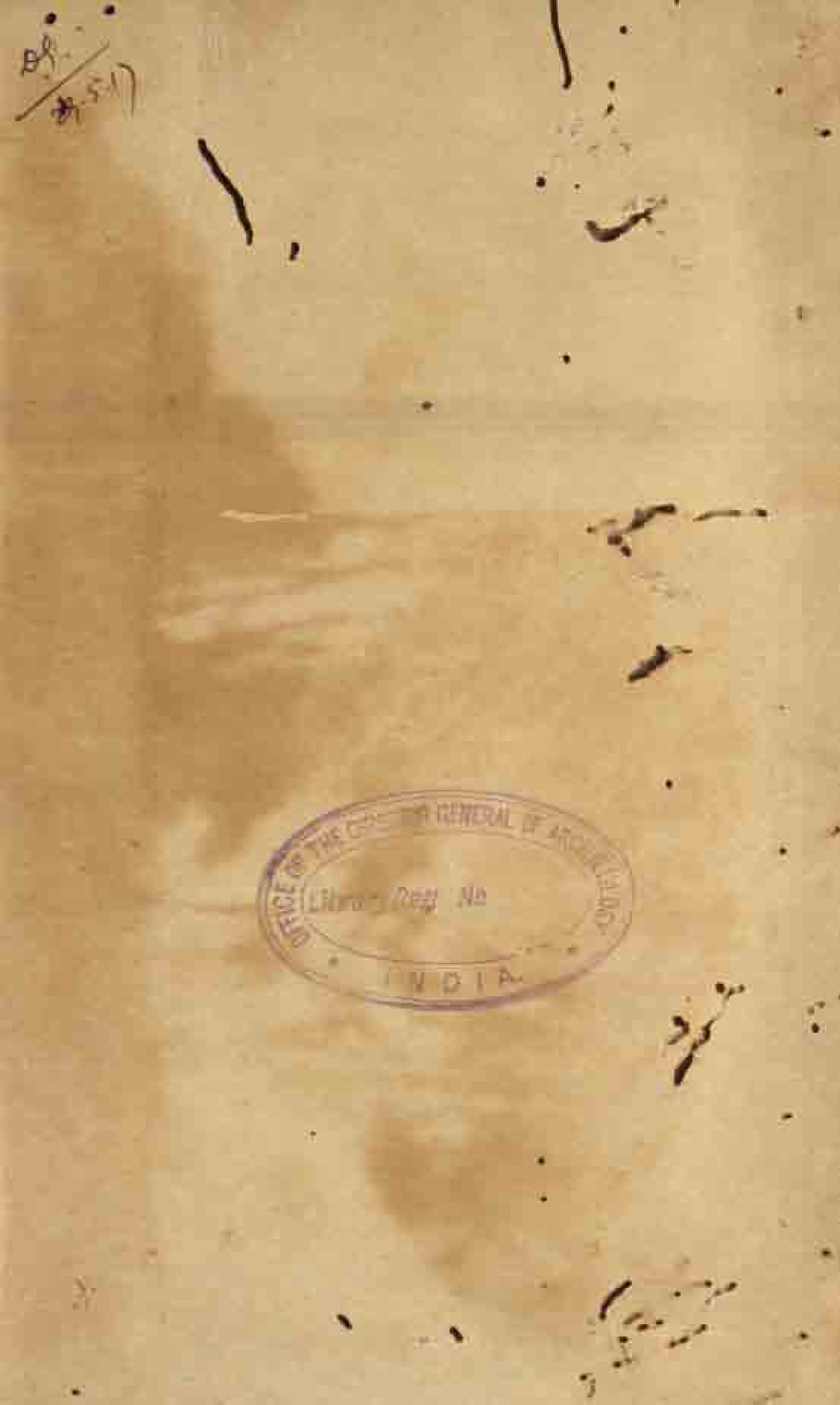


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE ET UNIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

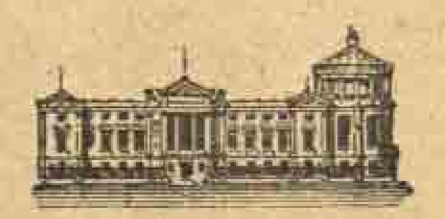
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, Ed. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. Paul ALPHANDÉRY.

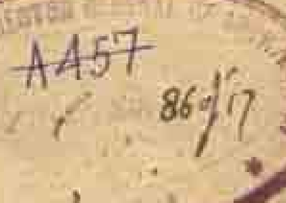
VINGT-SIXIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE ET UNIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1905



L'AME PUPILLINE[1]

Les pages qui suivent formeront un chapitre d'un petit livre que j'espère faire paraître l'an prochain et où je m'occupe des diverses formes de la conception primitive de l'âme. J'ai écrit ce livre, parce que j'estime que jusqu'à ce jour on n'a guère étudié un peu complètement que la notion du double, — je préfère dire : de l'âme image —, en la considérant d'ailleurs trop exclusivement comme une interprétation du rêve. J'ai cherché à mettre en relief toutes les autres conceptions de l'âme et à montrer qu'elles étaient d'inévitables explications des battements du cœur, de l'image qu'on voit dans la pupille, du mouvement de l'ombre, de la fumée, de l'haleine, etc. J'espère être arrivé sur plus d'un point, d'une part, à restituer assez clairement les raisonnements primitifs, d'autre part, à montrer toutes leurs conséquences, comme, par exemple, la croyance à la métempsycose que je crois intimement associée à la conception de l'âme bestiole. J'ajouterai qu'écrivant dans l'espoir d'être lu par un public non préparé à ces études, j'ai fait ce que j'ai pu pour lui rendre mon livre intelligible; et je dois signaler ici cette intention afin qu'on s'explique ou qu'on excuse certains détails de forme. En ce qui concerne notamment la disposition typographique, j'ai adopté le système suivant : Toutes les théories seront imprimées en grands caractères; tous les faits d'où je les retire seront imprimés en petit texte ; il n'y aura au bas des pages que des notes utiles ou nécessaires à l'intelligence du texte courant ou présentant des explications supplémentaires, et ces notes seront appelées par des astérisques; enfin, toutes références et explications s'adressant au lecteur désireux de contrôler ou de poursuivre l'étude d'un détail, seront rejetées à la fin de l'ou-

1) Voir à la page 6 l'explication de ce mot.

vrage dans des notes appelées par des numéros; si, dans l'impression qui est faite ici d'un chapitre, les notes à numéros sont au bas des pages, sans être distinguées de celles qui porteront des astérisques, c'est parce que ce chapitre paraît au milieu d'un fascicule et est destiné à des lecteurs que ne rebutent pas de nombreux renvois; le nombre de ces notes se trouve d'ailleurs considérablement augmenté parce que j'ai cru souvent utile de remplacer un renvoi à un texte encore inédit par une reproduction plus ou moins sommaire des phrases qui le constitueront dans un paragraphe d'un autre chapitre.

*
* *

Lorsque deux hommes se regardent les yeux dans les yeux, chacun d'eux aperçoit dans les pupilles[1] de l'autre son visage

1) Je préviens le lecteur qu'au cours de ce chapitre, j'emploie le mot *prunelle* dans le sens d'iris et le mot *pupille* dans celui de trou de l'iris; c'est une distinction que j'ai toujours faite et que j'ai toujours entendu faire dans ma famille, mais que je crois nécessaire de justifier ici, parce que j'ai constaté récemment qu'il existait quatre autres usages sur l'emploi de ces mots; les uns disent *pupille* dans le sens unique de trou de l'iris et s'abstiennent du mot *prunelle*; les autres ne donnent que ce sens au mot *prunelle* et ne se servent pas du mot *pupille*; d'autres emploient *pupille* pour désigner à la fois l'iris et le trou de l'iris; d'autres enfin accordent ces deux sens au mot *prunelle*. De ces cinq usages, les dictionnaires français n'en mentionnent que deux, le deuxième et le troisième. Littré, par exemple, voit dans *pupille* le nom scientifique et dans *prunelle* le nom vulgaire pour désigner « l'ouverture que la membrane iris présente dans son milieu ». J'estime que les dictionnaires français manquent ici de précision. La vérité philologique me paraît, en effet, la suivante. Le mot *pupille*, comme l'observe très bien Littré, n'est pas un mot populaire; j'ajouterai même à l'appui de son observation, qu'il est ignoré des dialectes gallo-romans de Belgique, lesquels ne connaissent que le mot *prunelle* (*purnal* en liégeois). La raison de cette impopularité du mot est claire: *pupille* n'est pas un mot latin qui est devenu insensiblement un mot français; c'est, ainsi que sa forme même l'indique, — cp. notamment *u* au lieu de *ou* —, un mot qui a été emprunté au latin, et cet emprunt qui remonte au moyen âge, — le mot est pour la première fois dans la *Chirurgie de Mondeville*, suivant le dictionnaire de Darmesteter —, me paraît bien s'expliquer par ce fait que les médecins ne trouvaient pas en français de mot précis pour désigner le trou de l'iris. Quant au mot *prunelle*, il ne désignait pas, à l'origine du moins, le trou de l'iris, mais l'iris tout entier. L'expression *jouer de la prunelle* fait visiblement allusion aux mouvements de toute la partie colorée de l'œil, et non pas aux mouvements du point central de cette

réfléchi comme dans des miroirs. Rien de plus clair pour le civilisé qui se donne la peine de réfléchir. L'enfant des villes reconnait très tôt[1] aujourd'hui que le petit visage qu'il voit dans

partie. Au surplus, son équivalent dans les dialectes gallo-romans de Belgique s'applique à l'iris entier, et ceux qui les parlent ne distinguent pas par un mot spécial le trou de l'iris, ce qui est bien, je pense, le vieil usage français. Le sens premier du mot résulte d'ailleurs de la comparaison qui lui a donné naissance. La langue française a donné à l'iris le nom du petit fruit bleu-noirâtre du prunellier, parce que les habitants de la Gaule ont toujours été en majorité des bruns et des noirs et qu'un iris très pigmenté ressemble à la petite prune sauvage, et par sa dimension, et jusqu'à un certain point par sa couleur; au surplus, si on lui donne ce sens premier, la désignation française se présente comme une cousine germaine des désignations germaniques de l'iris : « étoile de l'œil » (all. *augenstern*) et « pomme de l'œil » (all. *augapfel*, flamand *oogappel*), la première de ces désignations s'expliquant par les rayons partant du trou de l'iris comme du moyeu d'une roue, la seconde dérivant de la comparaison de l'iris à un petit fruit de couleur plutôt pâle, ce que je suis fort tenté de comprendre par ce fait que, les hommes blonds ayant les yeux clairs, les langues parlées par des hommes blonds ont vu dans l'iris une petite boule verdâtre, alors que les langues parlées par des hommes bruns y voyaient une petite boule noire. J'ajouterai à ce qui précède l'observation suivante : Dans les yeux foncés on distingue mal le trou de l'iris du reste de l'iris, d'où cette conséquence que dans les langues parlées par des peuples aux yeux foncés, plus aisément que dans les autres, le nom admis pour le trou de l'iris peut désigner l'iris entier et vice-versa. Le latin n'a pas de nom spécial pour l'iris : le mot *pupilla* désignant la petite figure qu'on voit dans le trou de l'iris peut servir à désigner l'iris entier; le phénomène inverse se produit en français moderne : le mot *prunelle*, nom de l'iris, peut servir à désigner le trou de l'iris. Pour conclure, je justifie ma terminologie comme il suit : Mon français littéraire s'inspirant des dialectes gallo-romans de Belgique, je donne à *prunelle* le même sens qu'au wallon *purnal*, sens que ce dialecte a mieux conservé que le français littéraire, tel du moins que celui-ci est décrit par les dictionnaires.

1) J'ai pu observer une date : à l'âge de vingt-deux mois, en août 1904, ma petite fille s'est, pour la première fois, reconnue dans les yeux de sa bonne. Celle-ci la tenait debout sur son giron, les yeux dans ses yeux, lorsque la petite s'écria : *Mamé yeux Nénène* « Mamé (c'est le petit nom qu'elle se donne) [est] dans les yeux d'Hélène » ; la bonne ne lui paraissant pas comprendre, l'enfant répéta plusieurs fois sa phrase. Lorsque la bonne, ayant enfin compris, s'avisa de fermer les yeux, la petite dit à l'instant : *Mamé papé* « Mamé [est] cachée », en employant l'expression dont elle se sert, ou bien quand, ouvrant l'armoire à glace et regardant derrière la porte, elle est très étonnée de ne plus se voir, ou bien quand ma femme retourne le médaillon où se trouve son premier portrait. Aucun des raisonnements de ma petite fille n'a pu être fait par le primitif, parce qu'il n'avait ni médaillon à photographies, ni armoire à glace.

la pupille de son frère, ressemble à son visage à lui, visage qu'il a souvent contemplé dans des miroirs et dont il a ainsi appris à distinguer les traits. Demande-t-il une explication? Il est aisé de lui faire comprendre que les pupilles de l'homme sont de vrais miroirs. Il suffit de lui montrer une lorgnette de théâtre enveloppée de sa gaine, mais avec le couvercle ouvert, et de lui dire de regarder les deux grandes lentilles. « Ton visage, lui dira-t-on, est plus grand dans les gros yeux de la lorgnette que dans les petites pupilles de ton frère, parce que ce sont de plus grands miroirs; mais c'est pour la même raison que tu te vois dans les deux cas; la pupille est un petit trou recouvert d'une chose transparente et polie comme le verre, et c'est le fond obscur de l'intérieur de l'œil, qui, de même que le fond obscur de l'intérieur de la lorgnette, produit le même effet que le tain d'une glace ». Ce qu'un Européen de dix ans peut observer avec exactitude et comprendre assez correctement, l'humanité est restée fort longtemps sans le bien observer et sans le bien comprendre. Le primitif qui voyait son visage dans la pupille d'un autre homme, ne pouvait, en effet, reconnaître, en premier lieu, que ce visage était le sien, en second lieu, qu'il y avait là une image analogue à une image vue sur la surface d'une eau. Il ignorait d'abord l'aspect de son propre visage. La surface polie d'un lac ou d'une source était l'unique miroir pouvant lui donner une idée exacte de ses traits; mais une superstition, la crainte de voir un esprit ou un animal venir du fond de l'eau lui enlever son âme-image[1], lui défendait de les y contempler; s'il s'exposait à ce danger, il ne devait agir qu'avec beaucoup de crainte et ne pas rester assez longtemps pour se figurer nettement à quoi il ressemblait[2]. A supposer même que cette superstition n'ait pas été

1) Sur cette superstition, cp. FRAZER *Golden Bough*[2] I, 292-3.

2) En corrigeant l'épreuve de cette page, je crois bon de faire remarquer que le primitif n'a pas dû observer l'image vue dans la pupille avec beaucoup plus de soin que l'image vue dans l'eau. Je m'explique. La croyance au mauvais œil, — et je pense bien prouver au cours du présent article qu'elle n'est qu'une conséquence de la croyance à l'âme pupilline —, est universelle et doit être considérée comme fort ancienne. Le primitif ayant dû très tôt, pour cette raison, craindre de regarder de près l'œil d'un animal ou d'un homme, il est à

aussi ancrée et aussi universelle que je viens de l'admettre, et que, par conséquent, le primitif ait acquis, grâce au miroir préhistorique de l'eau, une idée assez précise de ses traits pour les reconnaître dans la pupille d'un autre homme, il n'aurait pu penser à identifier l'image de sa tête vue dans une eau et l'image de sa tête vue dans une pupille. La figure qu'il voyait dans l'eau était pour lui son âme image, un double exact de son corps, dont elle avait, ou à peu près, toutes les proportions. Le reflet de la tête d'un homme dans la pupille d'un autre homme étant environ cent fois plus petit que le reflet de la même tête dans l'eau, le primitif ne pouvait songer à reconnaître dans un si petit visage une forme de la tête de son âme image, laquelle était pour lui de grandeur naturelle. Au cas même où il aurait reconnu qu'il n'y avait dans les deux images que des proportions différentes de la même image, il ne lui serait pas venu à l'idée de comparer la pupille à une eau, puisque, pour lui, la pupille ne pouvait être qu'un petit trou noir, tandis que la surface d'une eau était, malgré sa transparence, une réalité aplatie sur laquelle son âme image pouvait s'étaler comme la feuille d'un nénuphar[1]. Si l'on tient compte de tous les aspects sous lesquels s'est présenté au primitif le phénomène, pour nous si simple, du miroir de la pupille, on comprendra combien inévitable était l'explication qu'il en a donnée. Pour lui, de même que pour tous les non-civilisés de notre époque, il y avait dans l'œil de l'homme[2] un petit être humain de proportions très réduites qui

présumer que depuis fort longtemps, dans toute société non civilisée, les enfants seuls, parce qu'ignorant encore la croyance au mauvais œil, pensent à consulter le miroir de la pupille.

1) On ne doit pas oublier que la cause du pouvoir de réfraction de la surface d'une eau n'a pu être soupçonnée qu'à partir du jour où un artisan a vu son image dans la plaque de bronze qu'il venait de polir, d'où la possibilité de concevoir l'idée abstraite de surface polie, et je dis possibilité, parce que, pendant longtemps, l'homme, ne comprenant pas l'image se produisant dans le miroir, a reporté sur cette image toutes les superstitions relatives à l'image se formant sur la surface d'une eau, ainsi que je l'expliquerai dans un autre paragraphe de mon livre.

2) Sur l'idée que le primitif s'est faite de l'âme oculaire de l'animal, cp. la note 4 de la page 10.

venait parfois pousser sa tête dans le petit trou noir de la pupille. Le meilleur témoignage de cette ancienne croyance se trouve encore dans les langues des peuples civilisés où l'image vue dans la pupille, — puis, par extension, la pupille elle-même et parfois aussi la prunelle[1] —, s'appelle : « petit homme », « petit enfant », « petite fille[2] » ; il n'y a guère ici d'exception que dans la langue française qui a perdu la désignation spéciale[3], ce qui me force, pour la clarté de ce qui va suivre, à me servir d'un mot d'un nouveau, — *pupilline*[4] —, qui me paraît d'ailleurs

1) Voir fin de la note de la page 2. Il est remarquable qu'un texte sanscrit au moins, — *Çatapatha Brâhmaṇa* 12, 8, 2, 26 = 13, 4, 2, 4 —, distingue soigneusement la pupille de la prunelle : « il y a, dit-il, trois parties dans l'œil : le blanc, le noir et la fillette ».

2) Voici une liste de ces désignations : « petite fille » (*kanînakâ* ou *kanînikâ* en sanscrit, *pupula* ou *pupilla* en latin), « fillette » (κόρη en grec), « petite fille de l'œil » (*niña del ojo* en espagnol, *menina do olho* en portugais), « enfantelet » (*kindlein* en allemand), « petit garçon » (*kanînakas* en sanscrit), « petit homme » (*männlein* en allemand), « petit homme de l'œil » (en hébreu dans *Deutéronome* 32, 10 et dans *Proverbes* 7, 2), « petit homme de la fille de l'œil » (en hébreu dans *Psaumes* 17, 8), formule que je crois devoir expliquer comme il suit : Les ancêtres des Hébreux, ou certains de leurs ancêtres, ont attribué le sexe féminin à la petite figure apparaissant dans la pupille (= trou de l'iris) ; ils ont ensuite donné le nom de la petite figure à la pupille où elle apparaissait ; l'expression *fille de l'œil* a pris alors le sens exclusif de *pupille* ; c'est avec cette valeur qu'elle se trouve, isolée, dans *Lamentations de Jérémie* (2, 18), où les mots *que la fille de ton œil n'ait point de repos* veulent dire : *ne cesse de pleurer*, ce qui implique la croyance que les larmes viennent de l'intérieur de l'œil et s'échappent par le trou de l'iris, c'est-à-dire, par la pupille pour parler français, par la « fille de l'œil » pour parler hébreu. Ayant ainsi donné le sens précis de *pupille* à *fille de l'œil*, l'hébreu a pu attribuer le sexe masculin à la pupilline, d'où dans *Psaumes* 17,8 une expression équivalant à « petit homme de la pupille ». Il n'est pas inutile de remarquer que la désignation « petite fille » se rencontre spécialement dans des régions où depuis fort longtemps on attribue à l'âme le sexe féminin. La relation entre les deux faits me paraît la suivante : la désignation *petite fille* doit venir de fillettes jouant à se regarder les yeux. Elle aura été préférée à cause du genre féminin qui, avec ou sans raison, était donné à l'âme souffle (ψυχή, *anima*).

3) Voir la note de la page 2.

4) Je forge ce mot en m'inspirant du sens premier du latin *pupilla*, — voir note 2 de cette page —, sens que ce mot n'a perdu que le jour où les médecins du moyen-âge l'ont introduit dans nos langues, — voir note de la page 2 —, en ne lui accordant plus que le sens second d'ouverture de l'iris. Ceux qui, à première vue, jugeraient mon néologisme intempestif, voudront bien essayer tout

résumer très bien les désignations des autres langues. Étant donné maintenant que le primitif devait inévitablement voir dans la pupilline un petit être appartenant à celui qu'il regardait, il est aisé de comprendre le rôle qu'il a attribué à cet habitant de l'œil. En premier lieu, sa tendance à expliquer tout mouvement, comme, par exemple, les battements du cœur[1], par la présence d'un être vivant, pouvait, en ce qui concerne l'œil, se préciser comme il suit : c'est la pupilline logée dans l'œil, ou près de l'œil, qui est la cause des mouvements de l'œil ; c'est grâce à elle que l'œil est tantôt abattu, tantôt brillant, tantôt doux, tantôt irrité[2]. En second lieu, comme l'œil d'un mort, et même parfois l'œil d'un moribond[3], ne donne plus l'image de celui qui le regarde, le primitif devait attribuer le décès au départ de la pupilline. La croyance étant ainsi expliquée, je passe aux faits qui en montrent l'étendue et les diverses formes.

Le corps périt, disent les Indiens Macousis de la Guyane, mais « l'homme qui est dans nos yeux » ne meurt pas ; il erre çà et là[4].

Les Mongos du district de l'Équateur (Congo) croient qu'au moment de la mort, le petit être de l'œil droit[5], lequel est nommé *nyango*[6] ou

au moins d'expliquer clairement, sans y recourir, les superstitions relatives au mauvais œil (ci-dessous, p. 11 ss.).

1) Je renvoie pour ceci à la première note de l'article sur l'*âme poucet* qui paraîtra dans un prochain fascicule de la revue.

2) Cp. le chapitre de Pline (*H. N.* 11, 14), où, au surplus, apparaît ce fossile de la conception primitive : *Profecto in oculis animus habitat*, mais seulement à titre de figure, le contexte établissant, d'une part, que l'auteur ne voit plus dans l'œil qu'un organe de transmission, d'autre part, qu'il reconnaît (11, 55, 1) que l'œil constitue « un miroir si parfait que la pupille toute petite rend l'image entière d'un homme. »

3) Un médecin de mes amis m'affirme que le pouvoir de réfraction de la pupille peut disparaître quelque temps avant l'arrêt du cœur. C'est à ce fait que Pline (*H. N* 28, 64, cité par Rhode *Psyche*² 1, 23, note 1) fait allusion en disant : *Augurium non timendi mortem in aegritudine quamdiu oculorum pupillae imaginem reddant.*

4) Tylor *Civilisation primitive*, tr. fr., 1, 500.

5) Remarquer que dans la plupart des faits cités dans ce chapitre, il ne s'agit que d'une seule âme pupilline, comme si les hommes ne s'étaient jamais regardés *entre quatre-z-yeux*, mais seulement entre deux yeux, œil droit vis-à-vis d'œil droit, à en juger par le fait du présent alinéa.

6) Je remarque le passage qui suit dans Andree *Ethnographisches Parallelen*

nyango wa disu « la mère[1] de l'œil », se rend au Lola, le séjour du dieu Djakomba. Il y est plus ou moins bien traité suivant qu'on a enfoui plus ou moins de richesses dans la tombe du défunt[2].

Les âmes des mourants sont dans leurs yeux[3], dit Babrius, employant une expression parallèle à « avoir l'âme (c'est-à-dire l'âme souffle) dans le nez[4] », ou « sur les lèvres[5] », dans le sens de « être près de mourir », c'est-à-dire faisant allusion à une croyance qu'on peut restituer en ces termes : au moment de la mort, l'âme pupilline se trouve dans la partie du corps par laquelle elle doit sortir.

La fermeture des yeux du mort par ses parents, — le but premier du rite a été de boucher une ouverture par laquelle la pupilline du mort pouvait s'échapper pour exercer des ravages parmi les vivants[6] —, a

1, 91 : *Die Neger am Ogowe kennen unter dem Namen* Njamba *oder* Nschango *Kakodämonen, welche Nachts ihr Wesen treiben und besonders den Weibern gefährlich sind. Die Person, welche von ihnen heimgesucht wird, stirbt unfehlbar einige Tage nach dem Besuche.* Andree considère avec raison que le *nschango* de l'Ogouwé est un vampire. Cela me paraît définitivement établi par le texte que j'ai relevé. Le mot *nschango* ne peut être qu'une notation germanisante, — dure au lieu de douce comme dans la prononciation *chicot* pour *gigot* —, d'un mot **ndjango* (*dj* comme dans anglais *judje*) correspondant à la désignation des Mongos : *nyango* « âme ». Il désignerait l'âme se détachant du corps d'un sorcier vivant ou mort pour nuire à un vivant.

1) Le mot *mère* serait-il ici employé avec la valeur d'*ancêtre féminin*, d'où *âme*, par une évolution de sens comparable à celle du sanscrit *pitaras* « les pères », d'où « les âmes des morts » ? Ne devrait-on pas plutôt croire à une traduction peu exacte d'une expression *femme (de l'œil)* qui serait un équivalent de la désignation européenne *petite fille (de l'œil)* ? Dans le second cas, nous aurions un bel exemple d'un mot du type *pupilla* aboutissant au sens d'âme.

2) *Bulletin de Folklore* 3, 76-77 résumant *Congo illustré* 4 (1895), 94.

3) Ψυχαὶ δ' ἐν ὀφθαλμοῖσι τῶν τελευτώντων : BABRIUS 95, 35 cité par ROHDE *Psyche*² 1, 23 note 1.

4) PÉTRONE 62 : *mihi animam in naso esse, stabam tamquam mortuus*, cité par FRAZER *Golden Bough* 1, 252, n. 5 (= trad. 188 n. 2) comme exemple de survivance verbale de la croyance qu'il relève 251 ss.

5) Cp. FRAZER *Ibidem* 1, 251 ss. et notamment, 252, n. 5, où l'on trouvera un texte qu'un de mes collègues a traduit en ces termes : « Écorche-moi celui-ci, et ne cesse pas que sa méchante âme ne lui soit venue aux lèvres » (HÉRONDAS, *Les Mimiambes*, trad. française par E. Boisacq. Paris-Liège 1893, p. 26).

6) Je dois renoncer à publier, à la fin du présent article, le long paragraphe où j'étudie cet usage en me plaçant au point de vue de la croyance au mauvais œil que je pense avoir élucidé dans les pages qui suivent (16 ss.).

été interprétée par certains Grecs comme un enlèvement au moyen des mains d'une âme pupilline invisible[1], c'est-à-dire comme un rite analogue au recueillement de l'âme souffle dans un baiser sur la bouche du mourant.

Suivant une croyance relevée dans un texte anglo-saxon et observée encore de nos jours en Écosse, si l'on ne voit plus le « petit homme » dans l'œil d'un malade, c'est qu'il doit mourir[2].

En Nouvelle-Zélande, où les chefs étaient considérés comme des dieux, le guerrier qui tuait un chef, lui arrachait les yeux et les mangeait, afin de s'incorporer l'âme divine que contenaient ces yeux[3].

Suivant une superstition allemande[4], on peut reconnaître une sorcière au signe suivant : Quand on regarde sa pupille, le « petit homme » y paraît la tête à l'envers, ce qui se ramène à cette croyance que, chez la sorcière, l'âme pupilline est faite autrement que chez les autres femmes, et ce que des barbares ont pu croire d'autant plus certain qu'il leur suffisait d'examiner la pupille de la sorcière, après lui avoir renversé la tête, pour constater que la pupilline, laquelle se trouvait pour eux à l'intérieur de l'œil, avait une position anormale.

Dans la pupille de l'œil gauche d'une sorcière[5], croyait-on autrefois, tout au moins en Allemagne[6], en France[7] et en Navarre[8], on voyait

1) *ἄχρις ὅτου ψυχὴν μου μητρὸς χέρες εἷλον ἀπ' ὄσσων* : *Epigr.*, Kaib. 314, 24, cité par Rhode *Psyche*² 1, 23 note.

2) Grimm *Deutsche Mythologie*⁴ 988 ; on peut se demander toutefois si nous sommes ici en présence, ou bien de la croyance fausse que la mort est la conséquence du départ de la pupilline, ou bien d'une simple notation barbare d'un phénomène qui est un des signes d'une mort très prochaine (cp. note 3 de p. 7).

3) Frazer *Golden Bough*² 2, 360-361.

4) Grimm *Ibidem* 903. La même croyance existait en France au 16e siècle ; on y disait, en effet, que les sorciers et sorcières avaient « la prunelle des yeux renversée » (Tuchmann dans *Mélusine* 4, 29 citant Le Loyer *Quatre Livres de spectres* Angers 1586), ce qui est une mauvaise notation (*prunelle* pour *pupille = pupilline*) de la superstition.

5) Quelques-uns des textes auxquels je me réfère disent : sorciers ; on peut voir dans ce masculin la suite d'une mésintelligence de la conception populaire. La métamorphose en crapaud est, en effet, spéciale à la sorcière (cp. note 2 de p. 10), ce que je crois devoir rapprocher de ce fait que le nom de cet animal est féminin dans plusieurs langues, le genre grammatical étant ici, semble-t-il, une conséquence de la croyance.

6) Grimm *Ibidem* 898.

7) Tuchmann dans *Mélusine* 4, 84 (citation de De Lancre), où l'analogie des autres textes permet de restituer *pupille* au lieu de *blanc de l'œil*.

8) Tuchmann *Ibidem* 81 (cit. de Llorente).

l'image d'un crapaud[1] imprimée par le diable, superstition supposant la croyance que l'âme pupilline, ou l'une des âmes pupillines, de la sorcière a la forme d'un crapaud, ce qui, à mon sens, devait être compris de l'une ou l'autre des deux manières suivantes, probablement même des deux en même temps : la sorcière pouvant se changer en crapaud[2], — ou, pour employer des termes plus exacts[3], faire agir le crapaud qui, à la suite d'un échange d'âmes, est devenu son correspondant vital —, sa pupilline, ou l'une de ses pupillines, doit avoir la forme de cet animal[4] ; c'est l'âme crapaudine que la sorcière a dans l'œil qui est son petit génie destructeur.

1) La croyance se présente parfois assez détériorée : le crapaud est remplacé par une patte de crapaud (ou de chien, ou de taupe) (cp. *Mélusine* 4, 81, 83 et 84 haut) ; la patte d'animal est placée ailleurs que dans la pupille (cp. *Mélusine* 4, 81 haut et bas) ; la vieille superstition se réduit même parfois à croire que la marque diabolique se trouve sous la paupière du sorcier (*Mélusine* 4, 79 et 80).

2) Sur la transformation de la sorcière en crapaud, cp. Tuchmann dans *Mélusine* 4, 482 ; Liebrecht *Zur Volkskunde* 333 ; Monseur *Folklore Wallon* n° 1171 donnant une légende à comparer à celle de Gurdon *County Folk-Lore* 2, Suffolk 184.

3) C'est bien ici qu'il faut distinguer soigneusement deux cas d'apparition animale du sorcier. Dans le premier cas, c'est le corps humain du sorcier qui devient un corps animal, et je n'ai envisagé que ce premier cas dans la note qui suit, note composée avant la découverte de faits qui m'ont fait changer d'avis sur plus d'un point. Dans le second cas, le sorcier ne quitte pas sa forme humaine; l'animal n'est que son correspondant vital à la suite d'un échange d'âmes; la forme définitive de ce chapitre contiendra, d'ailleurs, un paragraphe où j'étudierai des superstitions qui établissent que l'âme crapaudine de la sorcière est une âme qui a passé de l'œil d'un crapaud à l'œil de cette sorcière.

4) Dans cet alinéa de même que dans celui qui va suivre, je fais allusion à la croyance que tous les être vivants ne diffèrent que par la forme extérieure, que, par exemple, à certains moments, surtout la nuit, ou tant que dure une certaine magie, un homme peut prendre l'aspect d'un loup, ou un loup prendre l'aspect d'un homme (pour cette transformation de l'animal en homme, cp. Andree *Ethnographische Parallelen* 1, 76-77 ; voir, de plus, dans Junod *Les Ba-Ronga* 282-5 un bel exemple que j'ai résumé dans *Bulletin de Folklore* 3, 90-91). Au sujet du rapport que j'établis ici entre cette dernière croyance à la transformation et la croyance à l'âme pupilline, je crois utile de faire remarquer qu'on voit une pupilline à forme humaine dans l'œil de tout animal de taille un peu grande. Le primitif ayant dû faire cette observation, j'imagine qu'il l'a mise en relation avec sa croyance à la possibilité de transformation humaine de l'animal, c'est-à-dire qu'il a raisonné comme il suit : « Je vois un petit homme dans l'œil de mon bœuf ; ce bœuf a donc, non seulement une âme bovine, mais une âme humaine ; c'est bien la preuve que c'est un animal-sorcier pouvant devenir

Un écrivain grec du 3[e] siècle avant notre ère, Phylarque[1], raconte que d'après les marchands qui allaient acheter des esclaves sur les côtes de la mer Noire, dans la région actuelle de Trébizonde, il y avait chez les Thibiens[2], les habitants de cette région, des sorciers[3] dont, en cas de

un homme à certaines heures. » Les superstitions que je relève dans les présentes pages seraient donc des applications à l'homme-sorcier d'une inévitable croyance relative à l'animal-sorcier. Corrigeant l'épreuve de la présente note, je m'empresse d'ajouter que, par ce qui précède, je n'entends pas dire que le primitif aurait toujours attribué à l'animal une pupilline à forme humaine. Son véritable raisonnement a été, me paraît-il, le suivant. La pupilline d'un homme ayant la forme humaine, la pupilline d'un animal doit avoir la forme de de cet animal. L'observation d'une petite figure humaine dans l'œil d'un animal déterminé lui paraissait en conséquence un fait qui méritait une explication comme : c'est un animal qui peut se changer en homme ; c'est un homme actuellement changé en animal ; l'âme d'un ancêtre vit dans les yeux de cet animal ; cet animal a échangé son âme avec un sorcier, etc.

1) Le passage de Phylarque est perdu ; nous ne le connaissons que par deux citations dont je crois bien établir la concordance à la fois dans mon texte et dans mes notes. La première est de Plutarque dans un chapitre des Symposiaques (5, 7 = *Moralia*, ed. Didot, II, 827 fin-828), où est traitée la question de savoir jusqu'à quel âge la fascination peut produire des effets mortels, point de vue qui nous fait comprendre pourquoi Plutarque n'a pas pensé à reproduire ce que Phylarque disait de la double pupille : καίτοι τούς γε περὶ τὸν Πόντον οἰκοῦντας πάλαι Θιβεῖς προσαγορευομένους ἱστορεῖ Φύλαρχος οὐ παιδίοις μόνον, ἀλλὰ καὶ τελείοις ὀλεθρίους εἶναι · καὶ γὰρ τὸ βλέμμα καὶ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν διάλεκτον αὐτῶν παραδεχομένους τήκεσθαι καὶ νοσεῖν · ᾔσθοντο δέ, ὡς ἔοικε, τὸ γινόμενον οἱ μιγάδες, οἰκέτας ἐκεῖθεν ὠνίους ἐξάγοντες. La seconde citation est de Pline (*HN* 7, 2, 9) dans le chapitre qu'il consacre aux fascinateurs caractérisés par une double pupille : *Phylarchus et in Ponto Thibiorum genus, multosque alios ejusdem naturae : quorum notas tradit in altero oculo geminam pupillam, in altero equi effigiem : eosdem praeterea non posse mergi, ne veste quidem degravatos.*

2) Telle est la transcription des traducteurs français de Pline. Pour la véritable forme du nom de ce peuple et ce qu'on en peut en savoir, il faut recourir à Saumaise (*Plinianae Exercitationes* 34 a, litt. *DEF*) qui notamment corrige le Θειβεῖς de Plutarque en Θιβεῖς, en se fondant surtout sur la glose d'Hésychius (Θιβεῖς · γόητες τινές). J'ajouterai que la graphie de Plutarque me paraît bien prouver que la première voyelle du mot était longue.

3) Trop littérales, les traductions françaises des passages en cause (pour Pline, Littré ; pour Plutarque, Bétolaud (*Œuvres morales* 3, 329) laissent croire que *tous* les Thibiens étaient considérés comme sorciers ; les contextes prouvent qu'il n'en était rien : d'abord, l'allusion à l'épreuve par l'eau, c'est-à-dire à un véritable procès de sorcellerie, établit que le pouvoir nocif n'était attribué qu'à certains individus ; en second lieu, les marchands qui vendaient de jeunes Thibiens sur les marchés grecs, devaient, sous peine de déprécier leur marchan-

décès attribuable à un sortilège, la culpabilité était établie par ce fait que, lorsqu'ils étaient soumis à l'épreuve de l'eau, leurs corps, même chargés de vêtements, ne s'enfonçaient pas. Ces sorciers, par leur regard, leur haleine ou leur conversation[1], pouvaient donner une maladie mortelle, non seulement à des enfants[2], mais à de grandes personnes. On expliquait[3] leur pouvoir de fascination en prétendant que, de même que les sorciers d'autres peuples de la même région, ils avaient dans l'un des yeux une double pupille et dans l'autre l'image d'un cheval, ce qui revenait à leur attribuer deux caractéristiques distinctes du fascinateur. Je me contenterai de dire ci-dessous en note[4] quelques mots de la première de ces

dise, avoir soin de faire remarquer que tous les Thibiens n'étaient pas des fascinateurs.

1) Je vois ici une allusion à l'ensorcellement par louange. Les sorciers thibiens devaient ressembler, et aux sorciers africains dont la louange, suivant Pline (*HN* 7, 2, 9), faisait dépérir les troupeaux, dessécher les arbres et mourir les enfants, et aux sorcières du pays de Liège qui peuvent, — je l'ai noté dans les termes qui suivent dans *Folklore wallon*, n° 1236, « jeter un sort à un animal ou à un enfant, le rendre malade ou le faire périr, en faisant son éloge, en disant qu'il est beau, qu'il est bien portant, etc. ». Autres faits dans *Mélusine* 5, 160 s. et 9, 105-6. La superstition doit s'expliquer par la croyance que le sorcier, par des mots dits à voix basse, transforme sa bénédiction en malédiction, c'est-à-dire lui donne la valeur d'une formule magique de destruction.

2) On a toujours cru que les enfants étaient plus exposés à la fascination ; cp. *Mélusine* 5, 158 ss.

3) Pline ne dit pas expressément que c'était une explication; mais cela résulte de l'ensemble de son paragraphe.

4) Pline (7, 2, 9) ne cite pas cet unique cas de fascinateur à pupille double ; il parle également de sorciers et sorcières possédant deux pupilles dans chaque œil (*pupillas binas in oculis singulis*). Ces indications de Pline ont été partiellement répétées, d'une part, dans Aulu-Gelle (*Noctes* 9, 4), et, d'autre part, dans Solin (éd. de Saumaise, p. 7), texte dont quelques manuscrits ajoutent qu'il y a aussi en Sardaigne des sorcières à double pupille (cp., Salmasii *Plinianae Exercitationes*, p. 34 A, litt. C.). Pour l'antiquité, on doit ajouter au texte de Pline ce qu'Ovide (*Amores* 1, 8, 15-16) nous dit d'une sorcière : « Les doubles pupilles de ses yeux lancent des éclairs doubles » *oculis quoque pupula duplex Fulminat et geminum lumen ab orbe venit*. La même croyance existe encore en Serbie, probablement sous la forme *double pupille à l'un des yeux* [Tuchmann dans *Mélusine* 4, 33 d'après Ami-Boué *Turquie d'Europe* 2 (Paris, 1840), 123]. Rien ne prouve qu'elle ait jamais été populaire en Occident; c'est uniquement par emprunt direct ou indirect à Pline que les brûleurs de sorcières des 16e et 17e siècles ont admis que les sorciers pouvaient être reconnus parce qu'ils avaient « deux prunelles en chaque œil, ou en l'un seulement, ou bien l'effigie d'un cheval ou d'un chien dedans l'autre » [Tuchmann dans *Mélusine* 4,

caractéristiques. Quant à la seconde, elle est parallèle à la croyance qui fait l'objet de l'alinéa précédent. Ou bien l'on croyait que le petit génie destructeur du sorcier Thibien était une pupilline de cheval[1], ou bien, et

81 (citation de DELRIO); cp. *ibidem* 26 (cit. de VAIR) et 72 (cit. de BOGUET)]. Je ne me bornerai pas à constater cette croyance, je profiterai de l'occasion pour dire tout ce que j'en sais, afin d'éviter à d'autres une erreur identique ou analogue à celle que j'ai commise jusqu'au jour de la correction des épreuves du présent article. J'ai cru longtemps qu'il y avait dans la croyance une imagination pure et qu'il fallait l'interpréter comme telle, ce que je faisais en admettant l'hypothèse populaire d'une double pupilline dans un œil pour expliquer le pouvoir du sorcier, hypothèse dont je croyais trouver trace dans un texte qu'il était permis de comprendre comme opposant une double image humaine à une seule image de cheval. J'avais lu dans la traduction de Pline par Ajasson de Grandsagne (t. VI, Paris, Panckoucke, 1829, p. 166) une note de Cuvier ainsi conçue : « J'ignore entièrement à quoi peut tenir cette opinion sur les gens à double pupille; je doute même que de pareils yeux se soient vus dans l'espèce humaine ». J'ai cru que, malgré sa prudente réserve (*je doute que*), l'opinion de Cuvier devait être définitivement admise, et qu'en conséquence aucun naturaliste n'avait jamais observé de pupille double ou paraissant double, d'où une hypothèse explicative indépendante de tout aspect de l'œil. Je me pris à douter de la science de Cuvier le jour où je reçus la visite d'un jeune garçon dont l'œil droit présentait une pupille assez allongée vers le bas, comparable même à deux pions noirs d'un jeu de dames placés de façon que l'un recouvre les deux tiers de l'autre. J'étais en présence d'une apparence de double pupille pouvant se rattacher à la superstition que je croyais avoir expliquée. J'allais exposer mes doutes à mon savant collègue, le docteur Gallemaerts. Il me démontra que Cuvier n'était pas un grand oculiste. Il existe, en effet, une affection de l'œil appelée colobome de l'iris. Chez ceux qui en sont atteints, la pupille n'est pas ronde, mais à peu près ovoïde; elle empiète sur l'iris, d'où le nom de colobome ou mutilation. Cette pupille anormale est parfois divisée par une membrane et l'on doit dire alors qu'il y a double pupille. Au lieu d'une membrane, il peut y en avoir plusieurs, et on a même observé un cas de pupille à seize trous. Des accidents de ce genre ayant dû se produire à toute époque, on doit dire que la croyance qui fait l'objet de cette note n'est superstitieuse qu'en deux points : l'attribution d'un pouvoir de fascination à ceux qui, par suite de colobome de l'iris, ont ou paraissent avoir une pupille double, simple cas à ajouter à ceux que j'énumère dans la note suivante de l'attribution de ce pouvoir à tout œil anormal; l'attribution de la double pupille à tous les sorciers d'une certaine région.

1) Une autre explication est consignée en ces termes dans le dictionnaire de Forcellini « : *Thibii, iorum : populi Ponti, oculis perpetuo nictantes ; quod cum* Ιπποι *vocent Graeci, ambiguitate vocis deceptus* Plinius *in altero oculo geminam pupillam, in altero equinam effigiem habere scribit*. 7, 2; v. PLUT., *Sympos.* 5, 680; Voss. *de Idolol.* 3, 23; SALMAS, ad Solin., p. 46 et 47 B. A. » La bêtise que je viens de faire réimprimer a eu pour moi cet avantage de m'amener à élucider un petit détail. Reprenant la désignation adoptée par Hippocrate, lequel en l'oc-

cette seconde croyance pouvait se concilier avec celle qui précède, on lui attribuait une âme chevaline, parce qu'on pensait que, tels[1] nos sorciers

currence est connu par Galien, nos oculistes donnent le nom de *hippus* à la contraction spasmodique de la pupille, affection assez rare qui se lie le plus souvent au *nystagmus*, contraction spasmodique du globe de l'œil (cp. Panas *Traité des maladies des yeux* (Paris, Masson, 1894) I, 328). Hippocrate ayant certainement ici repris une désignation populaire, il en résulte que les Grecs employaient l'expression *avoir le cheval* pour *avoir les yeux frétillants*. L'explication de cette tournure n'est pas douteuse. Il suffit de lire quelques pages de M. Tuchmann dans le t. IV de *Mélusine* pour constater que, — spécialement en Europe et au moyen âge —, on a considéré comme fascinateurs inconscients, ou comme sorciers, c'est-à-dire comme fascinateurs conscients, ceux dont les yeux présentaient quelque particularité : les louches (*Mélusine* 4, 26 et 28), les borgnes (26), les bigles (26 et 29), ceux dont la vue était courte (26), ceux regardant de travers (26 et 34 ; notez que *guignon* « mauvais sort » vient de *guigner* « regarder du coin de l'œil » et que *obliquus oculus* signifie « mauvais œil » dans Horace *Epîtres* I, 14, 37), ceux aux yeux enfoncés (26, 27, 30, 32 et 33), ceux tenant les yeux baissés (31), ceux ayant les yeux rouges (28, 33 et 34), ceux ayant les yeux fixes (26 et 34), ceux ne sachant pas pleurer (77), ceux ayant les yeux très gros ou très grands (26 et 27), ceux ayant les prunelles plus claires ou plus foncées que la majorité des habitants de la même localité (26 et 27), ceux ayant les yeux « cillants et frétillants » (26), etc., etc. Or, l'affection que j'ai mentionnée en dernier lieu, consiste, non seulement dans la contraction spasmodique des paupières (suivant Littré, *ciller* = faire toucher et séparer les cils des deux paupières), mais dans la contraction spasmodique de la pupille, c'est-à-dire dans ce que les Grecs appelaient « avoir le cheval ». Leur façon de s'exprimer devient très claire, si l'on admet, — et il ne me paraît pas possible de ne pas l'admettre —, que, d'abord, ils attribuaient un pouvoir de fascination aux hommes ayant les yeux frétillants, ensuite, qu'un très grand nombre de Grecs, — du moins à l'origine (voir la note 1 de p. 15 sur le totémisme chevalin) —, croyaient que les sorciers avaient une pupilline à forme de cheval. Leur raisonnement doit, en effet, se restituer comme il suit : celui qui a les yeux frétillants est un sorcier ; donc il a un cheval dans l'œil.

1) Je crois utile de faire remarquer ici que la croyance à l'hippanthropie, je forge le mot dont j'ai besoin, existe encore en Europe tout aussi bien que la croyance à la lycanthropie. Elle est seulement plus rare, avec une proportion qui doit être ancienne, parce que le cheval est un animal doux depuis longtemps domestique et que le primitif préférait généralement se changer en un animal méchant et sauvage. Vu cette rareté relative de la croyance, je vais en citer trois exemples belges : 1° M. Harou s'est empressé de me communiquer l'histoire suivante qu'il a recueillie récemment à Hamoir (province de Liége) : « un cultivateur de ce village avait engagé comme domestique un jeune homme du village voisin de Jenneret. Ce domestique était un sorcier. Il se faisait « devenir à poulain » et caracolait sous cette forme dans la cour de la ferme ; un jour, le poulain-sorcier a trébuché et s'est cassé la patte ; à l'instant même, il est

d'Occident, les sorciers du pays de Trébizonde pouvaient se changer en chevaux[1].

« devenu à homme » (*j'ajoute ici, en m'inspirant d'un cliché commun à toutes les histoires de ce genre, la répercussion, membre pour membre de la blessure faite à l'animal sur le corps du sorcier* : on le trouva étendu sur le pavé avec sa jambe cassée). Le domestique, ainsi convaincu de sorcellerie, fut congédié ; 2° La revue *Wallonia* 9 (1901), 202 a publié deux versions de l'histoire suivante : Un jeune homme de Pousset (pr. de Liège) revenait une nuit du village d'Oleye, où il était « allé à l'amour ». Le temps étant mauvais, le jeune homme se dit : c'est bien dommage que je n'aie pas un cheval ; je serais si vite retourné. A l'instant même, il se présenta à lui un cheval blanc sellé et bridé. Il s'empressa de l'enfourcher. Arrivé près de la Haie de Blerèt, il lui donna un coup d'éperon et le piqua. Aussitôt, il se trouva à califourchon sur les épaules d'un homme, les pieds dans les poches de son sarrau. Il reconnut que ce sorcier était le père de sa fiancée, lequel s'était toujours montré fort aimable pour lui. Dans l'une des deux versions de ce récit, la reprise de la forme humaine est uniquement déterminée par ce fait que le cheval, par suite d'un élan mal calculé, entre dans l'eau d'une mare, ce qu'il faut rapprocher de la légende normande du lutin qui se présente sous forme de cheval sellé et bridé et jette dans une mare celui-ci qui s'avise de le monter (PLUQUET, *Contes populaires*, etc., *de l'arrondissement de Bayeux*, Rouen, 1834, p. 14-15). L'autre version est plus conforme à la croyance qu'une blessure, et spécialement une blessure « à sang coulant », force le sorcier à reprendre la forme humaine. J'ajoute que l'histoire que je viens de rapporter me paraît avoir été influencée par un autre thème de notre littérature populaire, *le cheval de bon secours*, thème où il faut voir un débris de la croyance que l'animal-totem, — cp. la note suivante sur l'existence de clans-chevaux —, en réalité un ancêtre ayant pris la forme de l'animal-totem, peut venir secourir un des membres du clan ; — 3° MASSET *Histoire de Marchienne-au-Pont*, 244 (je le cite d'après une communication de M. Harou) raconte que, suivant la menace d'un sorcier de Marchienne, un poulain [le sorcier lui-même changé en cheval] suivait et dépassait alternativement une femme chaque fois qu'elle sortait de sa maison. — Cp. la croyance, relevée en Hongrie et dans une commune du département de l'Eure, que les sorcières se changent en cavales (*Mélusine* 4, 477).

1) Je ne crois pas inutile, surtout à cause d'allusions dans d'autres notes, de présenter ici le canevas d'un chapitre que je me propose d'écrire dans un ouvrage qui fera suite à celui dont cet article est un extrait. J'estime que chaque fois qu'il nous est raconté que les membres d'un peuple, ou bien seulement les chefs ou les sorciers de ce peuple, se changent à certains jours en animaux d'une certaine espèce, il faut admettre que ce peuple forme ou a formé antérieurement un clan se croyant apparenté à l'espèce animale en cause. L'hippanthropie qui, à mon sens, était attribuée aux Thibiens, est l'indice que ce peuple provient d'un clan-cheval. L'existence de clans-chevaux dans notre partie du monde à une époque relativement récente ne me paraît d'ailleurs pas plus douteuse que l'existence de nombreux clans-loups à la même époque. Parmi les clans aryens, par exemple, qui, il y a environ 5.000 ans, vivaient, à demi-nomades, dans les

La croyance mondiale au « mauvais œil » me paraît devoir être comprise comme il suit : l'homme extraordinaire, fascinateur conscient ou

plaines qui se trouvent au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, il y avait certainement des clans-chevaux, ou tout au moins des clans qui avaient été antérieurement des clans-chevaux. J'en vois la preuve dans le sacrifice indou de l'étalon, l'*açvamedha* (voir description sommaire dans Oldenberg *Religion des Veda* 474-5 = tr. fr., 405-6; pour les détails, cp. Hillebrandt *Ritual-litteratur* 149-52). La haute antiquité et l'origine géographique de ce sacrifice me paraissent établies par ce fait que l'étalon n'était immolé qu'après avoir vécu pendant un an en liberté sous la surveillance d'une escorte de jeunes gens armés, rite qui date d'un temps où le cheval n'était pas encore complètement domestiqué, et que j'interprète comme la reproduction liturgique d'une chasse au cheval, un surcroît de respect pour la victime ayant transformé la bande des chasseurs en une escorte de protection. Le caractère totémistique de ce sacrifice résulte pour moi de la partie suivante de la cérémonie : l'épouse en titre du roi offrant le sacrifice se couchait entre les pattes du cheval mort, puis, un voile les ayant recouverts tous les deux, elle plaçait le pénis du cheval entre ses jambes, tandis que les assistants échangeaient des facéties obscènes. Cet accouplement liturgique devait à l'origine renouveler l'alliance de la tribu humaine et de la tribu animale en figurant l'acte générateur ayant produit l'ancêtre du clan, lequel à en juger d'après un cliché très répandu, devait être né des amours d'une femme et du roi ou dieu des chevaux [cette légende spéciale a d'ailleurs laissé en Grèce et dans l'Inde (mythe arcadien de Démèter et mythe indou de Saraṇyu) des traces que je n'ai pas le temps d'étudier ici]. Des débris du même totémisme se rencontrent chez la plupart des peuples aryens, soit que ce totémisme soit indigène dans les pays habités par ces peuples, soit plutôt qu'il y ait été apporté par les tribus qui les ont aryanisés. On retrouve notamment plus d'un de ces débris chez les Grecs. Je citerai le principal. Les populations de la Thessalie paraissent bien provenir d'un ancien clan-cheval. D'une part, le cheval est le totem qui figure sur un très grand nombre de monnaies thessaliennes (cp. de Visser *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam* 159). D'autre part, les légendes sur les Centaures de Thessalie s'expliquent très bien comme des débris littéraires du temps où il y avait en Thessalie, ou plutôt dans le pays d'où venaient les Thessaliens, un clan d'hommes se croyant apparentés à la race des chevaux et qui pour cette raison s'appelaient les « Étalons » [Le mot κένταυρος ne peut signifier que « taureau de cheval », c'est-à-dire « étalon »; la première syllabe nous donne une forme grecque qui me paraît certainement apparentée, sans toutefois que je puisse déterminer le degré exact de cette parenté, d'une part, avec les noms du cheval dans les langues slaves (cp. Schmidt *Sonantentheorie* 138-9), et, d'autre part, avec l'allemand *Hengst*]. Je ne pense pas que l'on puisse contester cette opinion en s'appuyant sur la représentation figurée des Centaures. Le type classique du Centaure, cheval dont le poitrail se développe en buste humain, doit d'abord être mis hors cause; c'est la transformation par les sculpteurs d'un type plus ancien, l'homme debout au dos duquel est accolé le train de derrière d'un cheval. Ce type prouve-

inconscient, peut nuire au moyen de sa pupilline[1], ou d'une pupilline supplémentaire, ayant soit forme humaine[2], soit forme animale; lorsqu'il regarde fixement un homme ou un animal, la mauvaise âmelette sort de

t-il que l'on a toujours cru que le Centaure était en même temps un homme et un cheval? J'en doute fort. J'y vois plutôt une gaucherie d'exécution, soit dans la représentation d'un homme pouvant à certains jours se changer complètement en cheval, soit dans la représentation d'un membre de clan-cheval, déguisé jusqu'à un certain point en cheval (portant, par exemple, une queue de cheval fixée au bas du dos, ou même une peau entière de cheval attachée aux épaules) pour célébrer la *fête* du clan. Je n'ignore pas en écrivant ceci, que c'est dans l'art mésopotamien qu'il faut aller chercher le premier exemplaire de l'un des types du Centaure et peut-être de tous les deux (cp. PERROT et CHIPIEZ 3, 602); mais ce fait ne me cause aucun embarras. Rien que pour expliquer le système des grades du Mithriacisme, nous devons admettre l'existence préhistorique en Asie Mineure d'un clan-corbeau, d'un clan-lion, etc., clans transformés plus tard en sociétés secrètes qui se sont ultérieurement soudées les unes aux autres, d'où une série d'initiations. L'Asie-Mineure a pu avoir également des clans-chevaux, comme, par exemple, les ancêtres des Thibiens d'Arménie, ou bien des clans-ânes, ce qui expliquerait, d'une part, la croyance plutôt sémitique à l'onocentaure et l'existence d'une représentation concordante (cp. ROSCHER *Lexikon* III. 2, 2034 : Méduse représentée comme une femme au dos de laquelle est accolé le train de derrière d'un âne), représentation qui est peut-être la forme première, et réellement asiatique, du Centaure grec, d'autre part, la forme, consacrée par la tradition, de la légende du chef aux oreilles d'animal, l'histoire de Midas.

1) Je rappelle la note (5 de p. 7) où je remarque que d'après la croyance primitive, il n'y aurait qu'une seule pupilline apparaissant tantôt à un œil et tantôt à l'autre. On verra à la fin de la note suivante que le maléfice peut être attribué à l'âme même du sorcier.

2) Notez que le maléfice est expliqué par l'hypothèse que l'être maléficiant aurait en double une des âmes normales, dans une croyance slave que signale M. Karlowicz (*Mélusine* 10, 58) et que je me permets de formuler comme il suit en m'inspirant pour la fin de faits relevés par ANDREE *Ethnographische Parallelen* 1, 80 ss. : Celui qui sera un jour un vampire possède deux cœurs, c'est-à-dire deux âmes cordiales, logées, soit dans un, soit dans deux organes. A la mort de cet homme, l'une de ces âmes n'abandonne pas le corps ; elle se laisse enfermer dans le tombeau, d'où elle sort périodiquement, afin de renouveler le sang du cadavre au détriment des vivants. Pour mettre fin aux ravages du vampire, on doit déterrer le cadavre récalcitrant, lui percer le cœur, c'est-à-dire détruire l'âme mauvaise en même temps que son domicile, enfin, pour plus de garantie, brûler le corps entier. Si je les interprète bien, les faits ci-dessus formulés impliquent la croyance que le sorcier a deux âmes cordiales, et qu'il se sert de l'une d'elles pour accomplir des maléfices, non seulement après sa mort, mais aussi pendant sa vie. Ce redoublement de l'âme du sorcier, — et ce que je vais dire s'applique aussi bien à l'âme de l'œil qu'à l'âme du cœur —, est d'ailleurs très concevable ; comme le sorcier continuait à se bien

son œil[1] et, pénétrant par la pupille de l'œil fixé, va accomplir des

porter, alors que sa victime dépérissait, le primitif devait en conclure que l'âme maléficiante ne lui était pas nécessaire pour vivre, qu'il devait donc avoir une âme supplémentaire, comme par exemple un second exemplaire d'une de ses âmes normales. Il y aurait là un perfectionnement de cette croyance, plus simple, que le petit génie destructeur est une des âmes normales du sorcier, âme dont il ne se passe, ou même ne peut se passer, que pendant quelque temps, ainsi qu'il résulte des deux exemples suivants que j'emprunte, l'un à la Birmanie et l'autre à la Belgique : 1° « Chez les Karens, dit de Rialle (*Mythologie comparée* 1, 113), les magiciens peuvent envoyer au dehors d'eux leur estomac pour dévorer l'âme des malades ». Cet estomac qui voyage, c'est l'âme logée dans l'estomac, très probablement même, l'âme jécorale, le foie étant le siège de l'âme dans tout l'Extrême-Orient ; 2° j'ai relaté dans les termes qui suivent (*Bulletin de Folklore*, 2, 336), une croyance recueillie à Genappe, prov. de Brabant : « Quand une sorcière a jeté un sort sur une personne pour la faire mourir et qu'elle ne peut assister à la mort de cette personne, pour reprendre le sort et le mettre sur une autre personne, le sort retombe sur elle et elle meurt dans l'année ». Rien n'est plus clair ! La sorcière a détaché son âme principale avec mission de détruire une autre âme : elle doit mourir, si elle perd définitivement cette âme ; c'est pourquoi elle s'empresse d'assister à l'agonie de sa victime, c'est-à-dire de guetter son âme elle-même à sa sortie du corps dont, pour parler à la fois le français et le bantou, elle a rongé le cœur.

1) Je restitue la croyance sans citer de faits précis. Le phénomène réel de la fascination, — il s'agit du rôle de l'œil dans les phénomènes de l'hypnose, et le primitif ne s'est trompé que sur sa portée, sa cause et ses effets —, ne pouvait être expliqué autrefois, ni, comme aujourd'hui, par un changement dans l'état mental de l'hypnotisé, ni, comme hier, par la réception d'un fluide magnétique. Des explications de ce genre n'étant pas attribuables à des cervelles d'Australiens, il faut croire que les primitifs ont expliqué le phénomène par le passage d'un petit être de la pupille de l'hypnotiseur à la pupille de l'hypnotisé. Le mot italien *jettatura* et les expressions françaises « jeter un sort » et « reprendre un sort » ne sont pas des figures de rhétorique, mais des fossiles de la conception primitive. Ce qui précède était déjà imprimé, lorsque j'ai remarqué de nombreux faits qui m'ont amené à remanier complètement cette page et dont quelques-uns peuvent être cités ici à l'appui de l'hypothèse formulée dans la présente note : — Tuchmann dans *Mélusine* 4, 352 rapporte en ces termes l'explication que des savants du XVII[e] siècle donnaient du pouvoir maléficiant du regard des vieilles femmes : « l'âge et l'absence de chaleur ont changé leurs règles en poison et celui-ci, répandu dans tout le corps, influe sur *les esprits qui sortent de leurs yeux*. » — « A Tanger (Maroc), on voit sur toutes les maisons des mains menaçantes, peintes en couleurs vives, en rouge ou en vert par exemple ; c'est pour garantir du mauvais œil. Ce mauvais œil n'est dangereux que quand on reçoit le *premier* regard du jettatore. Si on parvient à détourner ce regard d'une façon ou de l'autre, le mauvais œil n'a plus de force » ; la main menaçante est là pour attirer le regard du jettatore (Commu-

ravages dans le corps de celui-ci. Je ne puis donner, en effet, que la valeur d'une âme pupilline, — âme normale ou âme acquise —, au petit être qui peut passer de l'œil du fascinateur à l'œil du fasciné[1], d'après une croyance qui résulte à suffisance de nombreux faits et notamment de ceux qui suivent. Si, en présence d'une personne suspecte, on détourne les regards[2], ou si l'on rabaisse sa coiffure[3], c'est pour empêcher le petit être mauvais de viser les yeux; si l'on couvre les yeux de la personne exposée[4], ou si l'on change l'aspect de ses yeux, par exemple

nication de M. A. Harou d'après *Bulletins de la Société de géographie d'Anvers* 13, 164); la croyance me paraît bien être ici que le mauvais sort est un petit être qui s'échappe de l'œil du sorcier comme une balle d'un canon de fusil; le coup étant tiré, il n'y a plus de danger : l'arme est déchargée. Aux faits des notes subséquentes prouvant que le sort est un petit être que l'on peut arrêter dans son voyage, j'ajouterai ici le suivant : on se protège du mauvais œil en tenant devant soi les mains ouvertes de façon à en montrer les paumes (*Mélusine* 8,58 et 60; cp. 9, 82), d'où l'usage de la main peinte (cp. ci-dessus) ou d'une main artificielle (*Mélusine* 8, 57 donnant exemples auxquels il me paraît qu'on peut ajouter l'étendard de l'armée romaine).

1) Dans quelques cas de croyance au mauvais œil, il est d'ailleurs dit très expressément que c'est l'œil qui est exposé (cp. *Mélusine* 5, 44 haut (croyance afghane) et 161 (croyance espagnole)).

2) Cp. *Mélusine* 4, 388.

3) Cp. *Mélusine* 9, 83.

4) Le fait le plus typique est celui que Tuchmann relève en ces termes dans *Mélusine* 10, 42 : « Sur le versant méridional des Balkans, la sage-femme place dans les cheveux de l'accouchée une gousse d'ail et une bague, sur l'oreiller un oignon rouge et un tisonnier, puis elle lui couvre le visage, jusqu'à la bouche, avec un morceau d'étoffe blanche ». Comme toutes ces précautions sont bien prises! Le méchant petit être qui voudrait s'introduire dans l'œil de l'accouchée ne pourra pas retrouver cet œil; cet œil est caché; il n'a plus qu'une ressource : se réfugier, ou bien dans le petit oignon blanc placé dans les cheveux de l'accouchée, ou bien dans le gros oignon rouge qui est là tout près sur l'oreiller. Revenant dans une note suivante sur l'usage de l'oignon-amulette, je crois bon d'ajouter quelques mots sur le voile qui cache les yeux de l'accouchée; il est comparable au voile qui, dans toute l'Europe, recouvre la tête de la mariée. Suivant une psychologie que M. Frazer (*GB*² 1, 312-3 = trad. fr. 1, 242-3) a très bien établie pour les sauvages, le voile sur le visage protège contre l'entrée d'âmes mauvaises les divers orifices du visage. Or, s'il est des cas où les yeux de la mariée ne sont pas cachés (ex. russe dans von Schroeder *Hochzeitsbräuche der Esten* 77), il en est d'autres, beaucoup plus nombreux, où les yeux sont cachés aussi bien que la bouche et les narines, et il en est quelques-uns où les yeux seuls sont couverts (exemple lapon dans von Schroeder 74 fin; exemple pour Juifs italiens du xiv[e] siècle dans *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde* 1 (1898), frontispice).

en les entourant de noir[1], ou si on place devant ou à côté des yeux un objet[2] ou signe magique[3], c'est pour que le petit être mauvais ne puisse pas trouver le chemin de l'œil, ou qu'il ne puisse reconnaître l'œil qu'il cherche, ou qu'il soit arrêté par un infranchissable obstacle de caractère surnaturel; si, enfin, on se garantit du mauvais œil en portant, soit l'œil desséché d'un animal[4], soit une amulette ayant la forme d'un œil tiré de l'orbite, comme par exemple un oignon[5], ou la forme d'une prunelle[6], ou bien l'aspect d'un œil qui regarde[7], c'est dans l'idée d'offrir à la sottise du petit être mauvais un faux œil ou une fausse prunelle,

1) Sur les yeux entourés de noir, les paupières noircies, les cils noircis, etc., cp. *Mélusine* 8, 182.

2) Cp. *Mélusine* 9, 9 fin : anneau [magique] suspendu devant les yeux (Égypte); cp. la bague dont il est question dans la note 4 de la page 19.

3) Andree *Ibidem* 1, 41 : Croix ou croissant peint à la racine du nez (Albanais chrétiens et Albanais musulmans); cp. *Mélusine* 8, 182.

4) Cp. *Mélusine* 8, 57.

5) La Grecque moderne attache une gousse d'ail au bonnet de son enfant; les paysans allemands de Bohême suspendent des oignons blancs aux portes de leurs maisons. Pour ces faits et d'autres semblables, cp. *Mélusine* 7, 241-2 et Andree *Ibidem* 1, 40-43. La préférence pour l'ail que la superstition explique actuellement par son odeur, laquelle mettrait en fuite les mauvais esprits, me paraît provenir de ce fait que, dans la majorité des cas, l'amulette devait protéger un enfant et que la dimension de l'oignon était alors déterminée par la dimension de l'œil à préserver (cp. la note 4 de la page 19, où la gousse d'ail paraît destinée à protéger l'enfant qui va naître, bien plutôt que l'accouchée déjà garantie par la présence d'un oignon rouge).

6) Sur les pierres ou perles bleues ou noires, que l'on attache, soit au bonnet de l'enfant, soit au cou de l'être, enfant ou animal, que l'on veut préserver, cp. *Mélusine* 8, 180-182; la valeur prophylactique de certaines pierres précieuses (*Mélusine* 7, 212-4 et 231-2; cp. 6, 57) vient d'ailleurs de ce fait qu'elles ressemblent à des prunelles ou à des yeux (cp. notamment *Mélusine* 7, 214 au mot *Malachite*).

7) Parmi les amulettes qui servaient dans l'antiquité à protéger du mauvais œil, il faut distinguer celles présentant un œil artificiel, comme par exemple une bague dont le chaton avait la forme d'un œil [sur ces amulettes, cp. Tuchmann dans *Mélusine* 8, 55-7; 9, 9; je doute toutefois du sens premier d'amulette qu'il attribue avec Jahn au bas-relief qu'il reproduit; ce bas-relief doit dériver d'une représentation mithriaque : on y reconnaît plusieurs des animaux symboliques des sept grades du Mithriacisme et on peut croire que le premier sculpteur voulait les montrer en adoration devant l'œil divin (cp. l'intaille signalée par Tuchmann d'après King, intaille où l'œil est entouré par les dieux des sept jours de la semaine); je me demande à ce propos si la représentation de la divinité par un œil ne se rattacherait pas, soit à une assimilation du pouvoir divin au pouvoir de fascination, soit plutôt à une interprétation de la puissance de l'amulette].

sinon toujours comme domicile[1], tout au moins comme but à viser.

Le « petit homme », a-t-on cru en Allemagne, ne se voit pas ou se distingue mal dans l'œil d'un individu ensorcelé[2], superstition qui se ramène à croire qu'un sorcier peut enlever ou affaiblir l'âme pupilline d'un homme, ce qui a été une[3] des explications de ce fait qu'en cas de maladie, — c'est-à-dire, pour le primitif, en cas d'ensorcellement —, les yeux du malade s'en ressentent presque toujours[4].

L'expression des langues européennes *garder comme la prunelle de*

1) Je ne crois pas inutile de faire remarquer que cette explication de l'œil-amulette est calquée sur l'explication que je crois devoir donner du cœur-amulette. Les trousseaux d'amulettes que l'on porte dans la partie orientale des pays méditerranéens, — j'ai acheté un de ces trousseaux dans un des bazars levantins de l'exposition de Paris en 1900 —, comprennent, non-seulement l'inévitable corne de corail, mais un petit cœur en nacre; de même, en Écosse, pour être garanti de l'ensorcellement, on porte une petite broche en forme de cœur (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 11, 329); l'amulette, d'ailleurs, existe encore partout en Europe, mais comme survivance dépouillée de sens; c'est le cœur de métal, or ou argent, des colliers féminins. Le cœur artificiel ne peut être qu'un domicile offert à l'âme mauvaise, venant du cœur d'un sorcier vivant ou mort (cp. note 2, de page 17), laquelle, d'après une croyance primitive expliquant les douleurs cardiaques, s'introduisait dans le corps d'un homme pour lui « ronger le cœur », — notre expression française a réellement ce sens premier (cp. *Mélusine* 5, 179; 6, 20 nº VIII et 55) —, c'est-à-dire détruire, en même temps que l'organe, l'âme essentielle qui s'y trouvait logée (pour cette dernière croyance, cp. la première note de l'article sur l'âme poucet qui paraîtra dans un prochain fascicule de cette revue).

2) Grimm *ibidem* 898.

3) Je dis *une des explications*, parce qu'il y en a eu probablement d'autres; j'imagine, par exemple, que le mauvais état de l'œil a dû être expliqué comme une conséquence matérielle de l'introduction d'une pupilline mauvaise (cp. le paragraphe précédent).

4) Sur l'état des yeux comme preuve d'ensorcellement, cp. Tuchmann dans *Mélusine* 5, 185; 6, 16 ss. La croyance existe d'ailleurs encore; je retrouve dans mes notes une coupure d'un journal d'un des premiers jours de décembre d'une des années 1890 à 1896, où se trouve relaté un procès se terminant par la condamnation pour escroquerie d'une sorcière de Marchienne poursuivie devant le tribunal correctionnel de Charleroi. Le chroniqueur a fait le compte-rendu de ce procès dans le but de montrer jusqu'à quel point la superstition est encore vivante et il a reproduit avec soin les dépositions des témoins. L'une de celles-ci est ainsi conçue : Célestine Barbiaux, 54 ans, ménagère à Marchienne. « J'ai remis à la prévenue, en plusieurs fois, une somme de 125 francs, pour débarrasser mes enfants et moi d'un sort qu'elle disait nous avoir été jeté. Elle déclarait *voir cela dans nos yeux*, ajoutant que c'était une voisine, dont elle m'a dit le nom, qui nous avait ensorcelés ».

ses yeux est visiblement calquée sur une expression biblique[1] dont la valeur littérale est *garder comme le petit homme de l'œil* (ou *de la pupille*), c'est-à-dire qui a dû avoir à l'origine le sens de : prendre pour un être les soins que l'on prend pour préserver l'âme oculaire de tous dangers de sorcellerie.

Le tressaillement de l'œil est un présage de bonheur ou de malheur, spécialement de l'arrivée d'une personne[2] dont la présence sera agréable ou désagréable, suivant que le tressaillement se produit à l'œil droit ou à l'œil gauche[3], croyance qui toutefois peut varier d'après le sexe de la personne dont l'œil tressaille[4]. La valeur de présage accordée à ce tres-

1) Textes cités p. 6; c'est un exemple à ajouter à ceux que M. Karlowicz (*Actes du Congrès des Orientalistes de Leyde*, IIe partie, section I, pp. 414-5) a donnés de l'influence considérable des traductions de la Bible sur le vocabulaire et la syntaxe de nos langues.

2) Wuttke no 308 : *Wenn jemanden das Auge juckt, bekommt er Besuch* (Erzgebirge); même croyance avec légère modification (*quelqu'un désire vous voir*) dans le Massachusetts (cp. Bergen *Current Superstitions* no 1350); il faut voir ici des débris de la superstition complète de la note suivante.

3) En Grèce, le tressaillement de l'œil droit était le présage de la rencontre de la femme aimée. Un berger de Théocrite (3, 37-8) s'écrie : ἄλλεται ὀφθαλμός μεῦ ὁ δεξιός · ἆρά γ' ἰδησῶ αὐτάν. « Mon œil droit saute; je vais donc la voir »; le mot δεξιός prouve à mon sens que le berger aurait vu un mauvais présage dans le tressaillement de l'œil gauche, c'est-à-dire que la croyance grecque était analogue à celle qui est notée en ces termes pour les Juifs de Galicie : *Juckt das linke Auge, so wird man weinen; wenn das rechte, sich freuen* (*Am Urquell* 4, 74) et qui se retrouve en Allemagne (cp. Wuttke § 308) et dans l'Amérique anglaise (Bergen *Ibidem* no 1349). Cette croyance se présente toutefois renversée : si le tressaillement se produit après midi, en Silésie; quelle que soit l'heure, en Tyrol, Bavière, Bohême et Prusse orientale (Wuttke § 308) et dans les environs de New-York (Bergen no 1348). Ce renversement me paraît dériver de ce fait que le tressaillement était, ainsi qu'on va le voir, interprété d'une manière différente suivant le sexe, d'où une double forme de la croyance expliquée postérieurement par des considérations d'heure. — Pendant la correction des épreuves de cette page, j'ai retrouvé une note ainsi conçue que je dois à M. Harou : *En Flandre, clignotement de l'œil droit = bonne femme; clignotement de l'œil gauche = mauvaise femme.* Le laconisme de cette note ne permet pas de dire s'il y a ici un présage de bon ou de mauvais mariage, ou bien un présage de rencontre d'une femme qui sera ou ne sera pas douée d'un pouvoir de maléfice.

4) Dans l'Inde, le tressaillement de l'œil droit est un présage favorable pour un homme et funeste pour une femme. C'est le contraire pour l'œil gauche. Exemples : Dans *Çakuntalâ*, acte 5, l'héroïne s'écrie en faisant le geste de mauvais présage : « Ah! quoi donc? Mon œil droit vient de tressaillir » (*Çakun-

saillement me paraît devoir s'expliquer comme il suit. L'âme pupilline sursaute de terreur lorsqu'elle aperçoit l'œil méchant d'un sorcier[1]. Le tressaillement de l'œil où apparaît la pupilline, étant ainsi devenu un présage de mauvaise rencontre[2], le tressaillement de l'autre œil est devenu, par opposition, présage d'heureuse rencontre ; on a interprété ensuite différemment, suivant les sexes, les heures du jour, etc.

EUGÈNE MONSEUR.

tuid (durnimittam abhiniya) : ammô kim ti vâmêdaram yaṇyam mê vippuradi]. Dans *Mudrârâkṣasa*, acte 2, lorsqu'on annonce à Râkchasa l'arrivée d'un montreur de serpents, il dit à part en faisant le geste d'éprouver une palpitation de l'œil gauche : « Quoi ! voir un serpent ! mauvais début ! » ; et, à l'acte 4 du même drame, le même héros, faisant le même geste, s'écrie : « c'est mon œil gauche qui palpite ! Funeste présage. » (Je cite d'après la traduction de V. HENRY, *Le Sceau de Râkchasa*, pp. 72 et 135).

1) En corrigeant l'épreuve de cette page, je me demande si l'on n'a pas plutôt attribué l'agitation de l'œil à l'entrée d'une pupilline mauvaise venant de l'œil d'un sorcier (cp. le paragraphe commençant page 16).

2) La croyance primitive serait ici représentée par la superstition wotjake : *juckt dich dein Auge, (so) wirst du weinen* (*Am Urquell* 4, 117) et la superstition tchèque et oldenbourgeoise : *juckt es in beiden Augen, so wird man bald weinen* (WUTTKE § 308) ; il se peut toutefois que ces superstitions soient des formes altérées de celles des notes précédentes.

QUESTIONS MYCÉNIENNES[1]

Les fouilles récentes en Crète ont étendu et renouvelé nos connaissances sur la civilisation mycénienne; mais, en même temps, ont surgi des problèmes nouveaux et complexes. Ceux qui touchent aux rites funéraires et, en général, à la religion sont particulièrement délicats à résoudre. Chacun y introduit son équation personnelle, c'est-à-dire son système, et les solutions auxquelles on aboutit sont forcément divergentes. Il ne faut s'en plaindre qu'à moitié : le grand intérêt de la religion mycénienne est d'offrir un terrain primitif nouveau sur lequel pourront s'exercer les diverses théories, vieilles ou jeunes. L'archéologie figurée devra faire un sérieux effort pour interpréter les scènes religieuses sans le secours des textes, car la méthode historique dans laquelle certains voudraient enfermer l'étude des religions classiques, serait ici sans objet. Le premier danger qui guette ces recherches est l'insécurité du point de départ, l'erreur dans la définition des éléments. C'est ce que tendent à montrer les pages qui suivent. Si l'on élève des réserves contre certaines hypothèses de M. Evans, on ne saurait oublier tout le mérite qu'il a eu d'être le premier interprète de la haute antiquité crétoise après en avoir été l'inventeur. Assez de découvertes, comme celle de l'écriture mycénienne, ont brillamment confirmé ses vues, pour qu'il laisse à d'autres le soin de préciser quelques détails.

1) Nous supposons le lecteur familiarisé avec le tome VI de l'*Histoire de l'art* de MM. Perrot et Chipiez et avec les articles de M. Salomon Reinach, *La Crète avant l'histoire*, dans *L'Anthropologie*, 1902, p. 1-39 et 1904, p. 257-296. Nous emploierons les abréviations suivantes : *BSA* = *The Annual of the British School at Athens*; *MTPC* = Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult*; *PEF, Q. St.* = *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*.

Les *Questions mycéniennes* que nous discuterons tournent autour des conceptions religieuses du second millénaire avant notre ère. Il convient donc, au préalable, de fixer brièvement ce qu'on peut considérer comme établi touchant la religion mycénienne. Sous ce terme de mycénien, qu'on a souvent critiqué sans parvenir à le remplacer, il faut entendre la civilisation de l'âge du cuivre et du bronze en Grèce et dans les îles grecques. On peut distinguer le pré-mycénien sorti directement du néolithique, le proto-mycénien et le mycénien proprement dit qui disparaît, plus ou moins tôt suivant les régions, devant l'invasion dorienne et la civilisation du fer. En Crète, le prémycénien et le proto-mycénien forment l'âge de Minos ou âge minoen, divisé lui-même en trois périodes dont les deux dernières ont jeté un vif éclat et se caractérisent par la construction du premier et du second palais de Knosse, le fameux Labyrinthe. A l'époque mycénienne proprement dite (vers 1500-1100 av. J.-C.), l'hégémonie passe dans la Grèce continentale où, parmi les royaumes achéens, celui de Mycènes occupe la première place.

La religion mycénienne pourrait être qualifiée de préhellénique. Les fouilles poursuivies en Crète depuis 1900 ont fourni sur ce point des révélations inattendues. On en mesurera la portée en rappelant ce que Louis Couve, dont les lecteurs de cette *Revue* n'ont pas oublié les consciencieux et savants bulletins, écrivait en 1898 : « Il n'est pas douteux que les Mycéniens avaient des croyances religieuses, si vagues fussent-elles ; en tout cas ils adoraient des dieux, car les figurines qu'on a trouvées en si grand nombre dans des tombes préhistoriques (à Mycènes, à Troie, dans les Cyclades, en Crète), ne peuvent être que des idoles. Mais quelles croyances? Et quels dieux? Nous ne le saurons peut-être jamais[1] ».

Le culte de Zeus dans la grotte du mont Dicté, en Crète, remonte à l'époque minoenne; c'était déjà le dieu céleste portant la bipenne, symbolisé aussi par le bouclier

1) Louis Couve, *Rev. Hist. des Relig.*, 1898, II, p. 203.

en forme de 8. Déjà, le taureau est son animal-attribut. Le palais de Knosse affirme également le culte du dieu à la bipenne ou *labrys* d'où vient probablement le nom de Labyrinthe. M. Evans l'avait conjecturé avant que la suite des fouilles ne vînt apporter un argument irrécusable : dans une petite pièce (fig. 4) cachée dans le palais, sorte de petite chapelle, l'heureux explorateur a trouvé la bipenne parmi les objets du culte. En somme, les fouilles récentes ont mis en bonne place les vieilles légendes crétoises.

Au dieu qui tient le rôle du Zeus crétois ou Τὰν Κρηταγένης est associée une déesse qu'on est plus embarrassé de dénommer. Dans la chapelle du palais de Knosse (fig. 4, *h*), elle est représentée avec une colombe sur la tête; dans la chapelle de Gournia (fig. 5), elle a le corps enlacé d'un serpent. Si le caractère de dieu du ciel est certain pour le dieu, l'identification de la déesse avec la Terre-mère est peu douteuse. A ce titre, tous les animaux lui sont consacrés, particulièrement la colombe, le serpent, le lion; elle apparaît fréquemment sous des traits qui rappellent Rhéa-Cybèle. On lui donne la bipenne comme attribut; mais nous hésitons à l'admettre. Rien ne prouve que les femmes qui tiennent la bipenne figurent la divinité.

Chez tous les peuples, la Terre est la déesse-mère. Jusqu'ici on n'avait rencontré qu'au second plan la Terre-mère en Grèce, car la faveur s'était portée dès les temps homériques sur des divinités qui n'empruntent que certains traits à cette déesse. Les mythes d'Ouranos et Gaea, de Kronos et Rhéa, de Zeus et Héra sont des variations sur le même thème. Le dernier est plus riche, partant plus obscur. Les deux premiers nous conservent le mythe à peu près tel que les anciens Egéens pouvaient le concevoir. A l'époque grecque, les croyances primitives survivent dans certaines pratiques [1]; on les retrouve à la base des Mystères. Un fragment de for-

1) Nous renvoyons à la pénétrante étude de A. Dieterich, *Mutter Erde*, in *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1905, p. 1-50.

mulaire orphique nous livre cette réplique : « Je suis le fils de la terre et du ciel étoilé[1] ». On peut encore rappeler l'hymne des Péléiades à Dodone[2] :

> « Zeus a été, Zeus est, Zeus sera, ô grand Zeus !
> « La Terre fait sortir les fruits du sol, donnez donc à la Terre le nom de mère. »

Le parallélisme avec les vieux cultes pélasgiques peut se prolonger. Le culte des arbres et des bétyles était fort développé en Crète. A Dodone, le Zeus « pélasgique » rendait ses oracles par l'intermédiaire d'un chêne sacré[3]. Le fait que les fonctions sacerdotales, à Dodone, étaient dévolues à des femmes, nous incline à reconnaître des prêtresses dans les femmes minoennes qui tiennent ou brandissent la bipenne, attribut du Zeus crétois.

Il serait important de vérifier si la fonction sacerdotale était réservée aux femmes à une époque reculée en Crète. Un indice qui ne doit pas être négligé, étant donné la similitude du culte des morts avec le culte des dieux, a été fourni récemment par un sarcophage peint découvert à Haghia Triada, près Phaestos. Trois hommes qui apportent des présents au mort, sont habillés en femmes ; également, un joueur de lyre derrière une femme qui fait une libation. Le sarcophage d'Haghia Triada paraît caractériser une époque de transition où l'homme n'est encore admis à jouer dans les rites funéraires qu'un rôle secondaire et où il est même obligé pour cela de se vêtir en femme. L'art en conservera longtemps le souvenir dans la représentation d'Apollon Citharède.

Au-dessous des divinités principales on devine un monde d'êtres divins affectant un aspect composite. Le plus célèbre est resté le Minotaure[4].

1) Joubin, *BCH*, 1893, p. 121.
2) Pausanias, X, 12, 10.
3) Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, p. 277-331.
4) Comme études d'ensemble sur la religion mycénienne, signalons A. Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult*, extr. de *Journal of Hellenic Studies*, 1901, et G. Karo, *Altkretische Kultstätten*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, p. 117-156.

I. — L'ENCEINTE DE DALLES DANS L'ACROPOLE DE MYCÈNES ET SA VALEUR RITUELLE.

Il semble qu'après la remarquable étude de M. Christian Belger[1], après l'abondante discussion que lui ont réservée MM. Perrot et Chipiez[2], l'intérêt des rites funéraires révélés par les tombes de l'acropole de Mycènes soit épuisé. Nous tâcherons de montrer que certains détails n'ont pas été exactement situés et que les rites mêmes ont été dénaturés.

Quand on entre dans l'acropole de Mycènes par la Porte aux lions, on arrive rapidement devant une aire presque circulaire, d'un diamètre moyen de 25 mètres, enclose dans une double rangée de dalles calcaires primitivement réunies deux à deux, à leur partie supérieure, par des plaques de même matière posées horizontalement. Une entrée est ménagée dans cette enceinte, du côté de la Porte aux lions. Cette esplanade circulaire est maintenue vers l'ouest par un mur de soutènement semi-circulaire qui, lui-même, n'est séparé du rempart que par un étroit passage. On sait quelles merveilleuses richesses Schliemann a retirées du fond des tombes restées inviolées dans l'enceinte de dalles.

Adler a démontré que le rempart, qui de la Porte aux lions se dirige vers le sud-ouest, modifie brusquement sa courbe pour épouser le demi-cercle décrit par le mur de soutènement de l'esplanade[3]. Il s'ensuit que le rempart et la Porte aux lions sont postérieurs à ces tombes. A l'époque où furent inhumés avec tant d'éclat les plus anciens maîtres de Mycènes que nous connaissions, leur forteresse, sans doute plus restreinte, laissait hors des murs la nécropole royale. Le style

1) Chr. Belger, *Die mykenische Lokalsage von den Gräbern Agamemnons und der Seinen im Zusammenhange der griechischen Sagenentwickelung*, Berlin, 1893.

2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art.*, t. VI, p. 581-593.

3) Adler, *Archaeol. Zeitung*, 1876, p. 197.

des stèles funéraires dressées sur ces tombes est nettement plus ancien que celui de la Porte aux lions.

M. Belger, suivi par MM. Perrot et Chipiez, suppose que, primitivement, les tombes étaient recouvertes d'un tumulus (τύμβος) maintenu vers l'ouest par un petit mur semi-circulaire : il n'y avait pas alors d'enceinte de dalles. Lorsque, dans la suite, furent édifiés le rempart actuel et la Porte aux lions, on aurait procédé à un remaniement complet des vieilles tombes royales. On aurait égalisé la surface du τύμβος en surélevant le petit mur semi-circulaire de soutènement. Neuf des stèles les mieux conservées auraient été redressées et le tout disposé en une sorte de *téménos* par l'érection du cercle de dalles.

Pourquoi cette enceinte de dalles, si elle a été établie à une époque où la nécropole n'était plus en usage, occupe-t-elle inutilement un si grand espace dans un endroit aussi resserré? L'hypothèse d'un tumulus primitif n'est-elle pas arbitraire? Peut-on comparer les pratiques d'inhumation de la haute époque mycénienne aux rites funéraires, caractérisés par l'incinération, d'une époque très postérieure[1]? Il est certain qu'on ne rencontre aucun exemple de tumulus sur les tombes mycéniennes.

D'ailleurs, cette prétendue restauration eût été une véritable profanation : on fait disparaître le tumulus ; on rejette certaines stèles au style archaïque[2] ; on ne conserve que celles en bon état et on les plante à la bonne place. Il est as-

1) M. W. Vollgraff, *BCH*, 1904, p. 300 et s., croit, dans des cas très rares, à l'emploi de la crémation dans la Grèce continentale à l'époque mycénienne, mais postérieurement aux tombes de l'acropole de Mycènes. Il n'y a pas de difficulté à admettre ces exceptions ; il faut cependant prendre garde que l'exemple nouveau apporté par les fouilles de M. Vollgraff à Argos est encore fourni par une tombe violée dès l'antiquité et que des tombeaux voisins ont certainement été réutilisés à l'époque géométrique ; cf. *ibid.*, p. 367.

2) Belger, *l. c.*, p. 33, attribue à la rudesse de style de certaines stèles le fait qu'elles aient été rejetées ; cela n'est pas acceptable. Schliemann les a trouvées brisées, mais il a négligé de noter à quel niveau les fragments ont été relevés.

sez surprenant que les stèles portant des scènes de chasse et de guerre, scènes qui rappellent la vie et les exploits des chefs, se soient précisément rencontrées au-dessus des tombes renfermant uniquement des squelettes d'hommes. On ne peut vraiment douter que ces stèles aient été retrouvées à la place où elles avaient été dressées après l'inhumation[1]. Dans une restauration, les stèles rejetées auraient dû être remplacées. Or, M. Perrot a nettement montré que les stèles sont d'une même époque et contemporaines des inhumations correspondantes; la décoration des stèles se retrouve sur les objets enfouis dans les fosses avec les cadavres[2]. On ne peut alléguer aucune raison valable pour reporter à plus tard l'érection du cercle de dalles, d'autant que cette hypothèse entraîne une série d'invraisemblances. Notons encore que la plupart des stèles offrent le même grain de pierre et proviennent de la même carrière que les dalles de l'enceinte.

Il faut donc admettre que le cercle de dalles a été construit lors de l'utilisation des tombes. S'il mord légèrement sur l'angle de deux d'entre elles, cela indique tout au plus qu'il est postérieur à ces deux tombes.

Dès lors, les rites d'inhumation se présentent sous un jour un peu différent. A une époque antérieure aux tombes à coupole et à la Porte aux lions, on enterrait les chefs avec des précautions minutieuses, le visage couvert de masques d'or destinés à assurer la conservation de la face, revêtus de leurs vêtements d'apparat, accompagnés de leurs armes et des objets les plus précieux dont l'usage continuait à leur être assuré. Nous verrons que, d'après la même con-

1) Sinon, il faut supposer avec M. G. Perrot, *l. c.*, p. 586, que ceux qui pratiquèrent la restauration savaient « où étaient les tombes dans les profondeurs du remblai » et qu'ils « avaient même une certaine notion de ce que chacune d'elles contenait. »

2) Perrot et Chipiez, *l. c.*, p. 771 : « Les stèles ont donc été sculptées et mises en place à mesure que se creusaient les tombes qui, d'abord séparées et pourvues chacune de son tertre isolé, ont fini par être réunies sous le grand tumulus commun que couronna le cercle de dalles. »

ception, on déposait dans la tombe des représentations de la demeure royale[1]. Les objets religieux ne manquent pas non plus. L'autel trouvé en place sur une fosse, les restes d'ossements contenus dans le remblai témoignent des sacrifices offerts aux morts. Il n'est pas douteux que le sacrifice humain était en usage. Cette pratique, attestée par les ossements humains trouvés dans le remblai au-dessus des fosses, s'est perpétuée durant toute l'époque mycénienne[2] et l'épopée en a gardé le souvenir précis. Les chefs étaient inhumés dans un lieu sacré, dans un *téménos* délimité par le cercle de dalles ; au-dessus des tombes qui ne sont pas orientées on dressait des stèles la face tournée vers l'ouest.

Le culte des ancêtres apparaît tout semblable au culte des dieux. On s'explique la valeur de l'enceinte de dalles quand on remarque que les Mycéniens consacraient au culte de la divinité des espaces découverts, délimités par des murs bas. On a déjà rapproché l'autel élevé sur les tombes de celui trouvé à l'entrée du palais de Tirynthe, autel qui se perpétue à l'époque homérique et qui est alors consacré à Ζεὺς Ἑρκεῖος à signification chtonienne. M. Karo a montré que les peintures des sarcophages de Palaeokastro et de Phaestos en Crète, où apparaît entre autres le symbole de la bipenne, attestent que le culte des morts était en relation avec l'adoration du dieu céleste à la bipenne. Du même coup s'expliquent, dans les tombes de l'acropole de Mycènes, la présence des bractées d'or figurant une tête de taureau surmontée de la bipenne[3]. La tradition littéraire qui donne Zeus comme ancêtre aux héros mycéniens, conserve l'écho de cette intimité des chefs-ancêtres avec le dieu.

1) Cf. plus bas, p. 42.

2) Aux exemples réunis dans Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art.*, t. VI, p. 572-573, il faut ajouter celui signalé par M. Vollgraff, *BCH*, 1904, p. 370 : squelette humain devant l'entrée d'une tombe rupestre d'Argos, à hauteur du sommet de la porte, donc immolé lors de la fermeture définitive du tombeau.

3) Karo, *Archiv f. Religionwiss.*, 1904, p. 131. A Palaeokastro, M. Bosanquet, *BSA*, IX, p. 340, a relevé un pithos contenant des ossements humains : le pithos portait gravée à l'extérieur une bipenne.

L'origine des tombes à coupole reste obscure. On sait seulement qu'elles furent érigées postérieurement aux tombes à fosse de l'acropole de Mycènes. On doit se demander maintenant si les tombes à coupole ne se rattachent pas au type des tombes creusées dans un téménos circulaire. Quand on voulut mettre les chefs ou les grands personnages dans un réduit plus sûr, des prescriptions rituelles peuvent avoir imposé le plan circulaire. Les architectes mycéniens résolurent le problème de retenue des terres par le procédé de l'encorbellement qu'ils appliquaient couramment dans les constructions. Il faut noter qu'à l'exemple du système de l'acropole de Mycènes, nombre de tombes à coupole, dans la Grèce continentale, conservent le principe de l'ensevelissement dans une fosse rectangulaire :

On peut résumer ces considérations ainsi qu'il suit :

1. Le tumulus, le τύμβος, est étranger aux pratiques des Mycéniens.

2. Dans l'acropole de Mycènes, le cercle de dalles aussi bien que toutes les stèles sont contemporains des tombes à fosse. L'ensemble caractérise les rites funéraires d'une haute époque, antérieure à la construction de la Porte aux lions.

3. Le culte des ancêtres est semblable au culte des dieux. Le cercle de dalles constitue le plus ancien téménos connu.

4. Il est probable que les tombes à coupole dérivent de l'ancienne coutume d'entourer d'un mur circulaire les tombes seigneuriales.

II. — La soi-disant colonne aniconique.

La survivance des bétyles dans les cultes grecs est assez nette pour qu'on soit autorisé à en chercher l'origine dans la religion mycénienne. M. Evans en a trouvé des exemples certains. En particulier, il a signalé des autels dressés sur le bétyle[1]. On doit, cependant, éviter d'étendre cette notion à tout support.

1) Ainsi les autels représentés dans Evans, *MTPC*, p. 18 ; cf. notre figure 1.

Ainsi, il faut retrancher des représentations bétyliques les fameux piliers gravés de bipennes et dressés au milieu de deux pièces contiguës du palais de Knosse. Comme l'a proposé M. Doerpfeld, et comme l'a judicieusement accepté M. Evans, ces piliers ont pour fonction de supporter les colonnes de l'étage supérieur. Quant aux bipennes gravées sur ces piliers et dont le nombre est vraiment insolite (ce signe est répété dix-sept fois sur l'un, treize fois sur l'autre), nous inclinons à penser qu'elles avaient une valeur magique, qu'elles étaient destinées à assurer l'équilibre des éléments superposés : pilier, colonne et charpente du toit. Ces bipennes ont probablement été gravées lors de l'accomplissement des rites de construction.

Puisqu'on s'est appuyé pour établir le caractère religieux des piliers de Knosse sur les monuments de Palestine, il nous sera permis de dire quelques mots de ces derniers. On a trouvé en divers points, à Tell eṣ-Ṣâfi, à Gézer, à Tell Ta'annek, à Tell el-Moutesellim, des monolithes dressés dans des constructions et on y a reconnu des bétyles. En particulier, pour Tell Ta'annek, on ne manque pas d'appeler en témoignage les trouvailles de Knosse. Nous ne repoussons pas la comparaison, car, dans la plupart des cas, il nous semble que la confusion est la même.

En effet, ces monolithes lorsqu'ils sont liés à un ensemble architectonique, paraissent jouer simplement le rôle de support.

A Tell eṣ-Ṣâfi, trois monolithes à peine dégrossis, divisent en deux parties une salle qui est peut-être un sanctuaire. « Les hauteurs des trois pierres diffèrent, mais les sommets sont presque dans le même plan horizontal [1]. »

Par contre, nous doutons de l'exactitude de la restauration présentée, *ibid.*, p. 16, fig. 7, d'une table à libation de la grotte du mont Dicté. Sur une trentaine de ces tables découvertes en ce point par M. Hogarth aucune ne se rapproche de ce type; cf. *BSA*, VI, p. 94 et s. Cette restauration a un autre défaut : le dessinateur, traitant le bétyle en colonne, aurait dû amincir la base suivant le modèle mycénien.

1) Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine*, p. 32, pl. 8 et 9.

Il est donc douteux que nous soyons en présence de bétyles.

Par contre, à Gézer, une série de monolithes dressés sur une ligne ne fait partie d'aucune construction. Il n'y a pas là de temple, mais une esplanade avec des bétyles dressés. L'un d'eux, le n° II, a été poli par les attouchements et les onctions des fidèles[1]. Dans les maisons de la même époque, on trouve fréquemment une rangée de pierres, en général trois, dressées dans une pièce. Bien que l'équidistance ne soit pas



Fig. 1. — Gemme de Crète. Lions affrontés, posant sur un autel bétylique (2 : 1).

observée, M. Macalister regarde justement ces pierres comme des bases de colonnes en bois[2].

Tous les piliers ou colonnes relevés en grand nombre par M. Sellin dans des constructions à Tell Ta'annek sont signalés par lui comme des objets de culte. Le savant archéologue s'appuie sur les découvertes de M. Evans et sur sa restauration d'une table à libation du mont Dicté montée sur quatre supports et une colonne au centre[3]. L'hypothèse est donc justifiée.

M. Sellin qualifie d'*Opfersaülen* les colonnes trouvées au

1) Macalister, *PEF, Q. st.*, 1903, p. 28. D'après les observations de M. Blanckenhorn, *ibid.*, 1904, p. 195 et 355, un des monolithes proviendrait de Jérusalem, d'où l'hypothèse qu'il aurait été rapporté comme trophée.

2) *PEF, Q. St.*, 1904, p. 117.

3) Cf. plus haut p. 32, n. 1.

milieu de constructions au centre de Tell Ta'annek. Qu'on ait découvert non loin de là des cadavres d'enfants enfermés dans des jarres, cela ne prouve pas grand'chose puisque de pareilles trouvailles se sont répétées dans tout le Tell. Par contre, à deux mètres de ces colonnes, on a mis au jour un pressoir à huile qui atteste le caractère civil de ces constructions[1]. De même, la ruelle aux colonnades de Tell Ta'annek[2] n'est pas une voie sacrée entre des bétyles : la disposition et la taille régulière des piliers permettent de leur attribuer une simple valeur architectonique.



Fig. 2. — Gemme. Lions affrontés posant sur une déesse (2 : 1).

En Crète, l'usage du pilier-support au milieu d'une pièce était assez répandu[3] et on ne peut lui reconnaître à aucun degré une valeur religieuse. Croyant, toutefois, à cette valeur et trouvant sous certains autels des bétyles plus ou moins traités en forme de colonne, le savant explorateur de Knosse n'a pas éprouvé de difficulté à se ranger à une opinion déjà ancienne de M. Salomon Reinach d'après laquelle, dans

1) Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 68 et s., fig. 86 et 87. Même but utilitaire et nullement religieux pour les piliers signalés *ibid.*, p. 72, fig. 93 ; p. 74, fig. 101 ; p. 83-84, fig. 116. De même à Tell el-Moutesellim les deux blocs rectangulaires (0m,47 × 0m,40) dressés dans l'axe d'une grande salle de 9m,15 × 4 m. et respectivement hauts de 2m,20 et 2m,13, sont de simples supports. M. Schumacher, *Mitt. u. N. DPV*, 1904, p. 48 et s., hésite entre cette définition et celle de bétyles.

2) Sellin, *ibid.*, p. 18 et s., fig. 10 ; p. 104-105.

3) Hogarth, *BSA*, VI, p. 76 et s., pl. VI, en signale des exemples non seulement en Crète, mais aussi dans l'île de Milo à Phylacopi.

le relief de la Porte aux lions de Mycènes, la colonne dressée entre les deux lions serait une représentation aniconique de la divinité[1]. Le raisonnement de M. Salomon Reinach est, en effet, séduisant. Il observe que, dans des variantes, les lions se dressent de part et d'autre d'une déesse et il en conclut que la colonne et la déesse sont interchangeables, ou, pour mieux rendre sa pensée, que la colonne est une représentation aniconique à laquelle les progrès de l'anthropomorphisme ont substitué la figure humaine. La colonne a certainement joué le rôle de représentation aniconique ; mais les exemples certains sont rares et il y a lieu d'étudier soigneusement chaque cas particulier. Pour la Porte aux lions cette explication ne s'impose pas, car, à bien considérer, ce n'est pas à la colonne que se substitue la représentation humaine, mais plutôt à l'autel sur lequel s'appuient les lions[2]. C'est l'autel qui signale la présence de la divinité puisque dans un cas (fig. 1) l'autel contient le bétyle. Une autre fois, les lions posent leurs pattes de devant sur la déesse (fig. 2) comme ils les posaient sur l'autel. La substitution de la déesse à l'autel est plus admissible que la substitution à une colonne dont la fonction religieuse systématique, dans le milieu mycénien, reste douteuse.

Certainement — et c'est à M. S. Reinach qu'on doit de l'avoir reconnu, — une représentation comme celle de la Porte aux lions est essentiellement religieuse. La divinité est représentée par ses animaux-attributs, par l'autel qui lui est consacré ; elle apparaît comme la gardienne du palais. La colonne surmontée d'un bout d'architrave sur lequel appuient les extrémités de quatre solives qui, elles-mêmes, soutiennent le plancher de la terrasse, offre un choix logique d'élé-

1) S. Reinach, *Chroniques d'Orient*, II, p. 153 et 545 ; *L'Anthropologie*, 1902, p. 22. Karo, *Archiv für Religionswiss.*, 1904, p. 142 accepte pour la colonne la valeur de symbole divin.

2) Sur le relief de la Porte aux lions il y a deux autels ; d'autres représentations n'en portent qu'un.

ments essentiels pour figurer le palais[1]. Parfois, les lions sont attachés à la colonne.

Nous avons dit un peu rapidement que, jusqu'ici, rien n'établissait, dans le monde mycénien, la valeur religieuse de la colonne comme équivalent aniconique de la divinité. On nous objectera les exemples cités par M. Evans. Il nous faut donc les examiner. On reconnaîtra qu'ils se réduisent à quelques exemples douteux qui n'autorisent pas, en tout cas, la généralisation tentée.

Tout d'abord, il faut éliminer la série des représentations où le savant explorateur voit des colonnes là où les artistes mycéniens ont peint une décoration florale. Le décor emprunté au vase de Haliki ferait illusion[2] si on ne le retrouvait sur une foule de vases mycéniens. Il n'y a là ni colonne, ni même un arbre, mais un élément floral souvent couché le long de la panse[3].

L'interprétation des bractées d'or de Mycènes dont le motif est apparu sur une fresque de Knosse (fig. 3) et où l'on voit des cornes de consécration au pied des colonnes, est encore vacillante. Il est établi, toutefois, que les bractées et la fresque représentent un même type de monuments : toute explication de l'une doit être valable pour les autres. M. Evans y reconnaît des autels bétyliques, les colonnes jouant le rôle de bétyle. Il s'appuie sur ce que la fresque de Knosse montre un édifice relativement exigu si l'on en juge par l'échelle des personnages peints à côté. L'argument est de peu de poids, étant donné les libertés prises par les artistes mycéniens[4]. En réalité, l'édifice serait trop grand

1) On trouvera dans Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art.*, t. VI, p. 800 et s., d'accord avec Adler et H. Brunn, une bonne définition de la colonne; mais ces savants n'ont pas reconnu le caractère religieux de l'ensemble.

2) Evans, *MTPC*, fig. 23 et p. 42 : « The central object here seems to be a somewhat conventionalised rendering of a volute column, above which is a kind of triple halo, which may be compared with the radiate emanations of the Cypriote pillars ».

3) Citons au hasard, Furtwaengler et Loeschke, *Myken. Vasen*, pl. IX, 53; pl. XX, 142; cf. pl. XIII, 81.

4) Noack, *Homerische Paläste*, p. 82, l'a déjà reconnu.

pour un autel et trop petit pour un temple ou un palais. M. Evans tire parti des triples représentations de la divinité si répandues dans diverses religions. La question de principe n'est pas en cause, mais son application ne nous paraît pas heureuse : les bractées de Mycènes comptent bien trois colonnes, mais la fresque de Knosse en porte quatre. Cela doit nous mettre en garde contre une explication symboliste aussi hasardée.

Nous écartons donc l'hypothèse de l'autel bétylique. Les plaques d'or de Mycènes et la fresque de Knosse reproduisent plus ou moins schématiquement, avec plus ou moins de variantes, un édifice ou un type d'édifices mycéniens. Est-ce un sanctuaire, un temple déterminé? M. Noack n'est pas éloigné d'y reconnaître l'antique labyrinthe, non le palais de Knosse, mais un temple qui aurait échappé jusqu'ici aux recherches de M. Evans[1]. Pour répondre à la question, il faut interpréter l'architecture de la fresque.

M. Zahn a préconisé une explication par projections et rabattements ; mais cette théorie ne donne pas de résultats acceptables, même avec la modification de M. Noack[2]. Ce dernier n'y insiste d'ailleurs pas. La différence de teinte des trois panneaux de la fresque et la différence manifeste de niveau de la partie centrale conduisent M. Noack à l'hypothèse d'un sanctuaire composé de trois *cella* dont l'une surélevée[3].

Nous ferons aussitôt une réserve en ce qui concerne le terme de sanctuaire qui entraîne celui de *cella* : il est inutile de préjuger la solution en qualifiant de sanctuaire l'édifice que reproduit la fresque de Knosse. Il doit suffire de le comparer avec les monuments crétois récemment mis au jour.

M. Noack a très heureusement signalé les caractères qui

1) Noack, *l. c.*, p. 85.

2) Le plan présenté dans Noack, *l. c.*, p. 80 ne pourrait être construit : il faudrait soit fermer les deux baies par des murs percés de portes, soit transporter les colonnes sur le front. Dans les deux cas nous n'obtenons plus la représentation de la fresque.

3) Noack, *l. c.*, p. 81.

distinguent l'architecture crétoise ou minoenne de l'architecture mycénienne continentale. Celle-ci, en particulier, ménage un nombre impair d'ouvertures dans le petit côté des salles ; celle-là un nombre pair dans le grand côté. De l'étude si bien conduite de M. Noack se dégage une conclusion qui, à la vérité, n'est pas celle que ce savant a formulée. Nous pensons que l'architecture minoenne tient ses particularités de vieilles traditions égéennes déjà caractérisées dans la

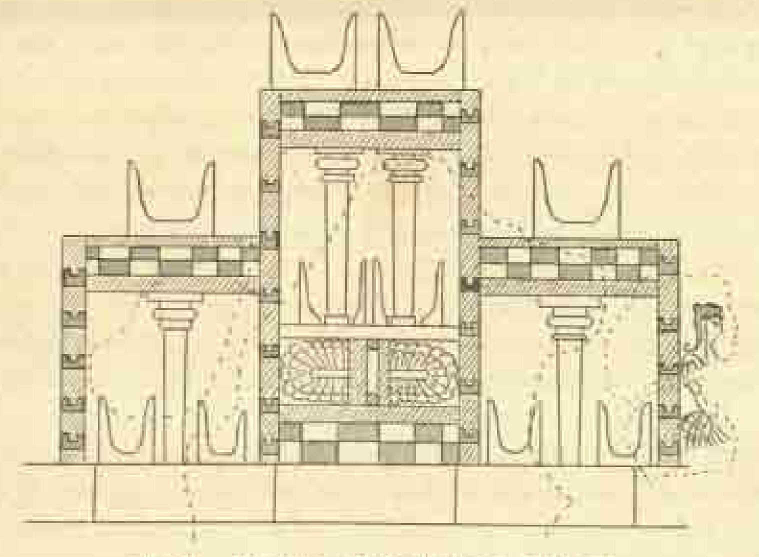


Fig. 3. — Fresque restaurée du palais de Knosse.

seconde ville de Troie[1] et nullement des influences égyptiennes : la division du front par le milieu est ignorée des constructeurs de la vallée du Nil[2]. La colonne ou le pilier

1) Nous avons développé ce point dans notre étude, *La Troie homérique et les récentes découvertes en Crète*, in *Revue de l'École d'Anthropologie*, février 1905.

2) Noack, *l. c.*, p. 34 et s., à la suite d'Evans, *BSA*, VII, p. 24, remarque que les grandes salles crétoises ne conservent pas trace d'un foyer, d'où il lui paraît que le plan en est emprunté à une architecture méridionale, en l'espèce à l'Égypte. Il suffit de comparer le plan des palais crétois pour être frappé de la différence absolue avec les plans égyptiens ; les façades des maisons crétoises dessinées sur des plaques de faïence n'ont aucun rapport avec les maisons égyptiennes dont l'entrée est toujours surmontée de la gorge ; la

dressé au milieu des baies est une survivance de la primitive architecture en bois. Disposant de longues solives, on en corrige la flexibilité en les soutenant au milieu. Ainsi s'explique la rencontre avec l'architecture lycienne sans qu'il soit besoin de supposer un échange entre les deux civilisations.

Si les architectes minoens affectionnent un nombre pair d'ouvertures sur le long côté des salles, ils ne s'interdisent pas l'usage de deux colonnes entre deux murs, c'est-à-dire un nombre impair d'entrecolonnements. Il suffira de citer le *hall aux bipennes*, le *mégaron de la reine* et la pièce principale de la villa royale à Knosse, le *mégaron* des femmes et celui des hommes à Phaestos. Nul doute que le panneau central de la fresque de Knosse ne représente ce type si fréquent d'une salle avec deux colonnes dans la largeur. Restent à expliquer les panneaux latéraux. Peut-on admettre trois salles contiguës ? Ce serait aller à l'encontre de tous les plans crétois connus. Les grandes salles ne sont flanquées de pièces adjacentes que sur un côté, les autres côtés restant libres pour permettre l'accès par des couloirs et des escaliers. La fresque de Knosse (fig. 3) peut donc s'interpréter comme représentant une grande salle à deux colonnes dans la largeur, flanquée d'un côté d'une pièce adjacente et de l'autre d'un escalier ou couloir d'accès. A Knosse, une colonne se dresse au milieu de l'escalier conduisant directement de la cour intérieure à la grande salle au-dessus des magasins. On peut même supposer que le peintre a figuré sur chaque côté un escalier d'accès. L'artiste aura, pour balancer son dessin, donné même largeur aux trois parties de la construction : il saute aux yeux que les deux colonnes de la partie centrale doivent correspondre à une plus grande largeur. Le décor inférieur qui comble le vide laissé par la différence de niveau, doit être emprunté aux éléments déco-

colonne mycénienne n'est pas d'origine égyptienne. Les rapports avec l'Égypte ont, par contre, influé sur la technique d'autres arts comme la peinture qu'ignoraient sans doute les ancêtres des Minoens ; mais la peinture elle-même s'est développée sous une forme qui n'a rien d'égyptien.

ratifs de la partie basse du mur. Le même décor court à Tirynthe au bas des murs du mégaron.

Nous n'avons pas encore fait intervenir les cornes de consécration figurées sur la fresque de Knosse aussi bien que sur les bractées de Mycènes. M. Evans a établi que c'étaient des objets du culte et, si le rapprochement avec les cornes de l'autel biblique est aventuré, le terme de « cornes de consécration » est heureusement choisi et répond bien à la fonction. Elles constituent probablement ce qu'on pourrait appeler un symbole divin du second degré. Tandis que la bipenne, qui lui est fréquemment associée, représente la divinité dont elle est l'attribut, l'ustensile en double corne représente le taureau animal-attribut du dieu. Les cornes de consécration représentées sur les édifices peuvent s'expliquer, comme les bipennes gravées sur les piliers du palais de Knosse, par les rites de construction. Ces édifices ne sont pas à proprement parler des sanctuaires. Ceux-ci, à l'époque mycénienne, consistent en des enclos à ciel ouvert ou de petites chapelles cachées dans un recoin de la construction. Mais on ne distinguait probablement pas entre fonctions civiles et fonctions religieuses des chefs. Les palais de Knosse et de Phaestos, particulièrement les grandes salles où les cérémonies devaient affecter un caractère religieux, étaient certainement consacrés à la divinité sans être spécialisés comme temples. Toutefois, le temple grec devait logiquement sortir du mégaron mycénien. Le caractère sacré du palais et des divers édifices explique les bipennes et autres signes gravés sur les murs, sur les principaux piliers. Il explique également les cornes de consécration que les peintres et graveurs multiplient sur ces édifices souvent schématiquement dessinés, pour rappeler certaines cérémonies religieuses. Nous croyons volontiers avec M. Karo que la fresque de Knosse (fig. 3) devait porter des cornes de consécration non seulement sur le plancher, mais encore sur les terrasses tout comme les bractées de Mycènes[1] et c'est ainsi que nous la présentons.

1) Karo, *l. c.*, p. 136.

Les bractées ne sont donc pas des images d'autels bétyliques, mais un schéma de la demeure du chef, et leur présence dans les tombes de l'acropole de Mycènes s'interprète aisément : elles jouent le rôle des habitations peintes dans les tombes égyptiennes ou étrusques ; elles assurent au mort une demeure digne de lui. On remarquera qu'il est fort possible que ces bractées aient été importées de Crète à Mycènes et ainsi s'expliquerait la concordance avec la fresque de Knosse.

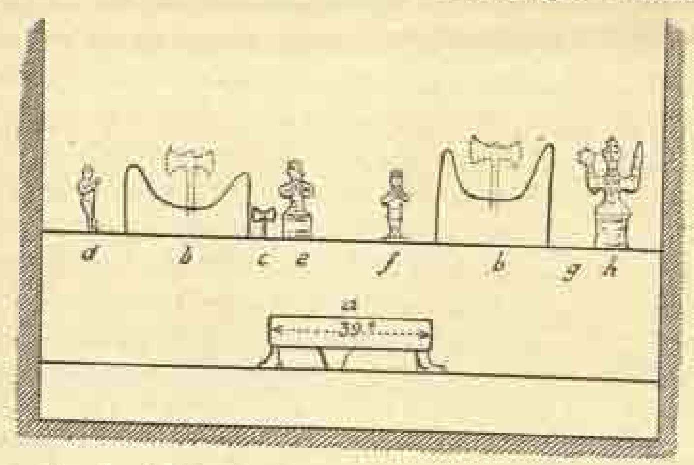


Fig. 4. — Mobilier de la petite chapelle du palais de Knosse.

Sur nombre de pierres gravées, nous l'avons dit, on voit des édifices schématiquement représentés avec des cornes de consécration. Les artistes mycéniens, particulièrement les graveurs, ont fait fi des proportions : ils donnent à peu près la même hauteur à un homme et à un édifice de plusieurs étages placé sur le même plan.

Sur deux anneaux d'or de Mycènes[1] l'édifice figuré, si on lui appliquait l'échelle des personnages, ne pourrait être qu'un autel. N'est-ce point tout simplement une représentation schématique — comme sur les bractées mentionnées plus haut, — d'une construction du type crétois avec colonne

1) Evans, *MTPC*, p. 91-92, fig. 63 et 64.

médiane ? Ces petits monuments sont d'une interprétation délicate ; mais leur rapport avec les bractées de Mycènes est en général admis ; c'est dire qu'ils sont du type de la fresque de Knosse.

Les fouilles de Knosse et de Gournia nous ont fait connaître le mobilier religieux crétois à l'époque mycénienne. Dans des enclos, les arbres sacrés ou les bétyles étaient l'objet du culte populaire ; dans les chapelles (fig. 4 et 5) on a recueilli encore en place des bipennes, des cornes de consécration, des plateaux à trois pieds, des vases divers, des idoles et, semble-t-il,

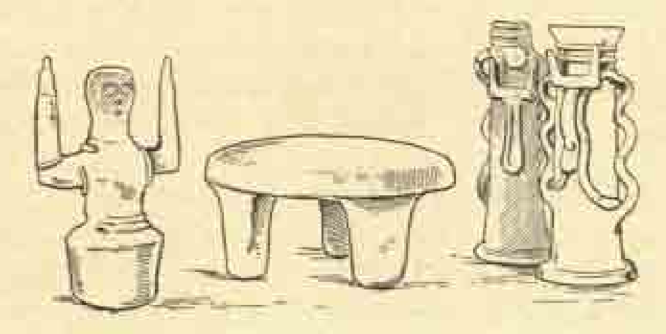


Fig. 5. — Principaux objets du sanctuaire de Gournia en Crète.

des terres cuites représentant des fidèles ; mais jamais une colonne et cela constitue une vérification de ce qui précède. Les trois petites colonnes surmontées de colombes trouvées par M. Evans au niveau de l'ancien palais de Knosse peuvent-elles être considérées comme un symbole divin ? Nous n'en voyons pas la raison après ce que nous avons dit sur la fresque de Knosse et les bractées de Mycènes. D'autre part, la représentation tripartite du dieu à la bipenne et de la déesse ne nous paraît établie.

III. — Gestes rituels.

Il ne suffit pas pour interpréter les scènes religieuses de connaître la signification des objets du culte ; il faut pouvoir

établir la qualité des personnages. Les gestes rituels doivent nous y aider. L'art minoen est assez développé pour que l'artiste ait su exprimer ce qu'il voulait[1].

Le geste d'adoration est bien connu : l'adorant élève une main à la hauteur du front comme s'il cherchait à se protéger les yeux de la lumière du soleil pour regarder au loin.

On peut définir le geste correspondant de la divinité : le geste de bénédiction. Le dieu ou la déesse lèvent les deux mains ; les bras sont horizontaux, les avant-bras verticaux. C'est l'attitude de la déesse dans les petits sanctuaires de Knosse[2] (fig. 4) et de Gournia (fig. 5)[3] confirmée par les répliques de Prinia[4] ; c'est le geste qu'on retrouve sur une gemme de Mycènes où la déesse se dresse entre un lion et une lionne[5]. Peut-être ce geste caractérise-t-il le dieu sur un sarcophage peint de Milato en Crète[6]. Le geste de bénédiction conserve sa valeur à l'époque géométrique. Par exemple, sur un pithos de Béotie on voit Rhéa entre deux lions, des pampres lui sortant de la tête, lever les bras[7].

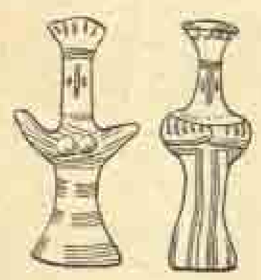


Fig. 6. — Idoles. Tirynthe.

1) M. Salomon Reinach, *La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines* (1896), p. 73 et s., a refusé toute valeur aux gestes dans les civilisations primitives.

2) Evans, *BSA*, VIII, p. 98, voit dans la base cylindrique, « like a survival from the columnar form of the earlier baetylic stones ». Si ce n'est pas un simple artifice de potier, il faut plutôt y reconnaître la conception qui s'est maintenue dans les représentations à mi-corps de Gaea sortant de terre.

3) Miss Boyd, *Gournia* dans *University of Pensylvania, Transact. of Archaeol.*, I, p. 41.

4) Wide, *Mykenische Götterbilder und Idole, Athen. Mitteil.*, 1901, p. 247-257, pl. XII.

5) Evans, *MTPC*, p. 66, fig. 44.

6) Evans, *MTPC*, p. 76, fig. 50.

7) Milani, *Studi e Materiali di archeologia*, I, p. 8, fig. 8 pense que la déesse accouche. Wolters avait déjà proposé d'y reconnaître une Artémis Ilithya, sur quoi M. Salomon Reinach, *Chroniques d'Orient*, II, p. 230 observe : « J'y vois tout simplement une divinité faisant le geste de la bénédiction ». Il faut,

Ainsi s'expliquent les idoles montées sur un mince et long cylindre qui esquissent le même geste de leurs bras atrophiés (fig. 6).

L'intérêt de ce geste de bénédiction est de préciser la valeur de certains êtres composites. Sont-ce tout simplement des produits de l'imagination des artistes mycéniens ou doit-on leur attribuer un caractère divin? Sont-ce des acolytes, des servants de la divinité ou, tout en restant au second rang, certains étaient-ils l'objet d'un culte?

M. Karo, dans son judicieux article sur les cultes mycéniens, conclut que toutes les divinités ont des formes purement humaines. Les êtres monstrueux, à tête d'animal sur corps humain, à bras et à jambes d'animal avec tête ou buste humain, ne sont pas des dieux mais des démons, des serviteurs de la divinité. Le dieu et la déesse qui domptent des lions, subjuguent également des démons au corps de lion[1]. En somme, M. Karo maintient la position des archéologues classiques que M. Georges Perrot fixait, bien avant les fouilles de Crète, en étudiant les intailles mycéniennes: « Ces monstres ne tiennent qu'une assez petite place dans le répertoire des artistes qui ont gravé ces intailles, et rien d'ailleurs ne les caractérise comme de véritables dieux[2] ».

Cette distinction est artificielle et trop absolue. Le grand nombre d'empreintes sur argile connues aujourd'hui atteste que les Minoens devaient connaître toute la gamme des

cependant, expliquer les enfants figurés de part et d'autre de la déesse. Quel que soit son nom, c'est une déesse-terre et l'on sait que la Terre-mère passait pour enfanter les humains, puis pour les nourrir. Gaea est ainsi fréquemment représentée entourée d'enfants.

1) Karo, *l. c.*, p. 153-154. A cette thèse défavorable aux survivances totémiques, M. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1904, p. 290, répond: « Cela est possible, d'autant plus que la période minoenne, étant celle du triomphe de l'anthropomorphisme dans la religion ne pouvait laisser qu'une place subordonnée aux types intermédiaires entre l'anthropomorphisme et la zoolâtrie. » Nous reviendrons plus loin sur la question très délicate du progrès de l'anthropomorphisme.

2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art.*, VII, p. 23.

représentations religieuses depuis l'acolyte de la divinité — et même, depuis l'acolyte de l'homme, — jusqu'au type anthropomorphe pur, sans qu'il fût possible d'établir une démarcation entre divinités et démons. Dans l'Islâm, les *djinn* qui correspondent aux démons mycéniens, ne sont pas des divinités au sens absolu du terme, puisqu' « il n'y a d'autre dieu qu'Allâh » ; mais il n'en allait pas de même dans le paganisme syrien où, dans les dédicaces, nous voyons l'épithète de *gennaios* portée par les plus grands dieux locaux[1]. Le plus souvent la figure des djinn est imprécise et changeante. Les intailles et les empreintes sur argile, découvertes en Crète, attestent également les multiples formes des

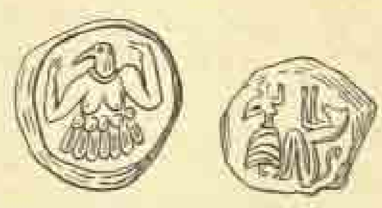


Fig. 7. — Empreintes de Zakro (Crète).

démons mycéniens. Le caractère non seulement sacré mais divin de certains d'entre eux est mis en évidence par le geste de bénédiction. Tel est le cas de la dame-oiseau (fig. 7) des empreintes de Zakro[2]. On voudrait surtout pouvoir déterminer la nature du légendaire Minotaure. Or, sur une empreinte de Knosse[3], le Minotaure assis fait le geste de bénédiction. Une empreinte de Zakro (fig. 7) est encore plus explicite. Le même monstre, assis non plus sur un siège mais par terre, lève les bras tandis que, devant lui, une femme debout fait le geste d'adoration[4]. On ne saurait donc douter qu'une entité

1) Cf. *Revue Archéologique*, 1904, II, p. 229 et s.

2) Hogarth, *Journal of Hellenic Studies*, 1902, pl. VI, 23. Même geste sur l'empreinte n° 92 à tête de cerf.

3) Evans, *BSA*, VII, p. 28, et S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1904, p. 272, fig. 21. Même pose sur une empreinte de Haghia Triada, *Monumenti antichi dei Lincei*, XIII, p. 39, fig. 32, n° 27.

4) Hogarth, *l. c.*, n° 5. M. Hogarth intervertit les rôles en reconnaissant une déesse dans la femme debout.

divine, correspondant au type du Minotaure, était l'objet d'un culte dans la Grèce minoenne.

En dehors du geste d'adoration et du geste de bénédiction, on peut noter encore un geste rituel qui a été défini comme un geste de fécondité : les deux mains sont ramenées sur la poitrine. Jusqu'ici, on admettait que toutes les figurines dans cette attitude étaient des idoles comme dans notre figure 6. La découverte de terres cuites peintes à Petsofa[1], dans l'est de la Crète, près Palaeokastro, prouve que ce geste était également attribué aux figurines votives, même aux hommes. Il faudra tenir compte que cette attitude n'est réservée ni à la divinité, ni au sexe féminin.

IV. — Prétendu culte de la croix en Crète.

Nous avons mentionné plus haut les idoles d'une déesse levant les bras, idoles trouvées en place dans de petites chapelles à Knosse et à Gournia. Elles diffèrent par un détail : la figurine de Knosse (fig. 4) porte une colombe sur la tête tandis que celle de Gournia (fig. 5) a le corps enlacé d'un serpent. Les terres cuites de Prinia sont de ce dernier type. Accompagnant ces idoles, on a trouvé à Gournia et à Prinia de curieux vases autour desquels rampent des serpents. A Gournia (fig. 5) ces vases portent des cornes de consécration. Faut-il les définir avec M. Wide comme des représentations aniconiques de la divinité? Nous sommes plutôt en présence d'objets du culte ; les cornes de consécration semblent l'indiquer. On s'appuie, il est vrai, sur le progrès de l'anthropomorphisme qui d'une déesse-serpent aurait conduit à une déesse aux serpents. Mais ce progrès — valeur artistique mise à part, — ne ressort aucunement des découvertes récentes en Crète, bien que ces découvertes nous permettent de suivre

1) Myres, *BSA*, IX, p. 356-387, pl. 7-13.

les transformations des représentations religieuses pendant deux millénaires.

Les cultes minoens, la forme primitive des idoles en témoigne, remontent jusqu'au néolithique. De la fin du néolithique jusqu'à l'époque romaine, il n'y a pas eu chez les peuples minoen, mycénien et grec une transformation essentielle des représentations religieuses[1]. Il n'y a surtout pas eu, au point de vue purement religieux, progrès de l'anthropomorphisme. La Terre, puisque la grande déesse minoenne n'est que le prototype de Rhéa, a sans doute été toujours conçue comme une femme; mais cela n'empêchait pas d'en reconnaître les manifestations dans certains animaux, particulièrement le serpent. Il ne faut pas s'y tromper : le bétyle, l'arbre ou l'animal ne sont point le dieu, ils l'incorporent seulement, ils le manifestent; mais le dieu peut tout aussi bien se manifester sous l'aspect humain. L'anthropomorphisme, en religion, est une notion primitive et non pas le produit d'une évolution tardive qui, en Crète, se serait produite à l'époque minoenne. Certes, les conceptions primitives se sont affinées et l'art, à l'époque classique, a noté cette transformation des idées. Mais, d'une part, cette transformation ne fut jamais complète et, d'autre part, elle ne constituait pas une invention.

Nous hésitons à admettre avec M. Evans et M. Karo que le culte minoen était dépourvu d'idoles[2], puisque ces idoles figurent parmi les objets du culte dans les chapelles de Knosse et de Gournia. La grossièreté de fabrication conserve un type très ancien.

C'est certainement l'idole au serpent de Gournia qui a en-

1) Karo, *l. c.*, p. 156 conclut également : « le culte a peu changé depuis le commencement jusqu'à la fin de l'époque achéenne au moins pendant un millénaire ».

2) Evans, *MTPC*, p. 27; Karo, *l. c.*, p. 142 et p. 155 : « Der altachäische Kult war bildlos ». Il est vrai qu'aux époques suivantes le nombre des idoles paraît s'accroître; mais il ne s'agit pas d'établir une statistique, il suffit de constater que ces idoles ne faisaient pas défaut dans le culte dès la plus haute époque minoenne.

traîné M. Evans à désigner une curieuse figurine en faïence de Knosse sous le nom de « déesse aux serpents »[1]. Cette surprenante statuette mesure 34 centimètres de haut. La coiffure élevée est formée d'une bande d'étoffe pourpre à bordure blanche, enroulée et formant haute tiare. Le vêtement très riche consiste en une jaquette brodée, lacée par devant, et une jupe avec tablier devant et derrière. Les chairs sont teintes en blanc laiteux ; la poitrine, assez forte, paraît presque entièrement nue. Autour de la déesse s'enroulent trois serpents au corps verdâtre pointillé de rouge brun. Les bras sont tendus en avant : dans la main droite se dresse la tête du serpent dont la queue est tenue dans la main gauche.

Cette figurine, une autre d'un type voisin et brandissant des serpents[2], les restes d'une troisième, plusieurs avant-bras, des ceintures et des robes également en faïence, ont été découverts en 1903 dans un réceptable de pierre ménagé sous le sol d'une petite pièce dans la région ouest du palais de Knosse[3]. Ce réceptacle inviolé a livré encore une série de vases, une croix de marbre à branches égales, de petits récipients dits vases à libation, de nombreuses coquilles marines peintes, des débris de cornes de cerf, une inscription sur tablette, des empreintes de cachets en argile et des clous de bronze qui attestent que tous ces objets étaient enfermés dans un coffret en bois.

Eu égard au grand nombre de bipennes gravées sur les murs, M. Evans suppose que le quartier sud-ouest du palais de Knosse était affecté aux cérémonies religieuses. Il en conclut que les objets énumérés ci-dessus appartenaient au mobilier religieux. La première figurine représenterait la même déesse aux serpents que l'idole de Gournia ; la seconde serait une acolyte ; les robes et les ceintures, des ceintures et des robes votives ; les vases à libation et les restes de cornes de

1) Publiée dans Evans, *BSA*, IX, p. 74 et s., reproduite dans S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1904, p. 274 et fig. 23 ; *Gazette des Beaux-Arts*, juillet 1904.
2) Cf. *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1905, p. 53, fig. 25.
3) Evans, *BSA*, IX, p. 38 et s.

cerf témoigneraient des sacrifices accomplis; enfin la croix de marbre est supposée le centre d'un culte dont M. Evans reconstitue une scène qui, à dire vrai, donne l'impression de quelque messe noire. Le modernisme assez surprenant de la civilisation crétoise est ici certainement outré.

Si l'on admet un culte de la croix dans la Crète minoenne, il suffit d'en rapprocher le *svastika*, puis le *tau* prophylactique d'Ezéchiel pour conjecturer que le culte chrétien de la croix a été importé en Palestine par les Philistins venus de Crète[1].

Toutes ces déductions reposent sur une hypothèse, à savoir que le réceptacle découvert en 1903 est un dépôt d'objets religieux. Or, rien n'est moins justifié. Le quartier sud-ouest du palais de Knosse n'est nullement un temple. Au rez-de-chaussée s'étalent les magasins à provisions, au-dessus une grande salle civile, un mégaron. Si les murs portent des bipennes gravées, il n'y a rien là que de commun à tout le palais : ce signe sacré ne manque dans aucune pièce, ce qui nous autorise à proposer d'y reconnaître la marque des rites de construction. Au surplus, n'est-il pas étrange que, parmi les multiples objets du réceptacle, il ne s'en rencontre pas un dont le caractère sacré soit certain : pas une double hache, pas une seule paire de cornes de consécration! Le nom de coupes à libation donné à quelques écuelles est arbitraire et, comme restes d'un sacrifice, nous attendrions des ossements calcinés plutôt que des cornes de cerf.

Les figurines en faïence sont en plusieurs pièces. M. Evans a noté que les avant-bras sont fixés au corps par le moyen de petites attaches circulaires[2]. Il est donc probable que les prétendues robes votives ne sont que des poupées démontées auxquelles appartiennent les avant-bras trouvés

1) Evans, *BSA*, IX, p. 88 et s. M. Salomon Reinach, *L'Anthropologie*, 1904, p. 276-279, a exposé l'état de la question sans vouloir se prononcer.

2) Evans, *BSA*, IX, p. 79.

dans le même réceptable. Les deux exemplaires reproduits par M. Evans sont en deux pièces posées l'une sur l'autre. Le savant explorateur signale que ces deux parties sont traversées par une cavité où pénétrait un lien servant à les suspendre. N'était-ce pas plutôt un système destiné à assujettir les diverses pièces?

Nous ne voyons pas en quoi la « déesse aux serpents » se distingue des autres figurines qualifiées d'acolytes. Le rapprochement avec l'idole de Gournia ne paraît pas fondé. La rudesse, la grossièreté de facture, legs de l'époque antérieure, sont la caractéristique obligée, parce que rituelle, des idoles crétoises. On ne peut hésiter à en écarter la magicienne ou charmeuse de serpents du palais de Knosse qui est traitée avec une précision minutieuse et l'art le plus délicat.

C'est donc bien gratuitement que l'on suppose, à une haute époque en Crète, un culte de la croix. La petite croix de marbre, haute de 30 centimètres, mince et plate, peut avoir servi à décorer le coffret en bois dont il ne reste plus que les clous en bronze. Ce coffret contenait sans doute la plupart des objets trouvés dans le réceptacle, objets qui ne trahissent à aucun degré le caractère religieux et doivent être classés avec les figurines en ivoire[1] dans la catégorie des jouets.

Naturellement, cette solution n'empêche pas le signe de la croix de remplir son rôle dans l'écriture crétoise, d'être tracé dans certain cercle représentant le soleil ; elle n'exclut pas, à la rigueur, une valeur plus ou moins symbolique. Nous avons simplement cherché à montrer que la croix découverte à Knosse n'était pas l'objet d'un culte.

1) Personne n'a songé à reconnaître des idoles ou des figures votives dans les figurines en ivoire découvertes à Knosse. Le « nœud votif » publié dans Evans, *BSA*, IX, p. 8, fig. 4, n'est probablement qu'un élément du costume d'une statuette de femme suivant la mode « Watteau » révélée par une fresque, Evans, *BSA*, VII, p. 56. Le caractère votif de ce nœud ne paraît pas justifié.

V. — Origine égéenne des Philistins. Influence des cultes mycéniens en Syrie.

Quand on ne connaissait en fait d'antiquités crétoises que les boucliers votifs de la grotte de l'Ida, on pouvait supposer une forte action de la Phénicie sur le développement de la civilisation mycénienne. Les découvertes postérieures ont montré que c'était une erreur. Après MM. Milchhoefer et S. Reinach, M. Evans a rejeté l'influence phénicienne et l'on peut dire que cette discussion, dans laquelle on a dépensé de part et d'autre tant de science et de talent, est définitivement close. Mais on tomberait dans une erreur pareille en renversant les termes de la proposition et en cherchant à expliquer certaines analogies des cultes phénicien et syrien comme une importation crétoise.

Il ne faut pas abuser des répercussions possibles de l'installation des Philistins dans le sud de la Syrie. Depuis longtemps on admet que ce peuple, reconnu par Champollion dans les textes égyptiens sous le nom de *Pourousati* ou *Poulousati*, était originaire des îles ou des côtes de la mer Égée. Même, on a identifié avec la Crète l'île de Kaphtor que la Bible signale comme patrie des Philistins[1]. Il est aujourd'hui

1) *Gen.*, x, 14 et *I Chr.*, i, 12 (en reportant la mention des Kaphtorim avant la glose qui vise certainement les Philistins); *Deut.*, ii, 23; *Amos*, ix, 7; *Jérémie* xlvii, 4. Renan dans son *Histoire générale des langues sémitiques*, puis dans son *Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 24-33 tenait le rapprochement du nom des Philistins avec celui des Pélasges pour très douteux; par contre, il regardait l'origine crétoise des Philistins comme presque certaine. Leur langue serait un dialecte gréco-latin qui aurait laissé des traces en hébreu. Il eût été intéressant de voir discuter ce point par M. Conway dans son article *The pre-Hellenic inscriptions of Praesos*, BSA, VIII, p. 125 et s., car certains rapprochements de Renan méritent considération, ainsi *pilégech* = *pellex*. L'enquête devrait porter encore sur les noms propres : Akis, roi de Gath au temps de David (*I Sam.*, xxi, 10 et s.; *I Rois*, ii, 39 et s.), Pikol (*Gen.*, xxi, 22; xxvi, 26), Ma'ok (*I Sam.*, xxvii, 2), Ittai (*II Sam.*, xv, 19 etc.), Goliath (*I Sam.*, xvii); enfin, sur le titre *seranim* des princes philistins déjà rapproché de τύραννος. D'autre part, la mention d'un interprète égyptien pour les pays de Canaan

certain que le terme égyptien *Keftiou* désignait primitivement une région méditerranéenne dont la Crète était le principal centre[1]. C'est donc la série d'équivalences Keftiou = Kaphtor = Crète qu'il faudrait expliquer, ce qui n'a pas été fait.

On ne saurait trancher la question de l'origine des Philistins dont le nom n'a pas survécu en dehors de la Palestine par des identifications hâtives ou en faisant violence aux textes bibliques. Le pays de Kaphtor n'est pas identifié. A côté des Philistins, parmi les populations installées en Philistie, la Bible mentionne des Crétois et des Pheléti. On a imaginé que ce dernier terme était une forme contractée de *Phelichtim*. C'est y mettre déjà de la complaisance. Puis, dans les passages qui portent « les Pheléti et les Kréti », on a lu « les Pheléti-Kréti. » D'où la conclusion que les Philistins étaient des Crétois. Il n'est pas de difficulté qui puisse résister à pareille méthode.

La Bible distingue expressément les Philistins, les Crétois et les Pheléti. Ce dernier terme ne saurait s'identifier à celui de *Phelichtim*, car il constitue un ethnique régulièrement formé sur un thème *ph-l-t*, comme Kréti sur le thème *k-r-t*. Les Crétois se cantonnèrent dans le sud de la Philistie, aux environs de Gaza, puisque cette région est connue sous le nom de *négéb ha-Kréti*[2]. On signale plus tard à Gaza le culte de Zeus Krétagénès.

Il semble donc que les Égéens qui, lors des mouvements des « peuples de la mer » contre l'Égypte, s'installèrent en

et de Philistie sous la XXIIe dynastie (Chassinat, *Bulletin de l'Institut français d'arch. au Caire*, I (1901), p. 98-100), semble établir que, dès cette époque, on parlait officiellement la même langue cananéenne dans ces deux contrées.

1) On verra dans Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, II, p. 121 n. 1, l'indécision des égyptologues avant les découvertes de Crète. M. Hall, *BSA*, VIII, p. 175, croit que Keftiou désignait primitivement les côtes entre la Crète et Chypre, peut-être même la Crète plus spécialement. Aujourd'hui, M. W. Max-Müller, *Mitt. der Vorderasiatische Gesellschaft*, 1904, 2, p. 14-15, incline à identifier les Keftiou avec les peuples égéens et particulièrement avec les Crétois.

2) *I Sam.*, XXX, 14.

Palestine, appartenaient à diverses tribus : au premier rang les Poulousati ou Philistins qui donnèrent leur nom au pays, puis des Crétois et des Pheléti[1]. L'origine de ces derniers, tout comme celle des Poulousati, reste indéterminée ; jusqu'ici, la qualification d'Égéens leur est seule applicable.

On conçoit combien il serait précieux que l'archéologie pût apporter un complément d'information. Les fouilles méthodiques pratiquées avec persévérance par la *Palestine Exploration Fund* fourniront-elles un jour des résultats décisifs ? Jusqu'à présent, elles n'ont intéressé que le territoire intermédiaire entre le pays des Philistins et la tribu de Juda[2]. Cette zone ne s'est pas signalée par des installations importantes ; les tells ont surtout livré des vestiges de postes fortifiés. De plus, toute cette antiquité est émiettée, profondément ruinée et bouleversée. Et cependant, en dépit de ces circonstances défavorables, les fouilles n'ont pas été sans intérêt au point de vue qui nous occupe. Nous allons essayer de le montrer.

Dans cette région qui fit partie du domaine philistin, on a toujours rencontré à un certain niveau de la poterie mycénienne ; quelques fragments ont livré des caractères d'écriture égéenne. A côté de cette céramique importée, on trouve une céramique locale qui en copie les formes et le décor.

Le classement de la céramique palestinienne, mise au jour dans ces fouilles, est bien établi. En commençant par la couche la plus ancienne, on compte : 1° Une période antérieure

1) On a cru à tort relever la mention des Cariens. Le terme *ha-kari* se présente trois fois. Dans *II Rois*, xi, 4 et 19, il faut l'expliquer comme appellatif et non comme un ethnique. Dans *II Samuel*, xx, 23, il faut lire avec le *keri* : *hakréti* d'après *II Sam.*, viii, 18.

2) Les fouilles de Tell el-Hesi (Lakich) sont exposées dans Flinders Petrie, *Tell el-Hesy* et F. J. Bliss, *A mound of many cities* ; cf. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1894, p. 451. Celles de Tell Zakariya, Tell eṣ-Ṣâfi, Tell el-Djoudeidé et Tell Sandahanna dans Bliss, Macalister et Wünsch, *Excavations in Palestine* (1898-1900). Les fouilles de Gézer longtemps préconisées par M. Clermont-Ganneau à qui l'on doit l'identification du site, ont été l'objet de nombreux rapports de M. Macalister dans le *Quarterly Statement* de la *Palestine Exploration Fund* depuis 1902.

à l'influence mycénienne ; 2° Une période dans laquelle cette influence domine ; 3° Une période où cette influence disparaît ; 4° Une période grecque. MM. Bliss et Macalister distinguent ces quatre périodes sous les noms de : 1° Préisraélite ancien ; 2° Préisraélite récent[1] ; 3° Époque juive ; 4° Époque séleucide.

Cette stratification est particulièrement nette dans les restes de Tell el-Ḥesi dont le site fut abandonné après l'époque grecque. La couche la plus basse formée des deux premières villes (désignées comme *sub* I et I) ne témoigne d'aucune influence mycénienne. Celle-ci commence à se manifester dans la ville II ; les villes III et IV sont dominées par cette influence. Or, dans la ville III on a trouvé une tablette gravée de caractères cunéiformes qui appartient à la série des tablettes de Tell Amarna. La ville III se place donc vers 1450-1350 avant notre ère : c'est précisément la date indiquée par la céramique de cette couche.

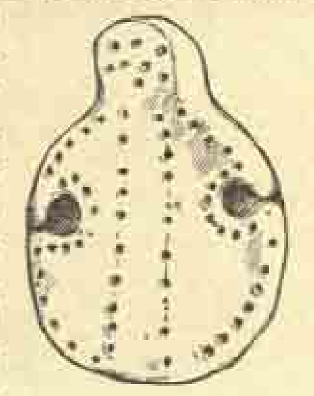


Fig. 8. — Plaque de terre cuite. Gézer (Palestine).

Étant donné les mouvements de peuples égéens et l'installation de certaines de leurs tribus en Philistie du XV[e] au XIII[e] siècle avant notre ère, on est en droit d'attribuer à cette immigration l'apport de la plupart des vases mycéniens trouvés dans les fouilles modernes et aussi la direction nouvelle que subirent les céramistes locaux en imitant la poterie mycénienne.

Il est donc permis lorsqu'un objet trouvé en Palestine, dans la couche mycénienne, n'a pas d'équivalent connu dans

1) Les découvertes dans le tell de Gézer inclinent maintenant M. Macalister à considérer la céramique du préisraélite récent comme une céramique de transition qui descend jusqu'à la division de la monarchie juive en deux royaumes ; cf. *PEF, Q. St.*, 1904, p. 123.

le milieu sémitique, de chercher son explication dans le monde égéen. Ainsi, à Gézer, les quatrième et cinquième niveaux sont caractérisés par la céramique mycénienne. Dans le quatrième niveau, il a été trouvé une amulette ou idole primitive (fig. 8) des plus curieuses. M. Macalister a reconnu le caractère religieux de cette petite plaque de terre cuite, haute de 13 centimètres, large d'un peu plus de 9 centimètres. Il y voit une représentation d'Astarté[1].

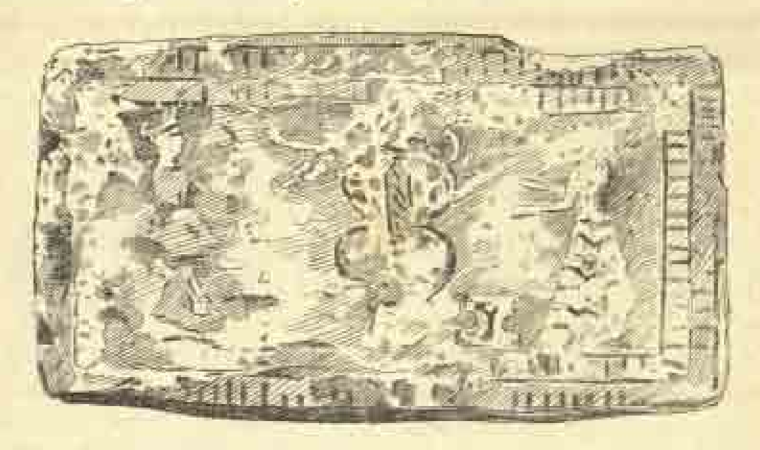


Fig. 9. — Fresque sur tablette de Mycènes.
D'après Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, t. VI, fig. 440.

Malheureusement, nous ne connaissons aucune représentation similaire en Syrie. Par contre, elle rappelle une silhouette divine fréquente en Crète et dans la Grèce mycénienne, dérivée du bouclier en forme de 8. Le bouclier prend une allure anthropomorphe par l'adjonction d'une tête et, dans nombre de peintures (fig. 9) ou de pierres gravées, le bouclier est caractérisé par une longue et large bande centrale. La décoration en points de la tablette accuse ces détails. On a bien une représentation anthropomorphe dérivée du bouclier échancré.

Quelle influence a pu avoir sur la civilisation phénicienne

1) Macalister, *PEF, Q. St.*, 1904, p. 16, fig. 4.

l'installation en Palestine d'un fort contingent de populations égéennes? On sait que la tendance actuelle est de chercher l'origine de l'alphabet phénicien dans les écritures égéennes. La question est encore fort obscure. Dans une étude à laquelle nous renvoyons[1], nous essaierons de montrer que l'alphabet phénicien ne peut être le prototype de tous les alphabets. En effet, il y a plusieurs alphabets sémitiques irréductibles les uns aux autres et on ne peut expliquer ces alphabets sémitiques (phénicien et sabéen) et même l'alphabet libyque qu'en supposant qu'ils dérivent de plusieurs alphabets grecs très anciens. Nous nous en tiendrons ici à l'influence possible sur les cultes phéniciens et syriens. En l'état actuel de nos connaissances, cette influence paraît nulle.

Nous laisserons de côté la ville de Gaza, toujours plus égyptienne que syrienne, ville essentiellement cosmopolite, peuplée d'Égyptiens, d'Arabes, de Philistins, de Phéniciens et de Grecs. Dès que nous sommes renseignés sur les cultes de la Philistie, sur ceux d'Ascalon en particulier, ces cultes nous apparaissent comme purement phéniciens. Dagon et sa parèdre Astarté sont l'un et l'autre phéniciens[2]. Atargatis, Hadad et leurs enfants Simios et Simia-Sémiramis ne sont introduits que plus tard sous l'influence araméenne[3]. On a suggéré que le culte de la colombe en Syrie devait être importé des pays mycéniens[4]. Il y a là, à notre avis, la même erreur qui entraînait jadis à attribuer une origine orientale à Aphrodite. Nous avons affaire à des développements paral-

1) Cf. *Journal Asiatique*, séance du 10 mars 1905.

2) Cf. *Revue Archéologique*, 1904, I, p. 210-213; II, p. 257.

3) *Ibid.*, 1904, II, p. 243 et s.; p. 259-260.

4) A Knosse, idole de déesse portant une colombe sur la tête; à Mycènes, plaques d'or montrant une déesse avec des colombes. Les bractées d'or de Mycènes, représentant un palais comme la fresque de Knosse reproduite figure 3, portent des colombes posées sur les cornes de consécration. Souvent il est difficile de distinguer la nature de l'animal. Parfois, comme sur le fameux sarcophage peint de Haghia Triada encore inédit, on s'est demandé si ce n'étaient pas des aigles.

lèles qui, jusqu'à une époque relativement basse, n'ont rien emprunté l'un à l'autre. Le culte de la colombe en pays sémitique remonte à la plus haute époque. Le mythe de Simia-Sémiramis changée en colombe en est une explication ancienne. A Babylone, M. Koldewey a trouvé, sous les portes du temple de la déesse *Nin-magh*, des coffrets en brique dont les uns contenaient des colombes en argile crue, les autres des ossements de ces mêmes animaux[1].

La comparaison entre les cultes mycéniens et les cultes sémitiques — culte des bétyles, des arbres etc., — est du plus haut intérêt pour l'histoire des religions; mais il ne faut pas la poursuivre dans le but de déduire les uns des autres. De même que la colombe était sacrée de part et d'autre, de même le taureau est un attribut divin chez les Mycéniens comme chez les Syriens et les Assyro-babyloniens. Tout au contraire, les anciens cultes phéniciens paraissent l'ignorer[2], ce qui ne saurait surprendre puisque la Phénicie n'est pas un pays d'élevage pour le gros bétail. Le lion est l'attribut de la grande déesse mycénienne et également celui d'Ichtar et de la déesse syrienne. On constate donc, au point de vue des animaux-attributs, des analogies entre les cultes mycéniens et les cultes syro-babyloniens. Par contre, il y a comme une incompatibilité entre cultes mycéniens et cultes phéniciens. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance de cette constatation.

On peut donc conclure que les tribus égéennes fixées dans le sud de la Syrie se sont fondues dans la population locale et cela explique que, dans les fouilles pratiquées par la *Palestine Exploration Fund*, on n'ait pu distinguer une couche philistine[3].

1) A. Boissier, *Rev. Arch.*, 1904, I, p. 124.

2) Cf. *Rev. Arch.*, 1904, II, p. 230 et s.

3) A propos de Gézer, M. Macalister, *PEF*, *Q. St.*, 1904, p. 122, déclare : « There is nothing that I can point to as definitely Canaanite, definitely Hebrew, or definitely Philistine. This is especially disappointing in the case of the latter people, about whom I had hoped to be able to learn something from the excavation of a city, that for some time at least stood within their territory. »

Si les cultes phéniciens paraissent fort éloignés des cultes mycéniens, nous avons vu quelques analogies entre ceux-ci et les cultes assyro-babyloniens. Il n'est donc pas surprenant que, dans certaines régions d'Asie Mineure, le contact ait produit des figures dans lesquelles ces influences se sont fondues. Ainsi sous le Jupiter Dolichenus, et par l'intermédiaire du dieu hittite Techoup, on retrouve l'ancien dieu asianique au taureau et à la double hache. L'influence assyro-babylonienne du dieu Adad-Ramman ne se trahit que dans l'attitude du dieu posé sur le taureau.

VI. — Bronzes mycéno-chypriotes.

On a recueilli en Syrie et en Grèce quelques bronzes attribués aujourd'hui aux Mycéniens après avoir été qualifiés de phéniciens. Ils représentent un personnage coiffé d'un haut bonnet, vêtu d'un pagne, levant le bras droit comme pour frapper avec une arme et paraissant tenir de la main gauche un bouclier. Ces bronzes représentent-ils un dieu ou un guerrier? Quel a été leur centre de diffusion? La liste de ceux qu'on a publiés est assez courte pour être donnée ici avec de brèves références :

1. Mycènes. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, t. VI, p. 758, fig. 354; Helbig, *Sur la question mycénienne*, p. 18, fig. 10; Salomon Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, III, 178, 5.
2. Tirynthe. P. et Ch., VI, p. 757, fig. 353; Helbig, *l. c.*, p. 18, fig. 11; S. Reinach, *Rép.*, III, 178, 7.
3. Sybrita (Crète), actuellement à l'Ashmolean Museum. Evans, *MTPC*, p. 27, fig. 15; S. Reinach, *Rép.*, III, 59, 5.
4. Nezero (Thessalie). Argent, à l'Ashmolean Museum. Evans, *MTPC*, p. 27, fig. 16; S. Reinach, *Rép.*, III, 59, 9.
5. Chypre, au Cabinet des médailles. Babelon et Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. Nat.*, n° 898.
6. Chypre. Cab. des médailles. *Catal.*, n° 899.
7. Chypre. Cab. des médailles. *Catal.*, n° 900.
8. Chypre. Cab. des médailles. *Catal.*, n° 901.
9. Phénicie. Collection de Clercq. De Ridder, *Catal.*, *Les Bronzes*, n° 207.
10. Phénicie du nord, au Louvre. Helbig, *l. c.*, p. 17, fig. 8.

11. Phénicie du nord, au Louvre, Helbig, *l. c.*, p. 17, fig. 9.

12. Tortose (Antaradus), au Louvre. P. et Ch., III, p. 405, fig. 277; Helbig, *l. c.*, p. 15 et fig. 6.

13. Tortose, collect. de Clercq. De Ridder, *Catal.*, *Les Bronzes*, n° 208.

14. Tortose, en notre possession, *Revue Archéologique*, 1897, 1, p. 332, fig. 15.

15. Lataquié, au Louvre, P. et Ch., III, p. 430, fig. 304; Helbig, *l. c.*, p. 15 et fig. 7.

On a déjà remarqué que la technique du groupe oriental (Chypre et Phénicie) se distingue assez nettement de celle du groupe occidental (mycénien), celle-ci étant un peu supérieure. En ce qui concerne le groupe oriental on a quelque peine à s'entendre. M. Helbig l'a déclaré phénicien. M. de Ridder, dont les études sur les bronzes antiques sont bien connues, avoue l'incertitude dans laquelle on est plongé lorsqu'il déclare au sujet de notre n° 9 : « Je proposerais de l'appeler hittite, s'il n'était peut-être plus exact de la dire syrienne ou phénicienne, ce qui ne préjuge rien, l'art phénicien proprement dit nous étant encore presque inconnu[1] ».



Fig. 16. — Bronze de Lataquié (Syrie).

Nous indiquerons rapidement quelle est, à notre avis, la solution de ce problème. Parmi les actions prépondérantes qui ont agi sur l'art industriel des Phéniciens, il faut placer Chypre au premier rang. Nous nous proposons d'y insister à une autre occasion; mais cette affirmation n'étonnera aucun de ceux qui ont étudié le sujet. On peut dire, en particulier, que tous les bronzes du groupe oriental sont des bronzes chypriotes ou imités des bronzes chypriotes.

Il suffira de le démontrer pour l'exemplaire le plus intéressant. Si, bien que de provenance phénicienne, nous admettons que le bronze de la collection de Clercq, enregistré sous notre

1) De Ridder, *Catalogue de la coll. de Clercq*, *Les Bronzes*, p. 127.

n° 9, a été fabriqué à Chypre, nous en comprenons aussitôt le costume qui est proprement le costume chypriote. Même après avoir renoncé au pagne, les habitants de la grande île conservent le manteau jeté sur l'épaule gauche[1]. Ce bronze de la collection de Clercq ne porte pas une barbe postiche comme on l'a cru, mais la pleine barbe traitée à la façon sommaire de mainte statue chypriote et, comme d'ordinaire, la moustache est rasée[2]. Les cornes latérales attestent que la figure est celle d'un dieu. Ces mêmes cornes se retrouvent sur un autre bronze de Chypre (notre n° 5), sur une idole de Gézer[3] et sur un bronze du Louvre.

On peut donc conclure que le groupe oriental des bronzes au type du guerrier sont de provenance chypriote et qu'ils représentent un dieu. Peut-être, le même dieu que l'Héraclès chypriote.

On peut rattacher à ces bronzes chypriotes quelques autres qui diffèrent d'attitude, par exemple un bronze provenant de Lataquié, en notre possession. Ce bronze inédit (fig. 10), haut de 104 millimètres, représente un personnage, coiffé de la haute tiare, dans la position d'un conducteur de char. Il est terminé en pointe vers le bas, détail qui se retrouve sur des figurines très anciennes découvertes en Europe[4]. Ici, ce dispositif permettait de maintenir sur un char la figure dans laquelle nous inclinons à reconnaître un dieu. Chypre a fourni des divinités sur des chars[5].

Le rapport entre les bronzes chypriotes et les bronzes mycéniens du même type est plus délicat à établir. Il est probable que ceux-ci sont plus anciens. Un détail paraît l'indi-

1) Cf. par exemple, Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, III, p. 513.
2) Cf. par exemple, *ibid.*, p. 523.
3) Macalister, *PEF, Q. St.*, 1903, p. 227 et pl. IV.
4) Ainsi dans les stations néolithiques de l'Ukraine, Volkov, *L'Anthropologie*, 1902, p. 58.
5) *Archaeologische Anzeiger*, 1892, p. 24; cf. de Ridder, *Catal. de la coll. de Clercq, Les Bronzes*, n° 209. Dans ce dernier exemple le dieu portant les cornes latérales fait le geste des quinze bronzes cités plus haut.

quer. L'exemplaire de Nezero (n° 4) étant en argent, on peut se demander si les bronzes chypriotes qui portent fréquemment un placage d'or, d'électrum ou d'argent[1], ne sont pas des contrefaçons d'objets entièrement en or ou argent. Il semble d'ailleurs que le seul exemplaire vraiment mycénien soit la petite statuette d'argent de Nezero.

René Dussaud.

1) Ainsi le n° 5 est entièrement plaqué d'une feuille d'électrum; le visage et le cou du n° 6 sont plaqués d'une feuille d'argent. Plusieurs pièces du Louvre offrent des traces de placage.

ILMARINEN

DIEU ET HÉROS

KAARLE KROHN. — **Kalevalan runojen historia. II. Ilmarinen** (Histoire des chants du Kalévala. II. Ilmarinen). — Helsinki (Helsingfors), 1903.

Ilmarinen est, avant tout, connu comme l'un des trois grands héros du Kalévala. Il figure dignement à côté de Väinämöinen et de Lemminkäinen : sa forge n'est pas moins fameuse que l'épée de l'un et que la ceinture de l'autre[1]. *Seppo Ilmarinen*, le forgeron Ilmarinen, pacifique et quelque peu routinier, mais remarquablement habile et persévérant, apparaît comme l'un des caractères les plus humains et les plus populaires de la grande épopée finnoise.

C'est à son sujet pourtant que se pose l'une des questions les plus intéressantes touchant l'origine des personnages épiques : a-t-il été dieu avant d'être héros ? Déjà Castrén, dans ses Leçons sur la Mythologie finnoise (*Föreläsningar i Finsk Mytologi*, p. 316, vol. III des *Nordiska Resor och Forskningar*) voyait en Ilmarinen un dieu de l'air ; il s'appuyait pour cela sur le témoignage de l'évêque Agricola qui a traduit le Nouveau Testament en finnois en 1548, et qui nous a transmis les noms et emplois de différentes divinités du Tavastland et de la Carélie (*Häme* et *Karjala*) : parmi elles figure Ilmarinen qui fait le beau temps pour les voyageurs[2]. D'autre

1) Vyöltä vanhan Väinämöisen,
Alta ahjon Ilmarisen,
Päästä kalvan Kaukomielen,
(*Kalevala*, 1, 31-33.)

2) Ilmarinen Rauhan ja ilman tei, ja matkamiehet edheswei ;

part, Castrén rappelait qu'au chant vingt-quatre du Kalévala (v. 524), la demeure du forgeron est appelée *tuvat ilman*, c'est-à-dire les chambres de l'air et que les Votiaks encore païens nomment *Inmar*, le dieu du ciel et des airs. Julius Krohn, le savant auteur de l'*Histoire de la Littérature Finnoise*, a par la suite soutenu, comme l'avait fait Castrén, que le héros Ilmarinen était d'origine divine.

En revanche, M. Comparetti a fait à la thèse qui vient d'être citée une objection de principe. Il affirme dans son livre sur le Kalévala (éd. all., *Der Kalewala*, Halle 1892, p. 217), que la mythologie finnoise est trop primitive et présente des divinités trop mal définies et trop vagues pour que l'on puisse admettre qu'un dieu y appartenant ait pu fournir l'étoffe d'un héros. M. Otto Donner a répondu à cette affirmation toute théorique, qu'en fait l'antiquité du mot Ilmarinen avec le sens de « dieu de l'air » était attestée de façon certaine (*Festgruss an Rudolf von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 97-98). M. Kaarle Krohn, d'autre part, vient d'exposer dans le deuxième fascicule de son *Histoire des Chants du Kalévala*, comment le dieu Ilmarinen est devenu forgeron, héros épique et prétendant à la main de princesses. C'est là une histoire qui intéresse à la fois la religion, la magie et le folklore et qui vaut bien qu'il en soit rendu compte dans cette Revue.

I

La qualité de dieu ne saurait être refusée à Ilmarinen. Non seulement il a fait jusqu'au milieu du XVIe siècle la pluie et le beau temps en Finlande centrale et orientale, selon le témoignage formel de l'évêque Agricola, mentionné ci-dessus, mais encore il a été un dieu commun à tous les peuples finnois : sans parler des Estoniens, il convient de rappeler que le meilleur serviteur du Maître du Monde est, d'après les Lapons, un certain *Ilmaračče* (O. Donner : *Lieder der Lap-*

pen, pp. 66, 85, 88). L'accord des mots votiak *Inmar*, nom du dieu de l'air, et zyriène *jen* avec la forme finnoise *Ilmarinen* donne à notre dieu une antiquité encore plus haute, celle de la vie en commun des peuples permiens et des peuples finnois[1]. Si l'hypothèse de M. Setälä (*Journal de la Société Finno-Ougriènne*, XVII, 4, p. 48, note 2) se confirmait et s'il convenait décidément de rapprocher le verbe hongrois *imádni* du finnois *ilma*, on aurait là sinon la preuve de l'antiquité finno-ougrienne du personnage divin Ilmarinen, du moins une trace de la valeur religieuse du mot dont est tiré son nom à une époque tout à fait primitive. Quoi qu'il en soit, il reste acquis que le nom propre Ilmarinen nous est attesté, avec un sens nettement religieux, à une époque beaucoup plus ancienne qu'aucun autre nom de la mythologie finnoise. Il est ainsi prouvé que le dieu de l'air et sa puissance étaient reconnus à une date des plus anciennes et qu'Ilmarinen non seulement doit être compté parmi les dieux, mais encore est le plus vénérable et le plus noble d'entre eux.

II

Pour bien comprendre comment M. Kaarle Krohn, professeur d'ethnographie finnoise et comparée à l'Université de Helsingfors, est arrivé à reconstituer l'histoire d'Ilmarinen, depuis le « crépuscule » du dieu antique jusqu'à l'apothéose du héros populaire, il est nécessaire de se faire une idée exacte des conditions où se présentent les chants dits du Kalévala. La plus grande partie des morceaux narratifs qui composent l'épopée dont la rédaction est due à Lönnrot a été recueillie dans la Carélie russe. Mais ce n'est pas à cette région particulière de langue finnoise, mais de religion ortho-

1) Le groupe -*nm*- correspond en effet régulièrement dans les langues permiennes au groupe finnois -*lm*- (cf. zyriène et votiak *sin sinm*- à côté de finnois *silmä* « œil »); en zyriène on a *jenm*- à côté de *jen*. (Cf. Setälä : *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XVII, 4 p. 6).

doxe, que se borne l'aire des chants du Kalévala ; ils sont répandus sur un domaine singulièrement plus vaste qui part de l'Estonie septentrionale, suit la côte méridionale du golfe de Finlande et de la baie de Cronstad, remonte vers le nord le long de la rive occidentale du lac Ladoga et se continue à l'est et à l'ouest de la frontière qui sépare la Finlande de la Russie jusqu'à atteindre et dépasser le 65° parallèle. Ce domaine se subdivise naturellement en régions qui sont : l'Estonie, l'Ingrie, le détroit carélien (c'est-à-dire la partie orientale de la langue de terre qui sépare la mer du lac Ladoga, ainsi que les rives de ce lac), la Carélie finlandaise et la Carélie russe. Si l'on compare du point de vue des chants populaires ces diverses régions entre elles, on constate que les variantes originaires de la Carélie finlandaise sont généralement plus courtes et moins coordonnées entre elles que celle qu'offre la Carélie russe, mais qu'elles sont supérieures cependant à celles qui sont répandues en Ingrie et en Estonie. Aussi convient-il d'admettre que le point de départ des chants du Kalévala est en Estonie et que la Carélie russe est le dernier terme d'un long voyage à travers l'Ingrie, le détroit carélien, et la Carélie finlandaise. Ce voyage a laissé des traces nombreuses dans la langue : des expressions isolées, des tournures proprement estoniennes se retrouvent dans les variantes ingriennes, des formes originaires de la Carélie finlandaise ont été transportées en Carélie russe.

La manière dont les chants du Kalévala ont voyagé ainsi n'est pas toujours claire. Il est des cas où des mouvements dans la population, des immigrations semblent avoir apporté des traditions populaires nouvelles. Mais, en général, c'est de ferme à ferme, de village à village que sont allés les chants. Ajoutons, pour finir, que les chants magiques sont originaires de la Finlande occidentale et que, suivant une route indépendante, ils se sont dirigés vers l'est, soit vers la Carélie russe et la Carélie finlandaise, soit vers l'Ingrie en passant par le détroit carélien.

III

C'est en Ingrie où se sont rencontrées la chanson de la fille en or forgé, originaire de l'Estonie, et la formule magique de l'origine du feu, venue du sud-ouest de la Finlande, qu'Ilmarinen apparaît pour la première fois comme le héros d'une aventure populaire. En Finlande proprement dite, la formule magique du feu donne simplement le nom d'Ilmarinen : « Ilmalainen a fait jaillir le feu, au milieu de la mer, sur le roc, sur le dos du serpent tacheté[1]. » De même en Ingrie ; dans le nord c'est *Ilmarinen* ou *Ilmarinta*, plus loin c'est *Ismaroinen* que s'appelle le dieu. Ce dernier nom est celui sous lequel il est devenu d'abord héros populaire. A Hevaa, localité placée près du rivage du golfe de Finlande, à l'entrée de la baie de Cronstadt, et dans ses environs, on voit, en effet, Ismaroinen (ou Ismaro) entrer dans des poèmes de caractère narratif; on voit une formule magique où il figure s'allier de façon bien curieuse à un motif épique dans un chant dont le début est l'histoire de la fille de la mer et du gars de la forêt, dont la partie centrale est le motif ingrien de la fille mariée de force qui s'ennuie et contemple la mer et dont la fin est une formule d'extinction du feu qui se termine ainsi : Ce qu'il avait brûlé par le feu, il l'a refroidi dans la glace[2]. Ismaro est ici, pour le chanteur, le père de la fille de la mer : rien d'étonnant à ce qu'il devienne aussi l'amant et l'artisan de la fille d'or.

Sur toute l'étendue de la région estonienne on célèbre l'histoire d'un forgeron très habile qui se forge à lui-même une fiancée faite d'or et d'argent. S'apercevant de sa trop grande froideur, il la fait voir aux gens de son village et leur

1) Valhean iski Ilmalainen
Keskellä merta, kivan päällä,
Kirjavan kärmehen seljäs.

2) Mika oli paljoita palanut,
Sitä jäällä jaahytteli.

demande ce qui lui manque encore : la parole, la pensée, lui répondent-ils, et aussi le cœur et l'âme. L'origine de ce motif se découvre aisément si l'on considère qu'il est réservé en Estonie aux femmes et particulièrement aux jeunes filles en âge d'être mariées ; la raison pour laquelle la fille d'or est forgée se devine sans peine et se trouve souvent exprimée au début de l'histoire : il allait vivre sans femme, vieillir sans épouse, mourir sans avoir recherché aucune fille ; il n'a pas voulu vivre sans femme, vieillir sans épouse, mourir sans avoir recherché aucune fille, il se fit une femme en or[1]. Quant au but du poème il n'est pas moins clair : il s'agit de montrer qu'une fiancée ainsi faite n'est bonne à rien et de suggérer au jeune homme l'idée d'une épouse plus réelle. Une variante originaire du Läänemaa (Estonie occidentale) insiste particulièrement sur ce point et en fait même le sujet d'un poème spécial. Dans de telles conditions, le héros de l'aventure ne peut guère offrir de personnalité ; sa banalité est le meilleur garant de la portée générale de l'enseignement donné par la chanson populaire. Aussi ne sait-on de lui qu'une chose, c'est qu'il est forgeron. Son nom est quelconque : il s'appelle Iaanikene, Iürikene, Mardikene ou Autsukene comme n'importe quel gars du pays.

Il faut aller en Ingrie pour le voir prendre un nom moins ordinaire, celui d'Ismaro. Tandis que les chants de l'Estonie septentrionale se répandaient en Ingrie et s'avançaient le long du littoral jusqu'aux environs de Saint-Pétersbourg sans rien perdre pour ainsi dire de leur marque d'origine, ils innovaient sur un point essentiel en faisant du jeune homme quelconque à qui l'on conseille le mariage, un héros. Dans

1) Tõotas naiseta elädä,
Abivaimuta vanata,
Ärä kuolla kõsimata ;
Es saa naiseta elädä,
Abivaimuta vanata,
Ärä kuolla kõsimata,
Tegi kullasta emändä,

une variante de la région de Narvusi (Ingrie occidentale) on remarque simultanément la conservation de traits primitifs, d'origine estonienne, tels qu'épithètes, termes de comparaison, vers entiers simplement transposés, et l'introduction de ce nom d'Ismaro qui n'est, comme nous l'avons indiqué, qu'une forme secondaire d'Ilmarinen ; plus loin vers l'est, à Venjoki par exemple, au sud-ouest de Saint-Pétersbourg, on voit Ilmaro remplacer Ismaro. Puis enfin dans le détroit carélien apparaissent Ilmari, Ilmarinta et Ilmarinen.

IV

Dès maintenant le héros populaire Ilmarinen, issu du dieu du même nom, existe : mais l'illustre forgeron, à l'habileté de qui chacun recourt à l'occasion et qui seul est capable de fabriquer le merveilleux Sampo, n'est pas né encore. Bien mieux, l'épithète de forgeron apparaît plus souvent accolée à son nom dans l'Ingrie centrale que dans la région du détroit carélien. C'est que jusqu'ici il n'a travaillé les métaux que d'une manière, en somme, accidentelle, dans le seul but de se procurer une femme. Il en est tout autrement en Carélie soit finlandaise, soit russe : là Ilmarinen est le forgeron par excellence, le batteur de fer, il est même à l'occasion le Forgeron, tout simplement; il a des attributs qui appartiennent en propre au métier qu'il exerce avec tant de maîtrise, le foyer et la forge, qui apparaissent ici pour la première fois.

C'est qu'un élément nouveau est intervenu : la formule magique de l'origine du fer. Cette formule qui apparaît développée brillamment au début du neuvième chant du Kalévala, est restée, en Finlande occidentale aussi bien qu'en Ingrie, indépendante de l'épopée et du héros Ilmarinen ; mais en Finlande orientale et en Carélie russe elle a été rattachée à eux, parce que dans l'histoire de la fille d'or Ilmarinen fait acte de forgeron. Grâce à ce lien léger, le personnage vague et indifférent qui n'avait pas même de nom en quittant l'Es-

tonie, et qui n'avait guère plus qu'un nom au sortir de l'Ingrie, s'est trouvé brusquement pourvu d'un emploi nettement défini ; sa personnalité s'est affirmée, son aspect s'est précisé ; chargé d'un rôle important et profondément populaire, muni d'attributs visibles et familiers à tous, il est devenu soudain un héros d'épopée. Sorti de la formule magique de l'origine du feu, il s'est retrempé dans celle de l'origine du fer, il y a puisé une force inattendue : il est armé maintenant pour tenter les aventures, et sortir victorieux des épreuves les plus redoutables.

V

Dans la partie septentrionale du domaine où sont répandus les chants du Kalévala, l'histoire de la fille d'or a été rattachée le plus souvent au récit des aventures du forgeron Ilmarinen briguant la main d'une jeune fille. Mais le principal de ces aventures, c'est-à-dire la série des épreuves auxquelles le héros est soumis, n'est pas spéciale à telle ou telle région particulière : on la retrouve jusqu'en Livonie. La forme primitive en est d'ailleurs originale : c'est une légende chrétienne qui raconte que « Dieu a eu un fils, Marie un enfant jumeau, ils ont fait des miracles évidents, ils ont taillé dans le roc des éclats de bois, ils ont coupé dans la neige des lattes, ils ont tressé des cordes avec du son, ils ont jeté un nœud sur un œuf[1] ». Dans le nord de l'Estonie, le fils de Dieu n'intervient plus, mais l'origine religieuse se reconnaît à ce que l'Église et le Jourdain sont mentionnés

1) Jumalal oli üksik poega,
Maarjal oli kaksik lapsi,
Nied teid imet ilma pääle,
Kiskusid nad kivest pirde,
Lõhkusid nad lumest laude,
Agadest teid köied keerud,
Nied heitaid munale sõlme,

au cours du poème. Une chanson du sud-est de l'Estonie montre enfin comment l'idée d'une femme à conquérir s'est introduite dans ce motif si simple : les filles y chantent que celui-là deviendra leur mari qui dans le nuage a taillé des éclats de bois, qui dans le ciel a coupé des torches, qui d'un nœud a lié un œuf.

En Ingrie ces mêmes épreuves, ou d'autres nouvelles, accompagnent régulièrement une recherche en mariage. D'une manière plus spéciale, elles se rattachent intimement à l'histoire populaire du gars qui va chercher sa bien-aimée dans une région considérée d'ordinaire comme inaccessible. Cette histoire se trouve par exemple chez les Estoniens de religion russe du Setumaa, au sud du lac de Pskov : le héros s'y nomme Pietari (Pierre), le pays où il pénètre est celui de Tuoni, c'est-à-dire de la mort, et le poème entier est d'inspiration religieuse récente ainsi qu'il ressort de l'intervention de l'Église, de Dieu et de Marie. En Ingrie, Pietari ne garde point partout son nom, mais le but de son voyage reste le même ; les épreuves qui ont été mentionnées ci-dessus viennent seules s'ajouter. Par ailleurs le caractère religieux de l'aventure s'efface complètement et c'est dans la cour que le jeune homme brigue la main de la jeune fille, d'où cette réponse de la mère au prétendant : « Le marché aux chevaux est dans la cour, celui des filles dans la chambre[1] ». Ainsi à mesure que le chant considéré s'avance vers le nord, il se développe, les épreuves imposées au héros varient et se multiplient, tandis que change le lieu où réside la femme qu'il désire. Dans la région de Suistama, en Finlande orientale, à peu de distance au nord du lac Ladoga cette femme est fille de Hiisi et une épreuve nouvelle dont le prétendant doit sortir victorieux est d'attraper le cheval ou le bœuf sauvage : ceci a fourni la matière de la première partie du chant 14 du Kalévala, où Lemminkäinen poursuit et force

1) Hevoskapp' on kartanolla,
Neiun kaupp' on kammarissa.

l'élan de Hiisi. Plus loin vers le nord, à Ilamantsi, le pays de Pohjola est enfin désigné comme celui où résident Hiisi et la jeune fille à conquérir : on sait que dans l'épopée finnoise c'est à Pohjola que les trois héros Väinämöinen, Lemminkäinen et Ilmarinen vont chercher femme.

Ainsi l'on peut poursuivre de place en place, de village en village, les modifications successives qui d'une simple légende d'origine chrétienne ont fait les brillants et fameux épisodes du Kalévala. Le lieu où réside la fiancée est Tuonela en Estonie et en Ingrie ; déjà là il change pourtant pour finir par être Pohjola dans la région la plus septentrionale. Les épreuves que nous avons mentionnées plus haut, de lier un œuf, de tresser du son, de tailler des éclats de bois dans la pierre et des lattes dans la neige, disparaissent en Carélie finlandaise et font place à des tâches nouvelles, telles que celle de labourer un champ de vipères, de prendre le grand brochet qui vit dans le fleuve de Tuoni, de dompter l'ours de Tuoni. Le héros enfin est Pierre (Pietari) en Estonie et dans une partie de l'Ingrie ; c'est ensuite Iivana, fils de Kojonen en Ingrie et dans le détroit carélien, et sporadiquement en Carélie finlandaise et russe ; c'est enfin Ilmarinen, à partir de Suojärvi près de la frontière russo-finlandaise jusqu'à l'extrême nord.

La rivalité entre Ilmarinen et les autres héros du Kalévala n'apparaît absolument que dans les chants populaires de la Carélie septentrionale ; elle est l'œuvre des rhapsodes du pays, des grands chanteurs caréliens passés maîtres dans l'art de combiner et joindre les divers motifs épiques. Ce sont eux qui ont réuni à tout jamais le vieux Väinämöinen, le jeune Joukamoinen et le forgeron Ilmarinen que les traditions populaires n'avaient rattachés l'un à l'autre que d'un lien assez lâche.

VI

Le chant 38 du Kalévala est tout entier consacré au récit de la seconde expédition d'Ilmarinen à la recherche d'une femme, et du dénouement tragique de sa seconde aventure amoureuse. Devenu veuf, l'illustre forgeron retourne au pays d'où était venue sa première femme et brigue la main de sa jeune belle-sœur ; celle-ci refusant de le suivre, il l'enlève : elle le trompe à la première occasion, sur quoi, irrité il la change en mouette au lieu de la tuer. Or c'est là un rapt dont Ilmarinen est innocent à l'origine : selon le plus grand nombre des chants populaires c'est un autre personnage, Iivana, fils de Kojonen, qui en est l'auteur. Une fois de plus l'ancien dieu de l'air a remplacé ce héros moins favorisé, dont il a été déjà question plus haut et qui paraît avoir été surtout populaire dans l'Ingrie proprement dite et sur le détroit carélien.

Cela va de soi d'ailleurs, car Iivana (ou parfois Ignatta) fils de Kojonen (Kojosenpoika) n'est pas autre chose que le correspondant ingrien du russe Ivan Godinović, ainsi que l'a montré déjà Julius Krohn dans son histoire de la Littérature finnoise (*Suomen Kirjallisuuden Historia*, I, 481). On sait que le jeune boyard est le héros de bylines fameuses qui racontent comment il enleva la fille du riche marchand Dmitri, comment il fut trompé par elle et le prince tatare Koščerišćo, comment ce dernier fut puni par un miracle divin tandis que la jeune femme était horriblement torturée par son mari. Il n'est pas besoin d'insister ; l'on voit facilement qu'il n'y a pas que le héros qui ait passé des Russes aux Finnois, et que l'aventure tout entière a été transposée sans subir d'altération grave.

Ici s'arrête l'histoire du personnage d'Ilmarinen : nul, peut-être, n'est plus populaire que lui maintenant, aucun ne représente mieux le type national finnois avec ses qualités et ses défauts. Pour n'être plus dieu, il n'en est que

plus vivant, puisqu'il participe en quelque sorte à la vie de son peuple. Et, afin que rien ne lui manque, il a trouvé en M. Kaarle Krohn un historiographe aussi habile que bienveillant. Armé d'une méthode rigoureusement scientifique, merveilleusement bien informé, M. Krohn était bien l'homme qu'il fallait pour mettre en œuvre les matériaux immenses accumulés par les folkloristes estoniens ou finnois. Il l'a fait, d'ailleurs dans le cas présent, avec une élégance et une clarté dont ce compte-rendu ne peut malheureusement donner qu'une idée très imparfaite.

Rob. GAUTHIOT.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri Hubert et Isidore Lévy. — **Manuel d'Histoire des Religions de Chantepie de La Saussaye, traduit de l'allemand.** — Paris, Colin; gr. in-8 de LXIII-714 p. . Prix : 16 fr.

Nous avons signalé, peu de temps après son apparition, la traduction française du Manuel d'Histoire des Religions de M. Chantepie de La Saussaye, d'après la seconde édition allemande, sous la direction de MM. Henri Hubert et Isidore Lévy. Le Manuel de M. Chantepie est trop connu de tous ceux qui s'occupent de nos études pour qu'il soit encore nécessaire d'en parler ici. Chacun parmi nous a son opinion faite sur ses grandes qualités et sur ses imperfections relatives. Et tous nous sommes d'accord à reconnaître que c'est le meilleur Manuel d'ensemble qui existe pour l'histoire générale des religions et qu'il n'est guère possible de faire sensiblement mieux dans l'état actuel de nos connaissances. Aussi MM. Henri Hubert et Isidore Lévy ont-ils rendu service en le traduisant et le faisant traduire par un groupe de collaborateurs dévoués sous leur direction. Sur quelques points ils ont pu compléter la seconde édition de l'original allemand et partout ils ont enrichi et mis à jour la bibliographie. Cette traduction est indispensable à tous ceux qui, ne sachant pas ou sachant mal l'allemand, s'intéressent à l'histoire des religions et elle est utile même pour ceux qui peuvent consulter l'original.

On sait que dans la seconde édition allemande l'auteur a supprimé la première section de son œuvre primitive, la phénoménologie, « un peu, dit-il, pour gagner de la place, un peu parce que la phénoménologie est une science intermédiaire entre l'histoire et la philosophie ». M. Hubert regrette cette suppression et cherche, en une certaine mesure, à y suppléer dans une longue Introduction à la traduction fran-

çaise, destinée à déterminer ce qu'il faut entendre par « religion », par « phénomènes religieux » et de quelle manière il convient de les étudier. En réalité cette Introduction est un manifeste, en termes très mesurés, de la nouvelle école à laquelle se rattache M. Hubert et dont l'initiateur en France a été M. Durkheim. A ce titre elle nous paraît devoir être analysée dans la Revue. C'est d'elle, et d'elle seule, que nous nous occuperons dans ce compte-rendu.

Assurément M. Hubert n'est pas exclusif. Il loue M. Chantepie de La Saussaye d'avoir pratiqué dans son Manuel un large éclectisme, de n'avoir pris parti pour aucune des écoles qui ont successivement joui de la faveur des historiens des religions, mais de s'être placé au point de vue strictement historique, empruntant aux travaux de toutes ces écoles les faits positifs qu'elles ont mis en lumière. Il se borne à observer que M. Chantepie n'a pas fait aux résultats acquis de l'École anthropologique une place proportionnée à leur importance, mais reconnaît aussitôt que cela provient de ce que cette part leur aurait dû être faite surtout dans la section supprimée de la phénoménologie. Les écrivains de cette école ont, en effet, contribué davantage à étendre nos connaissances sur les formes primitives de la religion qu'à développer l'histoire proprement dite des religions constituées. Quant à la nouvelle école sociologique, comment M. Chantepie en aurait-il parlé, puisqu'elle n'existait pas encore, quand il a rédigé son Manuel? C'est à combler cette lacune que servira l'Introduction de M. Hubert.

Les faits exposés dans un livre d'histoire des religions doivent être considérés comme ayant entre eux des rapports susceptibles de connaissance scientifique. Sur ce point l'auteur et le traducteur sont d'accord. Mais qu'est-ce qui est « fait religieux »? En d'autres termes comment concevoir et limiter l'objet de cette science? C'est la question de la définition de la religion qui se pose. M. Hubert mentionne les définitions de MM. Max Müller, Albert Réville, Morris Iastrow (voir *Revue*, t. XLVIII, p. 385), puis la critique qu'a faite, tout au moins des premières, M. Durkheim dans l'*Année Sociologique* de 1898. Rappelons, pour plus de clarté, celle de M. Morris Iastrow qui est en quelque sorte la résultante des précédentes : « La religion est la croyance naturelle à un ou à des Pouvoirs qui nous dépassent, et à l'égard desquels nous nous sentons dépendants, croyance et sentiment qui produisent chez nous : 1° une organisation; 2° des actes spécifiques; 3° une réglementation de la vie ayant pour objet d'établir des relations favorables entre nous-mêmes et le ou les Pouvoirs en question ».

On reproche à cette définition de ne pas rendre compte des rites et du culte, ni de la place secondaire qu'occupent les dieux dans certaines religions comme le Bouddhisme, de s'attacher aux faits les plus difficiles à connaître, soit aux faits de conscience, de se concentrer sur l'objet de la pensée religieuse au lieu de s'appliquer à la construction des mythes et des dogmes ou à l'enchaînement des institutions. Il convient, au contraire, d'étudier les faits en eux-mêmes, abstraction faite de l'objet insaisissable auquel ils se rapportent. Des deux termes dont se sont inspirées les définitions précédentes : la société ou l'individu humain, d'une part, une vérité métaphysique, d'autre part, — la science des religions ne doit retenir qu'un seul : l'homme ou la société humaine et « tâcher d'expliquer, autant que possible, les pratiques et les croyances religieuses comme des gestes ou des rêves humains » (p. xx).

Les faits religieux, nous dit-on ensuite, comprennent des mouvements (rites manuels et oraux ; faits de morale religieuse) et des représentations (notions de dieu, démon, pur, sacré, etc. ; mythes et dogmes), des faits de morphologie (formation de groupes humains pour l'exercice de la vie religieuse) et des faits de composition (systèmes de rites et de représentations, cultes, etc.). Enfin les phénomènes religieux sont collectifs. Ils ne sont pas proprement ethniques. Sans prétendre en donner d'ores et déjà une démonstration suffisante, M. Hubert pense que ce sont des faits sociaux.

L'individu, en effet, se rend mal compte de ses actes et de ses représentations. Il reçoit du dehors ses inspirations, ses règles de conduite et ses modèles. Les faits religieux tiennent leur autorité contraignante de la société. Il y en a un grand nombre qui sont des états de foules. Chez le primitif, ce n'est pas la notion de personne individuelle qui est primaire, mais le sentiment de faire partie d'un groupe : « ce n'est pas lui qui projette son âme dans la société, c'est de la société qu'il reçoit son âme ; c'est donc dans la vie sociale qu'il faut chercher le germe de cette représentation » (p. xxv). — D'autre part, la vie religieuse se passe à régler les relations des individus avec leurs semblables ou avec les dieux.

Si les faits religieux sont des faits sociaux, ainsi continue M. *H.*, ils ont la même objectivité et la même continuité que les autres faits sociaux. Et l'on est ainsi en droit d'admettre la réalité de la religion en tant que dominant le phénomène religieux. Mais en quoi le système religieux diffère-t-il des autres systèmes de relations sociales (juridique, moral, économique)? Par ses représentations. La représentation religieuse se

double naturellement d'une contre-partie idéale. Elle implique au moins un minimum de généralisation et d'abstraction. « Le monde de la religion est un monde où la pensée s'objective et où les désirs forts sont immédiatement exaucés » (p. XLIII). Ces représentations ont un caractère personnel nécessaire dans la pensée des *primitifs*. Plus tard il y en a d'abstraites (les dogmes). Il y a toujours un acte de foi collectif.

Toutes les notions d'être et de qualité auxquelles s'attache la croyance religieuse sont dominées par la notion de « sacré » (séparé, interdit). La religion implique ainsi une limitation de pouvoirs, une discipline, une abdication partielle de la personne. Le *sacré*, c'est l'idée mère de la religion ; la religion est « l'administration du sacré » (p. XLVII). Or, cette idée appartient à la pensée de l'homme en société, non de l'homme individuel. M. Hubert pense qu'à l'origine la religion embrasse toute la vie sociale et est elle-même toute sociale. Au cours de son développement elle tend à spécialiser sa fonction et finit par être reléguée dans la vie individuelle.

Cette Introduction, où les pensées et les observations se pressent en grand nombre, soulève plus de questions qu'elle n'en résoud. A dire toute ma pensée, je me demande s'il y aura beaucoup de lecteurs du Manuel, au moins parmi ceux qui ne sont pas encore familiarisés avec ces questions, qui seront capables d'en suivre l'enchaînement et d'en apprécier la valeur. J'aurais préféré, pour ma part, qu'elle parût ailleurs, puisqu'ici ce n'était pas M. Hubert qui était responsable de la détermination du concept de « religion » qui a présidé à la composition du volume, mais M. Chantepie de La Saussaye. Ailleurs elle aurait pu prendre de plus amples développements, qui l'auraient rendue plus claire et sans doute aussi plus convaincante. Ici elle constitue une préface doctrinale à un livre qui, de parti pris, n'a aucune doctrine, que l'on félicite de ne pas en avoir et — ce qui est plus grave — une préface qui énonce, somme toute, une conception de la religion, différente de celle que l'auteur du Manuel aurait exposée, s'il avait jugé à propos d'en donner une.

Mon savant et honorable collègue ne m'en voudra pas, j'en ai l'assurance, de dire quelques-unes des observations que la lecture de ces pages m'a inspirées. De la discussion amicale il ne peut sortir qu'une précision et une clarté plus grandes des idées. J'avoue ne pas avoir été convaincu ou plutôt ne pas avoir bien saisi la valeur de la réforme proposée dans l'ordre de nos études. Je ne conçois pas bien comment on peut reprocher

à la définition si large et si compréhensive de M. Morris Iastrow, de ne pas rendre compte du formalisme et de la complication des actes religieux. Qu'on la relise. Elle dit expressément que la croyance et le sentiment, qui constituent la religion, engendrent une organisation, des actes spécifiques et une réglementation de la vie destinée à établir des relations favorables avec leur objet. Organisations cultuelles, ecclésiastiques, — actes rituels, — législations et disciplines religieuses, tantôt compliquées et tantôt simples, tout cela est nettement impliqué dans cette définition. Ce qui est spécifiquement religieux, ce n'est pas le *formalisme* et la *complication* des rites et des cultes, c'est l'existence même de *rites* et de *cultes*. Ne confondons pas l'accidentel et l'essentiel. Car le formalisme et la complication se retrouvent ailleurs que dans les actes religieux, tandis que là où il y a rite ou actes cultuels il y a toujours un fait religieux.

Je ne m'explique pas davantage, comment on peut reprocher à la définition de M. Morris Iastrow de ne pas s'appliquer à des religions dans lesquelles les dieux jouent un rôle secondaire comme le Bouddhisme. Inutile de rechercher ici jusqu'à quel point ce jugement sur le Bouddhisme s'applique aux diverses formes du Bouddhisme à l'état de religion pratiquée, où des légions de dieux ou d'êtres divinisés sont l'objet d'innombrables actes cultuels. Dans la théorie bouddhique la plus pure la conviction essentielle dont tout le reste procède, c'est la croyance à un enchaînement nécessaire des actes de tous les êtres vivants. Ce *karma*, qu'est-ce donc si ce n'est une puissance dont tout homme est absolument dépendant et dont le Bouddha seul peut arrêter les effets? Il me semble que c'est là justement une forme bien caractérisée de la croyance qui, d'après la définition condamnée par M. Hubert, est spécifiquement religieuse.

Mon honorable collègue attribue gratuitement à cette définition et à ses congénères un caractère dogmatique ou théologique, qu'elle n'implique à aucun degré. Quand on dit que la religion est « la croyance naturelle à un Pouvoir ou à des Pouvoirs qui nous dépassent et à l'égard desquels nous nous sentons dépendants », cela n'implique en aucune façon l'affirmation de la réalité objective de ce Pouvoir ou de ces Pouvoirs. Ceci est une question d'ordre philosophique. L'historien — en tant qu'historien — se borne à constater des croyances, qui avaient une réalité objective pour leurs adeptes, sans se demander s'ils avaient tort ou raison de les croire telles. Car de dire : « ce sont des rêves », c'est une solution d'ordre doctrinal tout aussi bien que d'affirmer l'existence objective

réelle des êtres auxquels s'appliquent les croyances. J'ose dire que depuis longtemps tous les historiens autorisés de la religion, qu'ils soient par ailleurs théologiens ou non, ne traitent pas l'histoire des religions autrement. Je n'en connais pas qui professent la réalité objective de tous les êtres divins auxquels ont cru les sociétés religieuses successives qu'ils décrivent. En dehors et au-dessus du terrain proprement historique, libre à eux de croire à la réalité d'un Pouvoir divin ou de Pouvoirs divins, comme il est loisible pour d'autres de n'y voir que des illusions. Tout ce que l'on a le droit de réclamer des uns comme des autres, c'est que leurs convictions philosophiques ou dogmatiques n'altèrent pas la complète sincérité de leur exposition historique, ayant pour objet les croyances des hommes religieux du passé. Nous savons tous, que ce n'est pas seulement parmi les théologiens que l'on trouve des historiens qui oublient ces exigences d'une bonne méthode.

Prétendre déterminer les faits religieux, en laissant complètement de côté l'objet auquel s'appliquent croyances ou représentations religieuses, rites ou actes religieux, c'est une entreprise à tel point irréalisable, que M. Hubert lui-même, après avoir recherché laborieusement les caractères du fait religieux, finit par nous dire (p. XLII) que « c'est par ses représentations que le système religieux se distingue tout particulièrement des autres », qu' « il superpose aux idées, choses, actes et pensées qu'il englobe, une sorte de surcroît, qui est, après tout, une manière de les voir » et que « tout ce qui peut être objet de représentation religieuse paraît se doubler naturellement d'une contre-partie idéale ».

Voilà donc une fois de plus la croyance religieuse déterminée par son objet, seulement de telle façon que cette détermination peut s'appliquer aussi bien aux abstractions de la métaphysique, aux symboles de l'art, c'est-à-dire à ces faits qui n'ont aucun caractère religieux, — parce que l'on a complètement laissé de côté ce qui donne justement à une représentation de l'esprit sa valeur religieuse, soit la conscience d'une relative entre le sujet qui conçoit la représentation et le Pouvoir (être personnel, puissance abstraite, etc.) qui fait l'objet de la représentation.

La thèse qui probablement tient le plus à cœur à M. Hubert et à ceux qui se rattachent avec lui à la nouvelle école sociologique, c'est que les faits religieux sont des faits sociaux. Tout le monde, je suppose, sera d'accord sur ce point. Quel est l'historien moderne qui ait jamais songé à étudier l'histoire de la religion en dehors de l'histoire sociale, à

prendre l'homme religieux « en soi » pour objet de son étude ou à considérer l'individu religieux comme autonome ? Ne sommes-nous pas tous également soucieux de rechercher les ancêtres, les origines, les antécédents des personnages que nous étudions, de connaître leur « milieu », leur éducation, leurs relations, leur entourage, leurs lectures, etc., etc. pour trouver dans ce bouillon de culture social l'explication des faits individuels dont la trame constitue l'histoire de ces personnages ? C'est l'*a b c* de la méthode historique. Aucun de ceux que l'on range parmi les adhérents de l'école psychologique ou de l'école anthropologique, tout court, n'agit autrement. Quand M. Hubert nous dit (p. XXXVIII) « que toute explication des phénomènes religieux doit être cherchée dans la série même des phénomènes », nous sommes entièrement d'accord avec lui. Mais en quoi est-ce là une méthode nouvelle ?

La notion que professe mon honorable collègue sur l'évolution historique de la religion, partant de l'état social pour achever sa course à l'état individuel, suffit cependant à nous mettre en garde contre les exagérations des sociologues pour lesquels la vision de la forêt finit par devenir tellement obsédante qu'ils ne voient plus les arbres. On ne saurait étudier l'individu en dehors de son milieu social, qui le détermine par hérédité ou par suggestion ; d'accord. Mais on ne saurait pas davantage étudier le milieu social sans tenir compte des individualités qui, à un degré quelconque, réagissent sur le milieu social et le modifient. Comme le dit fort bien M. Hubert, « les formes du raisonnement individuel se substituent progressivement aux formes de la pensée collective, à mesure que les individus sont plus enclins à prendre conscience de celle-ci » (p. XLV). On peut ajouter : dans bien d'autres cas encore. En religion, comme dans les autres domaines de la vie et plus peut-être que partout ailleurs, c'est l'individu qui est le facteur du progrès ou tout au moins du changement. Le milieu social est essentiellement conservateur ; il n'a aucune initiative. Et comme en histoire ce qui importe, c'est de saisir la genèse et la nature des modifications qui seules constituent la succession et l'enchaînement des faits, il en résulte que malgré tout l'étude de l'individualité religieuse garde une importance de premier ordre pour l'historien. De plus, en histoire nous ne connaissons le plus souvent le fait social que par des témoignages individuels ; la seule chose à faire c'est donc d'étudier ces témoignages individuels et de les comparer pour parvenir à en dégager des faits d'une valeur générale.

Une détermination du fait religieux doit s'appliquer à toutes les formes de la religion. Or, M. Hubert reconnaît lui-même que la religion,

à mesure qu'elle se développe, prend davantage un caractère individuel. Comment dès lors persévérer à nous présenter le caractère « social » comme inhérent au fait religieux? Il est tantôt individuel et tantôt social, ou plutôt il est toujours à la fois l'un et l'autre avec des proportions différentes dans chaque cas particulier. Je crois comme M. Hubert que la subordination de l'individu à la société est d'autant plus complète que l'individu est moins cultivé. Par conséquent le rôle de l'individualité est beaucoup plus faible dans les groupes sociaux non civilisés que dans les civilisations avancées. Aussi leur histoire est-elle beaucoup plus simple et plus uniforme. Mais cette observation s'applique à tous les domaines de l'activité humaine chez les non-civilisés. Elle n'a donc rien de spécifiquement propre aux phénomènes religieux. Enfin, même chez les non-civilisés, il ne faut pas l'exagérer et se fonder sur un ordre de phénomènes aussi mal connu que le totémisme et dont le caractère spécifiquement religieux est très discutable, pour fonder une théorie, d'après laquelle ce n'est pas l'individu « qui projette son âme dans la société, c'est de la » société qu'il reçoit son âme » (p. XXXV). C'est construire une cathédrale sur du sable mouvant.

Je ne parviens donc pas à saisir un principe nouveau dans la méthode préconisée par la jeune école dite sociologique. Nous devons déjà à quelques-uns de ses représentants des monographies d'une très sérieuse valeur et qui les classent au premier rang des travailleurs scientifiques dans l'ordre de nos études. Mais il n'y a pas là une méthode nouvelle et quant à leur conception nouvelle de ce qui est « religion » dans l'histoire, j'avoue ne pas la saisir. Elle s'évanouit quand on la serre de près. Après comme avant, c'est par l'analyse critique des témoignages et par la psychologie appliquée à l'individu étudié dans le milieu social dont il fait partie intégrante, que nous pouvons reconstituer l'histoire religieuse du passé.

JEAN RÉVILLE.

LE P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE. — **Études sur les Religions sémitiques.** — Paris, Lecoffre, 1re édition, 1903, x-430 pages; 2e édition, 1905, XIV-527 pages.

Nous annonçons à la fois la première et la seconde édition de ce beau volume. Les deux tirages, en effet, se sont succédé à moins d'un an et demi d'intervalle. Le succès du livre nous a réjoui sans nous étonner; il est des plus mérités.

L'importance même de l'ouvrage servira d'excuse à l'étendue de notre analyse. C'est le travail le plus considérable qui ait été publié en France sur ces questions. Ce n'est pas encore l'histoire complète des religions sémitiques, que nous attendrons sans doute longtemps, mais une série d' « études » sur quelques-uns des traits les plus caractéristiques et les plus primitifs de ces religions. Par son plan comme par son point de vue général, l'ouvrage rappelle les *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* du comte Baudissin. Le quart environ du volume a déjà paru, sous forme d'articles détachés[1], dans la *Revue biblique internationale*, dont le P. Lagrange est le directeur.

L'auteur se montre remarquablement bien informé; qu'il s'agisse de Babylone ou de la Phénicie, de l'Arabie ou de l'Ancien Testament, il est au courant des dernières découvertes et des publications les plus récentes.

Les faits collectionnés sont très nombreux ; et, autant que nous avons pu le vérifier, ils sont rapportés avec autant d'exactitude que d'impartialité. Les réserves que nous aurons à faire portent presque exclusivement sur l'interprétation que l'auteur donne des faits. Aussi ne saurions-nous trop recommander cet ouvrage comme recueil de matériaux.

Dans la discussion des opinions qu'il croit devoir écarter, l'auteur se montre non seulement courtois et objectif, mais soucieux d'adopter la part de vérité qu'il est toujours disposé à admettre chez ses adversaires. C'est un esprit éclectique, modéré. Bien qu'il combatte en général les vues de Robertson Smith et de Wellhausen, il a beaucoup appris d'eux et, dans le grand débat soulevé par le panbabylonisme, c'est, en somme, leur point de vue qu'il adopte en général, malgré bien des déclarations contraires, plutôt que celui des assyriologues qui voient partout l'influence de Babylone ; pour lui — et nous estimons qu'il a raison — à la base des conceptions religieuses des divers peuples sémitiques, il y a des idées simples, convenant à des primitifs, et non des idées de civilisés que les Babyloniens auraient imposées à leur congénères moins développés qu'eux et que ceux-ci se seraient assimilées tant bien que mal, un peu comme les indigènes de nos colonies adoptent un vernis d'idées et d'habitudes européennes.

Ce bel ouvrage nous paraît toutefois présenter une grave lacune. L'auteur a systématiquement écarté de son étude la religion hébraïque, apparemment parce qu'il y voit, comme il dit, un « cas transcendant », c'est-

1) Voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XLV (1902), p. 242-249.

à-dire au nom d'une préoccupation étrangère à l'histoire, à la science pure. Il consulte sans doute l'Ancien Testament, mais c'est seulement, en théorie du moins, pour en tirer des données sur la religion des Cananéens. On ne voit pas bien dès lors, comment, ayant écarté l'une des religions sémitiques, il a le droit de donner, en terminant, une caractéristique générale de ces religions, ou de conclure une enquête sur leurs origines.

Sans doute, même considérée à un point de vue purement historique, la religion hébraïque a pris un développement absolument exceptionnel au sein des religions antiques; mais, *quelque opinion que l'on ait sur la cause première de ce développement unique*, il faut reconnaître que ce qui, en Israël, a été ainsi développé, transformé, c'était une religion sémitique très semblable aux autres et de toutes les religions sémitiques celle que nous connaissons de beaucoup le mieux et qui peut le mieux nous aider à comprendre les autres.

Cette omission systématique a le sérieux inconvénient de faire douter de l'indépendance scientifique de l'auteur. Le lecteur se demande involontairement, quand il voit que la thèse générale du livre concorde avec l'apologétique traditionnelle de l'Église, si cette thèse est bien exclusivement le fruit de l'examen des documents; et cette préoccupation nuit à l'effet des preuves toutes scientifiques que l'auteur avance.

Dans l'analyse des différents chapitres nous n'insisterons que sur les points d'une portée générale.

Dans une introduction consacrée aux *Origines de la religion et de la mythologie*, l'auteur s'attache à combattre les partisans de ce qu'il appelle « l'animisme évolutif », et spécialement ceux qui, comme Renan, Wellhausen, R. Smith, pensent que le polythéisme et même le monothéisme sont issus par une lente évolution du polydémonisme.

L'humanité, d'après le P. Lagrange, a commencé par ce qu'il nomme le « monisme » ou « monothéisme latent ». Ce monothéisme latent, « joint à l'animisme, est encore ce qui expliquerait le mieux les deux formes du polydémonisme et du polythéisme » (p. 20). « Ce sentiment plus ou moins confus de l'unité et de la transcendance du divin » lui paraît prouvé par l'existence des cosmogonies, par la diffusion chez les sauvages de la croyance en un grand être juste et bon, enfin par ce qu'on appelle l'hénothéisme: « lorsque l'âme se trouve en présence de son dieu, ce dieu fût-il innomé, ou quand bien même on indiquerait sa généalogie, elle lui prodigue toutes les épithètes qui conviennent à la divinité et le met sans hésiter au-dessus de tous les dieux » (p. 21).

Pour prouver que le polythéisme est né du monothéisme, et non le

monothéisme du polythéisme, le P. Lagrange a un argument assez piquant sous la plume d'un catholique : « Dans la religion catholique,... qui admet un Médiateur et l'intercession des saints, il faut que l'autorité lutte sans cesse contre la tendance qui frustrerait le Créateur du culte qui n'est dû qu'à lui » (p. 25).

« Le monothéisme ne sort pas du polythéisme, comment est-il donc entré dans le monde ? » Par une révélation primitive, par « l'assistance spéciale donnée au premier homme. » Cette révélation primitive ne peut sans doute pas être prouvée par des faits : mais, « si l'on considère que, plus ou moins latente dans toute l'humanité, elle ne s'est développée nulle part — sauf la même exception de l'histoire sacrée, — qu'elle s'est plutôt obscurcie sur bien des points..., on regardera comme très probable que le germe de cette idée a été déposé par Dieu lui-même dans le cœur de l'homme » (p. 26).

Il y a beaucoup de remarques excellentes dans ce plaidoyer du P. Lagrange. Il a raison de rappeler qu'il faut distinguer nettement la religion de l'animisme ou croyance aux esprits, qui était une philosophie primitive, et de la mythologie, qui était un premier essai d'explication scientifique de l'univers. Il a raison lorsqu'il montre que l'animisme ne suffit nullement à expliquer l'origine de la religion et que les « esprits » ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes sans le sentiment du divin. On l'approuvera encore, lorsque, à la suite de savants comme Jevons, Lang, Marillier, il attribue à l'humanité religieuse dès l'origine un certain monisme ou monothéisme latent.

Mais le P. Lagrange nous semble avoir tiré un peu trop à lui les conclusions de ces savants, les interprétant dans le sens de l'enseignement catholique traditionnel, et avoir transformé plus ou moins ce monothéisme *latent*, inhérent au *sentiment* religieux de tous les temps, en un monothéisme *conscient* qui aurait été la *croyance* religieuse des premiers hommes. Oui « lorsque » dans sa prière « l'homme se tourne vers son protecteur surnaturel invisible, il est pour un moment théiste et souvent monothéiste »; mais, comme le remarque Lang, l'une des autorités dont se réclame le P. Lagrange, « c'est un sentiment religieux et non une conception mythologique », « une aspiration et non un dogme »[1]. Cela n'empêche pas cet homme de *se représenter* son dieu comme un animal au milieu de beaucoup d'autres animaux ou hommes mythiques.

1) A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, traduit par Léon Marillier, Paris, Alcan, 1896, p. 361 et 362.

Cela prouve simplement que le sentiment religieux ne trouve sa pleine satisfaction que dans l'adoration d'un Dieu un et transcendant ; cela ne pémontre nullement que, dès l'abord, l'homme ait eu conscience que telle était la meilleure réponse à ses aspirations religieuses.

Dès qu'il essayait de *formuler* son sentiment religieux, l'homme primitif était, au contraire, à peu près obligé, en vertu de sa conception animiste du monde, d'admettre une multitude de forces surnaturelles et non un esprit unique.

En tout cas, la théorie dogmatique d'une révélation primitive, fondée sur le fait fort contestable d'une décadence religieuse universelle, est une hypothèse des plus sujettes à caution.

Il est regrettable à tous égards que le P. Lagrange n'ait pas discuté ni même nommé un ouvrage français magistral sur la question qu'il traitait, l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* d'Auguste Sabatier ; l'étude des chapitres sur « l'origine de la religion » et sur « le développement religieux de l'humanité » l'aurait amené à serrer de plus près le vaste problème qu'il a tranché un peu rapidement.

Sur la genèse de la mythologie, l'auteur adopte en général le système de Lang, d'après lequel le mythe est une explication scientifique primitive fondée sur la conception animiste du monde, mais en faisant une part aux autres systèmes, selon lesquels le mythe est une maladie du langage (Max Muller, Kuhn) ou une dégénérescence provenant de malentendus divers (Decharme, Clermont-Ganneau, etc...) ou encore un produit de l'astrologie (Winckler).

Chapitre premier : *les Sémites*. L'auteur pense que l'ordre des migrations sémitiques a été celui que l'on admet généralement : 1° Babyloniens ; 2° Cananéens (Phéniciens, Hébreux) ; 3° Araméens ; 4° Arabes. Sans se prononcer absolument contre l'hypothèse sumérienne, il estime qu'elle peut être négligée au point de vue de l'histoire religieuse : « lorsque l'histoire commence, la civilisation de la Chaldée est sémitique de toutes pièces. »

A noter cette amusante échappatoire par laquelle il s'excuse de ranger les Cananéens au nombre des Sémites, malgré l'autorité de la Bible, qui fait de Canaan un fils de Cham : « qu'on n'oublie pas d'ailleurs que (d'après la terminologie biblique) Canaan était le neveu de Sem ! »

Dans le chapitre II, intitulé *les dieux*, l'auteur étudie les noms les plus généraux sous lesquels les dieux sont désignés dans les langues sémitiques, *El* (dieu), *Baal* (maître), *Melek* (roi), *Ab* (père) ou *Am* (parent). Et il croit pouvoir déduire de cet examen que les Sémites primitifs se

faisaient de la divinité des idées très hautes, qu'à l'origine même ils étaient monothéistes.

Il s'appuie principalement sur l'emploi du mot *El* ou *Il*, dieu. Ce terme « appartient au plus ancien fonds des langues sémitiques. Il se trouve partout, soit comme nom propre, soit comme appellatif. » De ce fait il conclut : « Si El, nom appellatif, c'est-à-dire s'appliquant à la nature divine, a pu devenir un nom personnel, c'est donc que la nature divine était à ce moment considérée comme unique, et si d'autre part c'est un nom personnel qui est devenu le nom commun pour désigner tout ce qui participe à la nature divine, c'était donc derechef qu'on donnait à cette personne divine toute la plénitude de la divinité » (p. 77).

Ces conclusions nous paraissent loin d'être démontrées.

1° La plupart des textes cités par le P. Lagrange ne prouvent nullement qu'El ou Il fût employé comme nom propre. Pour ce qui est des Babyloniens, par exemple, M. Zimmern nie catégoriquement l'existence d'un dieu *ilû*, qui jouait un certain rôle dans les anciens exposés de la mythologie babylonienne [1]. Lorsqu'*ilû* entre dans la composition d'un nom d'homme, comme *Ilu-abi*, « Dieu est mon père », cela ne signifie pas nécessairement que le porteur de ce nom considérât comme son père un certain dieu du nom d'*Ilu* : par « Dieu » il désignait le dieu de sa tribu ou son patron personnel, de même que l'habitant des bords d'un fleuve dit pour le désigner « la rivière » et non « la Seine », « la Loire » [2]. Si le Sémite affectionnait cette façon de s'exprimer, c'était peut-être à cause de son désir de tenir caché le nom de son dieu : cela expliquerait, comme le P. Lagrange l'accorde partiellement pour le terme de Baal, que les divinités sémitiques aient si souvent été désignées par un de leurs titres plutôt que par leur nom personnel : *habbaal* (le seigneur), *Bel* (même sens), *Melek* (le roi), *Melqart* (le roi de la ville), *Adon* (le Seigneur). L'emploi du mot El comme nom propre ne paraît sérieusement attesté que chez les Phéniciens.

2° Et puis, pour qu'un dieu particulier reçût par excellence le nom d'El, il n'était pas nécessaire qu'il ait été à un certain moment l'unique divinité, il suffisait qu'il fût la divinité principale, *le dieu* par excellence d'une tribu ou d'une ville : ainsi l'El phénicien a pu être nommé ainsi parce que, à Byblos, il était « le dieu ».

1) *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit., p. 354. Voyez aussi Ch. Fossey, *Journal Asiatique*, 1904, p. 293.

2) Remarque de Jevons citée par le P. Lagrange, p. 18.

Le P. Lagrange défend avec beaucoup de virtuosité l'étymologie proposée jadis par le théologien réformé français La Place († 1655), reprise par Paul de Lagarde et adoptée par MM. Fréd. Delitzsch et Hommel, d'après laquelle El serait apparenté à la préposition '*el* « vers », et signifierait originairement « le but des désirs et des efforts de l'humanité, ou, si l'on trouve cette idée trop métaphysique, celui vers lequel on va pour lui rendre un culte ». Malgré la brillante argumentation de l'auteur, cette signification nous paraît bien abstraite pour être la signification originelle : est-il vraisemblable que, dans les temps primitifs, on ait défini la divinité par le mouvement que l'homme fait pour s'approcher d'elle et non par une qualité qui soit inhérente au protecteur divin ?

En ce qui concerne Baal (seigneur), bien qu'il reconnaisse que l'on désignait par ce titre des dieux locaux très divers ayant chacun son nom et son caractère propre, le P. Lagrange estime que les Sémites ont admis l'existence d'un Baal suprême, le dieu de l'orage et des grandes pluies, autrement dit Hadad, qui, aussi bien dans les premiers documents que vers la fin des religions sémitiques, est le Baal par excellence. « Si nous pouvions affirmer que c'est le point de départ du culte des Baals, nous serions bien près d'une sorte de monothéisme » (p. 89).

Le titre de Melek était, d'après notre auteur, réservé à un dieu infernal : il avait le triste privilège des sacrifices humains, et spécialement des sacrifices d'enfants, parce que, roi des morts, il « ne lâchait prise que lorsque des victimes de choix lui étaient offertes, jeunes encore et par conséquent avant le temps normal de leur décès. »

Le chapitre suivant intitulé *les déesses* est consacré uniquement à Achéra et à Astarté. Voici comment l'auteur expliquait, dans la 1re édition, le double caractère de cette dernière divinité, tour à tour masculine (chez les Arabes, sous la forme Athtar) et féminine (Astarté, Atargatis, Ichtar), tantôt guerrière et tantôt protectrice de la fécondité et de l'amour : la forme la plus ancienne serait la forme masculine. « Ichtar aurait pénétré en Babylonie avant le temps de Hammourabi comme dieu de la guerre, représenté par la planète Vénus. Cette qualité étant occupée en Chaldée par la voluptueuse Nanâ, Ichtar devint femme en Chaldée, tout en retenant dans le nord un caractère guerrier » (p. 138).

Dans la 2e édition, l'auteur admet une seconde possibilité, c'est que la divinité ait été primitivement androgyne ; on vient, en effet, de découvrir à Suse une Nanâ barbue.

Dans le chapitre relatif à la *sainteté* et à l'*impureté*, l'auteur discute l'opinion si féconde suggérée par R. Smith et admise par un grand

nombre de critiques, d'après laquelle saint et impur ne sont au fond et primitivement qu'une seule et même idée : est saint ce qui appartient aux dieux ; est impur l'objet ou l'être en qui agit un démon ou esprit.

Le P. Lagrange admet, en somme, dans une large mesure ce point de vue, mais en faisant un certain nombre de réserves dont quelques-unes méritent d'être prises en considération. Elles peuvent, nous semble-t-il, se ramener aux trois remarques suivantes :

1° La notion d'impureté et celle de sainteté procèdent de sentiments foncièrement différents : la première, de la crainte égoïste des esprits ; la seconde, du respect de la divinité ; aussi l'objet impur est-il *vitandum per se*, tandis que l'objet saint est seulement *vitandum per accidens*, car par lui-même il est, au contraire, une source de bénédictions ;

2° Le concept de sainteté ne dérive pas de celui d'impureté, pas plus que la notion de dieu ne dérive de celle d'esprit. Si l'une des idées est antérieure à l'autre, c'est celle de sainteté ;

3° « Il n'est pas évident que la crainte des esprits soit l'unique cause des principales impuretés. » Au fond on regardait comme le siège d'une puissance malfaisante des objets que l'on avait reconnus malsains ou contre lesquels on avait une répugnance naturelle. Le P. Lagrange, en dernière analyse, maintient donc la vieille explication des impuretés par des préoccupations utilitaires et hygiéniques.

En ce qui concerne *les eaux sacrées*, après un exposé très riche des principaux faits, l'auteur s'élève contre l'explication proposée par R. Smith : « l'idée fondamentale est que l'eau elle-même est un organisme, vivant d'une vie démoniaque, non un organe mort. » Le P. Lagrange objecte que, chez les Sémites il n'y a pas d'exemple de sources ou de fleuves ayant des prêtres et des temples, recevant des sacrifices sanglants, adorés sous leurs propres noms, toutes choses qui se rencontrent chez les Grecs.

Admettons que ces constatations se confirment ; elles établiraient simplement que sur ce point quelques nuances séparaient les croyances des Sémites de celles des Grecs : car de nombreux témoignages, cités par l'auteur lui-même, montrent que les Sémites apportaient aux sources et aux fleuves des offrandes alimentaires, qu'ils les invoquaient (traité de Carthage, malédictions babyloniennes), que chez eux les eaux avaient parfois des divinités particulières : ainsi *Ilum* et *Subalal* étaient exclusivement dieux du Tigre et de l'Euphrate ; le dieu *Narû* n'est pas autre chose que le Dieu-Fleuve et, dans le Code de Hammourabi, il est con-

fondu d'une façon remarquable avec le cours d'eau lui-même : l'homme accusé de sorcellerie « ira au dieu Fleuve, se plongera dans le dieu Fleuve ; si le dieu Fleuve s'empare de lui », c'est qu'il est coupable ; « si le dieu Fleuve innocente cet homme et s'il reste sain et sauf », son accusateur sera mis à mort (Code Ham., § 2).

Ce que l'on peut accorder au P. Lagrange, c'est qu'en général les Sémites ont tenu avec plus de persistance que d'autres au « principe fondamental qui faisait dieux, non les choses animées, mais les forces qui les mettaient en mouvement. » Mais ce principe n'a rien de spécifiquement sémitique ; c'est celui-même de l'animisme commun à tous les primitifs.

Le chapitre sur *les arbres sacrés* appellerait des observations analogues. Le P. Lagrange insiste avec raison sur le fait que, pour les Sémites de l'époque historique, ces arbres étaient des temples, non des dieux. Quant aux exemples, assez rares, de culte proprement dit rendu à des plantes, comme la divinisation des céréales chez les anciens Babyloniens, l'auteur y voit, non des survivances d'un état antérieur, mais des superstitions populaires adventices. On ne conçoit pas bien comment il concilie cette affirmation avec l'explication qu'il donne un peu plus loin du mythe d'Adonis.

L'auteur accorde à R. Smith que l'idée de propriété divine ne suffit pas à rendre compte des croyances si vivaces des Sémites sur l'inviolabilité des *enceintes sacrées* : ces enceintes ne sont pas seulement le domaine du dieu ; elles sont remplies et comme chargées d'électricité divine. Mais le P. Lagrange ne veut pas admettre, avec le savant anglais, que ces lieux (ordinairement des oasis, en Arabie) se soient, à l'origine, imposés d'eux-mêmes au culte parce que l'action divine s'y manifestait davantage. D'après lui, c'est l'homme qui a choisi et délimité ces enceintes, dans le double désir, d'une part d'avoir Dieu près de lui à demeure, et d'autre part, « en faisant à Dieu une réserve, ordinairement la plus belle part », de pouvoir « désormais sans scrupule s'emparer du reste pour en jouir » (p. 187).

Cette hypothèse est ingénieuse ; elle rangerait l'enceinte sacrée dans la catégorie des prémices : ce seraient comme les prémices du pays que l'homme offrirait à Dieu, à la fois comme un hommage et comme un préservatif contre « les décharges imprévues de l'énergie divine. » Toutefois il nous paraît bien douteux que les Sémites aient jamais envisagé les choses sous ce jour. En tous cas dans l'immense majorité des récits de fondations de sanctuaires qu'ils nous ont laissés, ce n'est pas l'homme

qui choisit l'emplacement des futurs lieux saints, c'est la divinité qui le désigne, d'ordinaire en s'y manifestant. Jacob ne soupçonne pas la sainteté du lieu où s'élèvera un jour le sanctuaire de Béthel, jusqu'au moment où il y reçoit une révélation; il s'écrie alors plein de terreur : « Certainement Yahvéh est dans ce lieu-ci et je ne le savais pas! » (Gen. 28, 16) ou selon la version élohiste : « Que ce lieu est redoutable! Ce n'est rien moins qu'une maison d'Elohim! » (v. 17). Et il se hâte d'y dresser une stèle[1]. Le lieu est saint avant que l'homme le délimite.

Dans l'important chapitre sur les *pierres sacrées*, le P. Lagrange commence par établir très fortement qu'il y a eu en grand nombre, dans le monde sémitique, des pierres auxquelles on a rendu un culte, que ces pierres étaient des demeures de la divinité, des *beth-el*, que nous sommes donc sur le terrain de « ce qu'on peut nommer le fétichisme » (p. 215).

Mais son exposé est principalement consacré à limiter la portée de ces constatations par toute une série de réserves qui, si nous avons bien saisi sa pensée, peuvent se résumer ainsi :

1° L'origine des pierres saintes doit être cherchée dans la civilisation chaldéenne plutôt que dans l'animisme. La pierre conique est une réduction de la *ziqqourat*, de la pyramide à étages des Babyloniens, laquelle est elle-même une réduction de la terre, servant de demeure, de corps au dieu.

2° Il faut nettement distinguer de la pierre sainte, d'une part les stèles (*maṣṣêbah*) et cippes, originairement simples monuments commémoratifs ou votifs, et d'autre part les colonnes, piliers et *khammanim*, qui forment la transition entre la pierre sacrée et la stèle. Quand on rencontre une stèle ou un cippe ayant des allures de pierre sainte, c'est une déviation, une confusion postérieure.

3° « La pierre sacrée est tout au plus une habitation du dieu, l'ébauche du temple ou de la statue, et si elle n'est à l'origine qu'un autel ou un trône, le monothéisme lui-même peut s'en accommoder » (p. 215).

4° La forme la plus absurde du culte des pierres, le *bétyle* mouvant

1) Il en est de même pour les sanctuaires de Sichem (Gen. 12, 6), de Lahaï-Roï (16, 16), pour celui où la tradition plaçait le sacrifice d'Isaac (22, 2-4, 9), pour les lieux saints de Beer Schéba (26, 23-25), de Mahanaïm (32, 2. 3), de Penouel (32, 25-32), du Sinaï (Ex. 3; 19, 12. 13. 21-25), de Yahvéh-Nissi (17, 8-16), de Guilgal (Jos. 4), d'Ofra (Jug. 6), pour celui que fonde Manoah (Jug. 13), pour les sanctuaires d'Eben Ezer (1 Sam. 7, 12), de Micmaš (14, 31-35), de Jérusalem (2 Sam. 24, 18-25), etc.

et parlant, se trouve au terme plutôt qu'au début de cette longue évolution » (p. 216). Dans la 1re édition, l'auteur contestait même que le terme grec de βαιτύλιον ou βαίτυλος dérivât de *beth-el* et que les Sémites eussent jamais désigné la pierre sacrée sous le nom de *beth-el*, « maison de Dieu. » Dans la 2e édition il rapporte très loyalement divers textes cunéiformes, araméens, grecs récemment mis au jour et qui donnent à penser que sur ces deux points il s'était trompé.

A propos de la 3e remarque, nous ne comprenons pas très bien comment, en présence des nombreux faits réunis par lui, l'auteur peut dire dans sa conclusion : « la pierre sacrée était *tout au plus* une habitation du dieu » et proposer au choix une seconde explication. Pour l'ancien Sémite la pierre sainte *était* un beth-el.

Le rapprochement qu'il établit entre la pierre conique et la *ziggourât* des Babyloniens est intéressant; il a été admis par M. Baudissin. Mais, comme le lui a fait observer ce critique et comme il le reconnaît dans la 2e édition, la signification symbolique que les Babyloniens prêtaient à ces constructions colossales, réductions de l'univers, était beaucoup trop abstraite pour être le sens originel d'une institution qui se retrouve dans toute l'humanité. La pyramide babylonienne est « tout au plus » un développement de la pierre levée universellement connue ; il n'y a donc pas de raison, lorsque nous rencontrons chez d'autres Sémites des pierres levées sous leur forme fruste et avec leur sens de « demeure de Dieu », d'y voir des réductions de la pyramide babylonienne plutôt que des restes de l'animisme primitif. D'autant plus qu'il est fort douteux que la *ziggourât* ait conservé (si même elle l'a jamais eu) le caractère de demeure divine : à Nippour, d'après M. Hilprecht, la demeure proprement dite du dieu s'élevait *à côté* de la pyramide[1].

Quant à la distinction tranchée que le P. Lagrange croit pouvoir établir entre la pierre sainte et la *maṣṣébah*, simple stèle commémorative ou votive, elle ne paraît pas justifiée par les faits. Lorsque les législateurs israélites condamnaient les *maṣṣéboth* en les associant presque toujours aux *achérim* et aux statues de toutes sortes, c'est-à-dire à des « demeures divines », ils n'entendaient pas prohiber de simples monuments commémoratifs *susceptibles d'être mal interprétés*, mais de véritables symboles divins, devant lesquels on se prosternait (Lév. 26, 1), auxquels on offrait des sacrifices (Gen. 28, 18), que l'on invoquait (Jér. 2, 27). Même la *maṣṣébah* que l'on dressait sur les

1) *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur*, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 43.

tombeaux était loin d'être, à l'origine, un simple souvenir pour les vivants; c'était une demeure, un corps que l'on offrait au mort afin de le fixer : la stèle funéraire, chez les Araméens, comme chez les Minéens, s'appelait *nafša* (*nfš*), une personne. Et si, comme nous le croyons, il faut admettre que l'esprit des trépassés a été primitivement conçu comme un être divin, on voit que la stèle funéraire et la pierre sainte étaient au début absolument identiques.

Dans le chapitre sur *les personnes consacrées*, l'auteur ne s'occupe guère que des prêtres; il décrit leurs fonctions chez les divers peuples sémitiques en dehors d'Israël. Remarquons seulement que, d'après lui, le sens primitif du mot *kohên*, par lequel les prêtres étaient désignés en hébreu, en phénicien, en araméen, en éthiopien, n'était pas celui de « devin » que ce mot a en arabe (*kâhin*), mais celui d' « assistant ».

S'occupant ensuite du *sacrifice*, l'auteur cherche à établir quelle est l'idée principale que les Sémites y ont attachée au début. Il écarte les explications courantes d'après lesquelles le but aurait été de nourrir les dieux ou de leur faire un présent pour obtenir leur faveur; il combat l'hypothèse de R. Smith selon laquelle le sacrifice visait à renouveler les liens du sang avec le dieu par l'absorption d'une victime de nature divine. On ne peut que louer l'auteur d'avoir passé sous silence, sans même la discuter, la théorie qui voit dans l'expiation le but premier du sacrifice : le P. Lagrange sait et dit que l'idée d'expiation par le sacrifice est une notion secondaire et dérivée.

Quelle est donc selon lui la conception primitive? Il l'expose dans une intéressante conclusion, qu'il a développée dans la 2e édition. « Le dieu — mettons si l'on veut les esprits — a le domaine de tout. Il faut lui faire sa part. De même que le lieu qui lui est réservé acquiert une sainteté spéciale, en concentrant pour ainsi dire la présence divine, de même que le jour qui lui est consacré est plus saint que les autres, la victime qui lui est encore plus complètement offerte par l'acte redoutable de l'immolation est sainte et sacro-sainte » (p. 271-272). Cette idée est conciliable aussi bien avec l'animisme le plus grossier qu'avec le monothéisme. Pour le sauvage « le problème n'est pas de consacrer un objet à l'Esprit, mais plutôt de désécrer tous les autres pour l'usage profane ; car pour l'homme qui voit partout des esprits, tout est plus ou moins tabou. Peut-être l'Esprit lâchera prise si on lui abandonne librement une part » (p. 269).

Ces idées ont sans doute été à une certaine époque des idées sémitiques : mais représentent-elles bien la notion première que les Sémites

se sont faite du sacrifice? Il y a lieu d'en douter. Il résulterait de l'explication du P. Lagrange que le sacrifice type aurait été l'offrande des prémices du sol et l'immolation des premiers nés du troupeau. Or, il le reconnait, « ce sacrifice est loin d'être le plus important et le plus général » (p. 272). L'immolation des premiers nés, si elle a existé chez les Arabes avant l'Islam, n'a joué chez eux qu'un rôle très effacé (p. 299)[1].

Il résulterait aussi de la théorie proposée que l'idée première était celle d'un don, d'un abandon si l'on veut; on s'attendrait dès lors à ce que le type de sacrifice le plus ancien ait été l'holocauste; la divinité, ne recevant qu'une victime au lieu du troupeau entier sur lequel elle avait des droits, devrait au moins recevoir cette victime *tout entière*. Or les textes prouvent qu'il n'en est rien: le P. Lagrange le reconnait, l'holocauste est le fruit d'une réflexion religieuse plus avancée; le sacrifice type dans les temps anciens, celui qui fut longtemps le plus répandu de beaucoup, c'est le sacrifice de paix, sorte de repas sacré où la divinité ne recevait qu'une petite partie de la victime, le sang et quelquefois la graisse, et laissait le reste à ses hôtes. Ce rite n'exprime certes pas l'idée d'un abandon à Dieu, mais plutôt celle d'une communion entre la divinité et ses fidèles.

Le P. Lagrange, il est vrai, ne voit dans cette pratique qu'un élément subsidiaire qu'il explique par « l'usage invariable de l'Orient » qui veut « que le grand seigneur nourrisse ses clients. Un festin est la suite naturelle de la scène de l'offrande. On l'a honoré, c'est à son tour d'honorer ses hôtes. A chacun son rôle. » L'hypothèse est ingénieuse, séduisante même; mais elle a le tort d'expliquer la plus antique forme de sacrifice à laquelle nous puissions remonter par un état social où il y avait déjà des grands seigneurs et des clients, des princes et des sujets.

Nous persistons donc, jusqu'à nouvel ordre, à regarder l'idée de communion comme la plus ancienne, sans croire, du reste, que cette idée ait nécessairement revêtu la forme spéciale que R. Smith a postulée au nom de son hypothèse du totémisme sémitique.

Dans la 2[e] édition, le P. Lagrange a ajouté un chapitre très nourri et très instructif sur *les temps sacrés*. Il cherche, en étudiant quelques-unes des fêtes typiques des Babyloniens, des nomades nabatéens et

1) Voy. pourtant les exemples de cette coutume chez les Arabes actuels, cités par S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion*, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 204-205.

arabes, des Cananéens, à fixer les caractères distinctifs de ces solennités chez les différents groupes sémitiques et à dégager leurs traits communs. Il aboutit à cette caractéristique surtout négative : les Sémites n'ont pas de fêtes historiques; les mythes de leurs fêtes n'ont pas de caractère municipal; ils font une place plus grande que les Romains par exemple à l'ordre général de la nature.

A propos du sabbat, on est un peu surpris de voir l'auteur admettre sans objection l'identité du *sapattum*, ce « jour d'apaisement du cœur » (des dieux), qui paraît dans certains textes cunéiformes, avec les « jours mauvais » que les Babyloniens observaient le 7, le 14, le 21 et le 28 du mois, et cela alors qu'il signale la liste publiée récemment par M. Pinches et qui tend à prouver que le *sapattum* tombait le 15 du mois.

Traitant du deuil d'Adonis, l'auteur défend d'une façon très séduisante l'interprétation classique d'après laquelle le jeune dieu représentait, non la végétation printanière brûlée par le soleil d'été, comme le veulent la plupart des modernes, mais le froment brusquement coupé par la faucille du moissonneur. On lit pourtant dans un hymne babylonien à Tammouz (Adonis) : « Tu es un tamarisc, qui n'a pas bu d'eau dans le sillon » (IV R., 27, n° 1), et dans un autre : « Le dieu-soleil le fit disparaître au pays des morts » (IV R², 30, n° 2).

Le chapitre sur *les morts* est principalement dirigé contre MM. Schwally et Charles, qui, avec d'autres savants modernes, ont soutenu que les anciens Sémites ont à une certaine époque pratiqué le culte des ancêtres.

Le P. Lagrange accorde que les Sémites ont cru que l'âme subsiste après la mort avec son nom de *nefes*; il soutient même que le terme de Rephaïm, par lequel les Hébreux et les Phéniciens désignaient les ombres, leur venait des anciens géants et les représentait comme des « êtres imposants ». « Le nom même de Rephaïm devait indiquer une certaine prérogative. Nous n'avons pas nié que le vulgaire attendit des morts diverses révélations, la connaissance de secrets inaccessibles aux vivants. Si on se rappelle aussi quels liens étroits unissaient la divination et la thérapeutique chez les anciens, et qu'on demandait surtout aux dieux la révélation de remèdes appropriés, on ne sera pas éloigné de considérer les Rephaïm comme les « guérisseurs » par excellence, une extension du ἥρως ἰατρός d'Athènes » (p. 318-319). On peut se demander comment l'auteur concilie ces deux étymologies (géants et guérisseurs) ; mais il reste que, d'après lui, les Sémites attribuaient aux morts une force et un savoir exceptionnels.

Il accorde encore que plusieurs des usages funéraires étaient des rites religieux, que certains d'entre eux avaient « pour but de maintenir l'union entre le défunt et la famille » (p. 332), que l'on faisait des offrandes d'aliments aux trépassés.

Mais il ne veut pas qu'on donne à ces « devoirs rendus aux défunts » le nom de « culte des morts ». Les dons qu'on leur apportait n'étaient pas des sacrifices; car « le don n'est pas toute l'essence du sacrifice ». Ou bien, quand il y avait sacrifice, celui-ci n'était pas offert au mort, mais à quelque divinité *en faveur* du mort. Quant aux textes qui parlent indubitablement d'honneurs divins rendus à des défunts, le P. Lagrange y voit des exceptions qui confirment la règle : « Si certains morts seulement ont reçu les honneurs divins, un mort ne devenait donc dieu qu'à titre exceptionnel, la mort par elle-même n'en faisait pas un dieu » (p. 317).

Il nous paraît difficile de souscrire aux conclusions de l'auteur, si l'on a le souci, non de voir si la thèse du monothéisme primitif est à la rigueur conciliable avec les différents témoignages pris isolément, mais de recevoir l'impression qui ressort de l'ensemble des textes.

Il y a entre les rites funéraires et les actes du culte des dieux un parallélisme qui s'impose et que l'auteur n'explique pas. Les interprétations qu'il donne de certaines pratiques nettement religieuses, comme celles qui consistaient à se couper les cheveux ou à se faire des incisions pour un mort, sont bien peu satisfaisantes.

Il existe, on le sait, un passage biblique où le mort est formellement appelé un dieu, un *elohim* : c'est celui où la pythonisse d'Endor dit à Saül : « Je vois un *elohim* qui monte de la terre. » Voici comment l'auteur se débarrasse de ce témoignage : « Le fait est trop extraordinaire pour qu'on en puisse rien conclure. La pythonisse veut désigner d'abord une vague forme surnaturelle; elle aurait difficilement choisi un autre mot. Ensuite sa vue se précise, c'est un vieillard enveloppé dans sa tunique » (p. 316). Le malheur, c'est que, d'après le récit, la femme sait fort bien que c'est un mort qu'elle va voir apparaître, puisqu'elle a elle-même évoqué Samuel (v. 8 et 11) : si elle emploie le terme d'*elohim*, c'est donc que, pour le narrateur, ce nom convient parfaitement à un mort.

Du reste, si l'on n'avait pas reconnu aux trépassés un caractère divin, pourquoi l'insistance avec laquelle les législateurs yahvistes ont condamné les honneurs, soi-disant neutres au point de vue religieux, qu'on leur rendait? Pourquoi, par exemple, les mets consommés dans les

repas funéraires auraient-ils été déclarés impurs, impropres au culte de Yahvéh, si ces repas avaient été de simples répétitions du repas de famille, auxquelles le défunt aurait pris part comme de son vivant et qui n'auraient eu aucun caractère religieux?

Le P. Lagrange accorde que quelquefois, chez les Babyloniens par exemple, des honneurs divins ont été rendus à des morts, mais seulement à des morts illustres. Que faut-il penser alors des libations d'eau que le fils était tenu d'offrir à certain jour au tombeau de son père et dont le caractère religieux est souligné par le fait qu'il y avait une classe de prêtres, les *nak me*, les répandeurs d'eau, qui célébraient les libations auprès des tombeaux[1]?

Nous avons donné ailleurs plus longuement les raisons qui nous obligent à croire que le culte des ancêtres a existé chez les anciens Sémites : nous nous permettrons de renvoyer pour plus de détails à cet exposé[2].

Ce culte s'est, par la suite, atténué, voire aboli, non seulement en Israël, mais chez d'autres peuples sémitiques, au contact de religions supérieures : cela ne prouve pas qu'il n'ait pas existé très vivace à une certaine époque. Le P. Lagrange écarte sans discussion la possibilité de ces atténuations subies par la religion ancestrale. L'histoire religieuse de la Grèce en offre cependant de frappants exemples[3].

Que l'auteur nous permette de lui signaler pour une édition future une petite correction qui ne lui déplaira pas, car elle tend à éliminer l'un des témoignages allégués par M. Schwally. Le texte grec du Siracide, ch. 30, v. 18 et 19, parle d'offrandes déposées sur un tombeau. Dans l'original hébreu récemment découvert, le v. 19 ne manque pas, comme le dit par erreur le P. Lagrange — car il se trouve en marge —, mais il y a *gilloul*, « idole », et non *golel*, « la pierre roulée à l'entrée du tombeau »[4]. Toute allusion aux morts disparaît donc du morceau. Le Siracide compare simplement l'homme qui ne peut jouir de ses biens (v. 14 ss.) à l'idole insensible devant laquelle on dépose des offrandes (v. 18 *b* et 19 *a*).

L'ouvrage se terminait dans la 1re édition par une analyse de quelques

1) Alfred Jeremias, *Hölle und Paradies*, 2e édition, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 17.

2) *Les Israélites croyaient-ils à la vie future?* Dôle, Girardi et Audebert, 1904.

3) Comme le montre *Psyche*, le beau livre de M. Erwin Rohde.

4) Voyez le fac simile et Israël Lévi, *L'Ecclésiastique*, 2e partie. Paris, Leroux, 1901, p. 131, 132.

mythes babyloniens et *phéniciens*, sur laquelle nous n'insisterons pas à cause de son caractère très spécial. L'auteur y a ajouté dans le 2e tirage, en manière de conclusion, un chapitre intitulé *Caractère et développement historique des religions sémitiques*. C'est, à notre avis, une des meilleures parties du travail, peut-être parce que l'auteur s'y montre plus préoccupé de caractériser les Sémites de l'histoire que de reconstituer par hypothèse ce qu'avaient dû être les Sémites de la préhistoire.

La supériorité des religions sémitiques, abstraction faite de celle d'Israël, n'a consisté, selon lui, ni dans une aperception plus claire de l'unité du divin (les Sémites ont été sur ce point très inférieurs aux Égyptiens), ni dans une morale religieuse plus pure (les Perses ont eu un bien plus grand souci de justice), mais dans une démarcation plus profonde entre les dieux et le monde des corps.

S'expliquant ensuite sur l'origine des religions sémitiques, l'auteur se prononce pour le monothéisme primitif, mais le présente avec une surprenante réserve : « le monothéisme est *peut-être*[1] au point de départ ». « L'histoire ne nous dit rien expressément du monothéisme primitif des Sémites... Constatons encore une fois que, quand elle commence, culte des dieux et des déesses, culte des astres et culte du dieu de l'orage, culte même du dieu grain, *culte des eaux et des arbres, culte des morts*[1] se trouvent mêlés et se disputent, avec la crainte des esprits, les préoccupations des Sémites ».

L'auteur montre enfin que, si les religions sémitiques se sont modifiées par suite des influences qu'elles ont exercées les unes sur les autres ou de celles, très superficielles, qu'elles ont subies de la part de l'Égypte, de la Perse ou de la Grèce, aucune d'elles n'est parvenue au monothéisme.

Un appendice, qui sera le bienvenu pour plus d'un lecteur, reproduit, avec traduction et commentaire, un certain nombre de textes épigraphiques (21 dans la 2e édition) phéniciens, araméens, nabatéens, particulièrement importants au point de vue de l'histoire religieuse.

Nous avons dû, on l'a vu, rejeter la plupart des thèses générales de l'auteur. Redisons cependant, en terminant, que, même lorsqu'elles ne nous semblent pas justes, ses vues méritent toujours, par la solidité avec laquelle elles sont appuyées, d'être prises en considération et sérieusement discutées.

Adolphe Lods.

1) C'est nous qui soulignons.

---

1. Sac. Dr. Francesco Mari. — **Il Codice di Hammurabi e la Bibbia**, *introduzione, versione italiana del codice, note ed una tavola fuori testo.* — Rome, Desclée, Lefebvre e C., 1903, 76 pages, 3 lire.

2. Dr Johannes Jeremias. — **Moses und Hammurabi**, *2te vermehrte und verbesserte Auflage.* — Leipzig, Hinrichs, 1903, 64 pages, 1 mk.

3. Dr David Heinrich Mueller. — **Ueber die Gesetze Hammurabis**, *Vortrag.* — Vienne, Hölder, 1904, 45 pages, 1 mk.

4. Stanley A. Cook, M. A. — **The Laws of Moses and the Code of Hammurabi.** — Londres, Adam and Charles Black, 1903, xviii-307 pages, 6 s.

1. La brochure de M. Mari est appelée à rendre au public italien le même service que les traductions du P. Scheil, de MM. Winckler et Johns ont rendu aux lecteurs de langue française, allemande ou anglaise : il met à la portée de tous, sous un petit volume et à un prix modique, le code récemment découvert et déjà célèbre de Hammourabi.

Une introduction donne les renseignements indispensables sur la découverte du monument, l'histoire du roi Hammourabi, le caractère général du code; elle contient aussi une analyse bien conçue du recueil, avec mention spéciale des parallèles qu'offre la législation israélite, en particulier le Livre de l'Alliance (Ex. 21-23). Puis vient la traduction italienne du code; les passages qui sont en relation avec un texte biblique sont signalés à l'attention par un caractère spécial ; les morceaux du Pentateuque ayant un rapport particulièrement étroit avec les lois babyloniennes sont reproduites *in extenso* en note; les citations bibliques sont faites d'après la Vulgate.

Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour discuter en détail la traduction de M. Mari. Indiquons seulement qu'elle diffère sur plus d'un point de celle de ses devanciers et que, à en juger du moins par le contexte, les modifications introduites ne paraissent pas toujours satisfaisantes. Ainsi au § 165, M. Winckler traduisait : « Si quelqu'un donne à son fils *préféré* un champ, un jardin et une maison et lui fait à ce sujet un écrit, quand le père meurt et que les frères partagent, ils doivent lui donner (d'abord) le présent que lui avait réservé son père et il doit le prendre; après quoi ils partagent l'avoir paternel ».

M. Mari traduit : « Si quelqu'un fait donation à son fils *aîné* d'un champ, etc..... » Ceci n'est guère probable : si le père avait le droit d'avantager l'un de ses fils, pourquoi n'aurait-il pu avantager que l'aîné? Si, comme le croit M. Mari, le droit d'aînesse existait en Babylonie, pourquoi son exercice aurait-il été subordonné à une disposition testamentaire spéciale du père? Ces anomalies sont d'autant plus improbables que, d'après le § 150, une veuve « pouvait laisser son héritage à l'un de ses fils qu'elle préférait ».

Nous pourrions faire des remarques analogues à propos des §§ 3, 4, 8, 150, 194, 280.

Les vues critiques de l'auteur sont parfois contestables ou manquent de cohésion. Il fait, par exemple, la distinction des documents élohiste et yahviste, mais, d'autre part, il parle toujours comme s'il admettait l'historicité absolue des données de la tradition sur les patriarches et Moïse. Dans une note il présente le fait que le Livre de l'Alliance dit « jurer devant Elohim » et non « jurer devant Yahvéh » comme une preuve de l'antiquité de ce livre et de la priorité du document élohiste sur le document yahviste, Elohim n'étant « autre chose qu'une forme de l'antique dieu commun des Sémites ». Or, quelques lignes plus haut, dans le texte, M. Mari dit lui-même avec raison : « Cette expression n'indique pas un dieu spécial, mais la divinité *in abstracto.....* Elohim exprime la divinité en général et non concrétisée » (p. 14 et 15).

Il est difficile surtout de voir comment M. Mari explique les ressemblances qu'il constate entre le Code de Hammourabi et les législations israélites.

Dans sa conclusion il se borne à recourir à l'identité de race des Babyloniens et des Israélites. « Un fonds de législation civile identique, qu'on serait tenté d'appeler un *Grundcodex*, devait exister photographié déjà dans les coutumes, dans toutes les races sémitiques. De ce fonds procèdent logiquement le Code de Hammourabi et le Code de l'Alliance, avec cette différence que celui-là est une adaptation à un milieu social et politique déjà assez développé et organisé, tandis que celui-ci s'adresse à une tribu qui mène encore la vie nomade et pastorale[1]. »

Dans le cours du travail, au contraire, notre critique semble admettre en outre que les codes israélites dépendent directement du droit babylonien, qu'Abraham a eu connaissance à Our Casdim des lois mêmes

1) P. 31. — Il serait plus exact de dire : « à un peuple à peine sorti de la vie nomade et pastorale ».

que Hammourabi devait réunir à quelques années de là (après la campagne racontée Gen. 14) et que les Israélites, lorsque, 500 ans plus tard, ils codifièrent leurs lois, prirent pour base cet antique droit babylonien ; aussi lorsqu'il constate une divergence entre la loi de Hammourabi et celle d'Israël, M. Mari cherche-t-il à l'expliquer comme une modification intentionnelle.

Ainsi, lorque Sara disait à Abraham de renvoyer Agar (Gen. 21, 10), cela était contraire au droit (Code Hamm. § 144-146) ; et c'est pour cela que cette demande déplut fort au patriarche. Ou encore, si dans le Livre de l'Alliance l'esclave hébreu doit être affranchi la 7e année, tandis que, d'après le code babylonien, un homme ne peut vendre sa femme et ses enfants que pour quatre ans, c'est qu' « une loi religieuse avait pris la place d'une disposition juridique. L'esclave de race hébraïque était affranchi la 7e année, l'an sacré des Hébreux ».

Ce dernier rapprochement de textes suffit à montrer combien une dépendance directe est peu vraisemblable. La législation yahviste, si douce aux esclaves et aux débiteurs, eût-elle prolongé la durée de la servitude pour dettes dans l'unique but de parvenir au nombre 7 ?

Gardons-nous de conclure trop vite d'une ressemblance, même frappante, à une dépendance, surtout lorsqu'il s'agit des codes des sociétés primitives. M. Mari a cité des parallèles intéressants entre le code de Hammourabi et la loi des XII Tables[1]. Voici un autre exemple qui m'a été signalé par M. Flach, le savant professeur du Collège de France : le code babylonien et le Livre de l'Alliance traitent tous deux de ce qu'il faut faire lorsqu'un bœuf tue un homme à coups des cornes. Or la loi salique a un chapitre (titre 39) *de quadrupedibus qui hominem laedunt.*

M. Mari paraît ne connaître du P. Scheil que son édition *princeps* du code de Hammourabi ; il semble ignorer la traduction populaire que ce savant a publiée récemment (Paris, Leroux, 2e éd., 1904), ainsi que l'ouvrage de M. Fossey sur *la Magie assyrienne.*

2. La première édition de la brochure de M. Joh. Jeremias, a été présentée aux lecteurs de cette Revue (n° de sept.-oct. 1903, p. 220-221). On se bornera donc à signaler les principaux changements introduits par l'auteur, changements qui, du reste, ne modifient pas la physionomie générale de l'opuscule.

1) Voy. à ce sujet la brochure de M. D. H. Müller que nous analysons dans ce même article.

Sur un assez grand nombre de points, l'auteur, instruit par les ouvrages parus dans l'intervalle ou par ses études personnelles, a modifié l'interprétation qu'il avait offerte du code de Hammourabi. Ainsi il ne rapporte plus le § 4 au délit de corruption, mais (avec M. Winckler) aux faux témoignages. S'appuyant sur le § 126, il écrivait dans la 1re édition : « le serment fait autorité d'une façon absolue ». Il écrit aujourd'hui : « le serment ne fait pas autorité d'une façon absolue (126) ». Du § 177 il déduisait précédemment qu'une veuve désireuse de se remarier doit demander l'autorisation aux juges ; il y trouve maintenant (avec M. Winckler) — ce qui est plus vraisemblable — que les juges doivent, lorsqu'une veuve se remarie, régler la tutelle des biens revenant aux enfants du premier lit.

Il est regrettable que l'auteur, faisant de si nombreuses rectifications, ait cru devoir reproduire la note inexacte d'après laquelle « en Israël les fils des concubines n'avaient pas droit à l'héritage[1] ». Il aurait dû éviter aussi de répéter la faute d'orthographe *mischpathim* au lieu de *mischpaṭim* (p. 33).

L'addition la plus intéressante est le chapitre intitulé : « Le Talmud et le code de Hammourabi ». L'auteur y a réuni quelques dispositions juridiques de la mischna qui offrent avec le code babylonien un parallélisme plus ou moins étroit. Ces rapprochements sont d'autant plus dignes d'attention qu'entre l'antique code et les docteurs juifs du IIe siècle, malgré la distance de plus de 2.000 ans qui les sépare, il y a une chaine historique à laquelle il ne manque pas un anneau : le code de Hammourabi était encore très bien connu à la fin de l'empire babylonien ; car nous en avons des fragments de copies faites sous Assourbanipal. Les Perses ont conservé le droit babylonien ; il a donc pu être connu des rabbins juifs qui étaient en relation constante avec leurs nombreux compatriotes fixés en Babylonie. Il faut, par suite, compter avec la possibilité d'une influence lointaine, mais réelle, du vieux code sur le droit talmudique.

Beaucoup plus délicate est la question des rapports historiques que le code de Hammourabi a pu avoir avec l'ancien droit israélite et spécialement avec le Livre de l'Alliance.

La seule indication un peu précise que M. Jeremias donnât sur ce point dans sa première édition était celle-ci : on peut « inférer pour Moïse et Hammourabi une tradition commune originaire d'Arabie ».

1) Voyez *Annales de bibliographie théologique*, XI, n° 10 (15 oct. 1903), p. 151.

Aujourd'hui, il rejette cette explication : « L'hypothèse d'après laquelle l'ancien droit babylonien avait à sa base un antique droit coutumier arabe provenant de la patrie d'Abraham, a contre elle ce fait que le Code de Hammourabi a été écrit en quelque sorte sur mesure pour le pays babylonien et reflète fidèlement l'état social du temps où il s'est développé. Il est, au contraire, vraisemblable que, dès, le temps de Hammourabi, lorsque l'Occident était sous la puissance des pays de l'Euphrate, le droit babylonien a eu accès en Arabie. Or la tradition atteste que les pensées législatrices de Moïse ont été influencées par un droit arabe existant..... Nous avons donc des raisons de supposer que l'ancien droit arabe constitue l'anneau intermédiaire entre Moïse et Hammourabi » (p. 62-63).

Cette hypothèse nous paraît la moins vraisemblable de celles que l'on peut faire, si l'on admet une influence positive du code babylonien sur le droit israélite. Les monuments cunéiformes, en effet, attestent bien que les anciens rois babyloniens ont fait quelques expéditions armées dans l'Arabie Orientale; mais de là à ce que le droit babylonien ait eu accès dans la région du Sinaï il y a loin.

M. Jeremias invoque encore la tradition israélite; mais celle-ci ne dit nullement que Moïse ait subi l'influence d' « un droit arabe existant » : elle dit que Moïse recevait *de Dieu* les sentences qu'il prononçait et que l'Arabe Jéthro lui a seulement conseillé de s'adjoindre des juges auxiliaires.

Et surtout le droit israélite, comme le droit babylonien, est fait pour un peuple sédentaire et agriculteur ; et quelques-unes de leurs ressemblances les plus frappantes portent sur le droit agricole (par exemple, Ex. 22, 4 et C. H. 57, l'un des rapprochements que M. Jeremias estime les plus caractéristiques). Conçoit-on que ce droit agricole soit parvenu aux Israélites *encore nomades* par l'intermédiaire des Arabes *nomades*? Quel intérêt ces tribus de bergers auraient-elles eu à emprunter ces dispositions qui ne s'appliquaient pas à elles?

Si l'on admet qu'une action ait été exercée par le Code de Hammourabi sur la rédaction du Livre de l'Alliance, il est beaucoup plus naturel de supposer que cette influence du droit babylonien s'est fait sentir par l'intermédiaire des Cananéens, dans le pays desquels la langue de Hammourabi avait été indubitablement parlée au xv[e] siècle (Tell el Amarna).

Mais cette influence du droit babylonien sur l'ancien droit israélite a-t-elle réellement eu lieu ? On a déjà fait remarquer de divers côtés,

et M. Jeremias, surtout dans sa 2e édition, a noté lui-même à plusieurs reprises, que le Code de Hammourabi présente avec la législation primitive des Grecs, des Romains, des Hindous — nous pouvons ajouter : avec l'ancien droit germanique —, c'est-à-dire avec des lois sur lesquelles il n'a apparemment exercé aucune action historique, des analogies non moins frappantes qu'avec le Livre de l'Alliance. A cela M. Jeremias répond que la question se pose autrement lorsque, comme c'est le cas pour Babylone et la Palestine, l'histoire prouve que les deux pays ont été en rapport. C'est prétendre éclairer une question obscure par une autre plus obscure encore. Que Babylone ait agi sur la Palestine à une époque très reculée : cela ne fait pas de doute. Mais qu'elle ait influé sur le peuple d'Israël au temps de sa formation, rien n'est plus contestable ; c'est précisément le point discuté entre le panbabylonisme et ses adversaires.

Si réellement le Livre de l'Alliance dépendait, directement ou indirectement, du Code de Hammourabi, ne devrait-on pas y retrouver, non seulement, comme le fait observer M. Grimme, des termes de droit babyloniens, mais aussi quelque allusion à des faits ou à des états sociaux spécifiquement babyloniens, de même que dans les récits de la création et du déluge, qu'Israël a empruntés à la Babylonie, on retrouve des traits caractéristiques de la Basse Mésopotamie, comme le chaos d'eau et le cyclone ?

Une remarque, enfin, que nous avons développée ailleurs[1] nous paraît indiquer que ces influences, si influences il y a eu, ont, en tous cas, été très superficielles, c'est que, sur un très grand nombre de points, le droit israélite a un caractère beaucoup plus archaïque, plus primitif que celui qu'a codifié Hammourabi.

3. Nous avons été heureux de trouver ce point mis en lumière par M. D. H. Müller, professeur à l'Université de Vienne, dans une conférence où il a résumé les principales conclusions d'un grand ouvrage paru antérieurement et intitulé *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhaeltniss zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln* (Vienne, Hölder, 1903).

Il admet entre le code de Hammourabi et le Livre de l'Alliance une « parenté intime ». Il avait d'abord cru, nous dit-il, que cette parenté venait de ce que les lois mosaïques dépendaient directement ou indirectement du code babylonien. Il déclare aujourd'hui cette hypothèse

1. *Annales de bibliographie théol.*, 1903, p. 152-153.

« absolument impossible » ; d'abord parce que le Livre de l'Alliance est beaucoup plus simple ; or « personne ne peut extraire d'un ouvrage compliqué comme celui-ci (le Code de Hammourabi) les principes juridiques dominants, sans qu'on retrouve (dans la copie) des traces de la complication (du modèle) » ; en second lieu parce que certaines des dispositions du Livre de l'Alliance sont plus antiques par leur forme et leur contenu que celles de Hammourabi. La démonstration « mathématique » donnée par M. Müller à l'appui de cette seconde thèse n'est peut-être pas aussi probante qu'il le croit ; mais l'observation n'en est pas moins juste et aurait pu être étayée par de nombreux exemples.

D'où vient donc la similitude des deux codes ? Suffira-t-il d'admettre que le droit babylonien et le droit israélite sont issus indépendamment d'un même droit coutumier ? M. Müller ne le pense pas ; il croit, en effet, pouvoir démontrer qu'entre les deux codes il y a, dans la forme et spécialement dans l'ordre des lois, des ressemblances telles qu'il faut statuer une parenté *littéraire*. Il soutient donc qu'il a existé un archétype, probablement écrit, dont il croit pouvoir reconstituer le plan jusque dans le détail, et dont Babyloniens et Israélites n'auraient modifié l'ordre et la rédaction que pour satisfaire aux exigences d'un état social transformé, pour tenir compte, par exemple, de la division des hommes en classes (fonctionnaires, prêtres, militaires, hommes libres, affranchis et esclaves). Des groupes de lois entièrement nouveaux auraient été intercalés aux endroits où ils paraissaient appelés par l'association des idées. D'après M. Müller, l'ordre ainsi que l'esprit de ce code sémitique primitif ont été beaucoup mieux conservés dans le Livre de l'Alliance que dans le recueil compliqué du roi babylonien.

La partie la plus curieuse peut-être de la brochure est celle où M. Müller entreprend d'établir qu'il y a un rapport de dépendance tout semblable entre ce vieux code sémitique et la 7e table de la Loi des XII Tables, que, en particulier, l'ordre des diverses dispositions législatives, ainsi que certains détails caractéristiques des antiques lois romaines concordent d'une façon surprenante avec l'archétype que l'auteur a restitué d'après l'Exode et le Code de Hammourabi. Les influences sémitiques se seraient exercées sur le droit romain par l'intermédiaire des législations helléniques.

La démonstration de M. Müller est menée avec une rare virtuosité ; ses conjectures sont d'une remarquable ingéniosité et éclairent plus d'un détail de la législation babylonienne d'un jour très vif. Mais cet élégant échafaudage d'hypothèses nous paraît bien fragile pour étayer

une assertion aussi hasardée que l'existence de ce code sémitique conjectural, de nationalité et de date inconnues. L'auteur s'appuie surtout sur la concordance du Code de Hammourabi avec le Livre de l'Alliance dans *l'ordre* des lois ; mais pour obtenir cette concordance, il faut commencer par admettre tant de transpositions de la part des législateurs babyloniens ou israélites que le doute sur la réalité de cette concordance envahit l'esprit du lecteur. Songez que, dans le livre actuel de l'Exode, il n'y a pas deux groupes de lois qui se suivent dans le même ordre que les groupes correspondants dans le code de Hammourabi.

On ne peut, d'autre part, que féliciter l'auteur d'avoir attiré l'attention sur les ressemblances qu'il y a entre le code babylonien et l'une des législations de l'antiquité non sémitique. Ce n'est sans doute qu'en élargissant encore l'enquête que l'on arrivera à reconnaître la véritable nature des rapports entre ce code et les autres recueils de lois sémitiques.

4. L'ouvrage de M. Stanley Cook n'est pas une simple brochure, comme ceux dont nous venons de parler, mais une étude approfondie, la plus complète et la plus solide que nous connaissions sur les rapports du Code de Hammourabi et des lois israélites.

La force du travail n'est pas dans le domaine philologique (l'auteur, qui n'est pas assyriologue, ne cite les textes cunéiformes que d'après les traductions), mais dans le domaine de l'histoire critique des idées et des institutions.

M. Stanley Cook ne s'est pas borné à discuter les points de ressemblance entre les codes cunéiforme et hébreux ; après avoir rappelé ce que l'on sait d'autre part sur Hammourabi et sur les rapports de la Babylonie et d'Israël, il a pris l'une après l'autre les différentes matières réglementées par le code babylonien : procédure, famille, esclaves et ouvriers, terre et agriculture, commerce, protection de la personne, et a essayé d'établir quelle a été sur ces divers points l'évolution des lois et des mœurs, tant à Babylone qu'en Israël. Il a pour cela largement utilisé les contrats cunéiformes et les textes historiques israélites. Il a de plus éclairé cette étude parallèle par une comparaison constante avec les coutumes de l'ancienne Arabie et de la Palestine actuelle, avec le code syro-romain du ve siècle après Jésus-Christ publié par Bruns et Sachau, avec les prescriptions talmudiques et les codes musulmans, et même occasionnellement avec les coutumes de peuples non sémitiques comme les anciens Égyptiens. Il ne serait pas exagéré de dire que l'auteur nous apporte une esquisse de l'histoire du droit sémitique.

Basées sur une aussi large enquête, les conclusions de M. Stanley Cook ne manquent pas, on en conviendra, d'autorité. Les voici, telles que l'auteur les formule lui-même ; elles nous semblent aussi justes que mesurées :

« A quelle époque le code babylonien a-t-il été *pour la première fois* connu en Israël ? Ce point doit être regardé comme incertain. Si l'influence de la Babylonie en Canaan avait été très puissante avant l'entrée des Israélites ou même durant les règnes de David et de Salomon, nous nous attendrions à trouver les traces les plus claires de la connaissance du code dans la littérature ancienne. Ce n'est pourtant pas le cas..... Les parallèles qui ont été signalés portent sur l'identité de certaines des matières traitées, et sur l'emploi des mêmes principes. Mais les matières sont traitées dans des lignes différentes (ainsi, en particulier, dans les lois sur le bœuf vicieux) et les principes, par exemple le talion et l'ordalie, sont d'une nature trop générale pour que l'on puisse supposer qu'ils ont pris naissance en Babylonie. Une certaine similitude dans la structure des formules a aussi été observée, mais l'argument n'est pas décisif.

« Quand nous sommes descendus jusqu'au code deutéronomique, il nous a été encore impossible de découvrir des exemples indubitables d'emprunt. Grâce à l'étendue beaucoup plus grande de ce recueil de lois, de nouveaux parallèles avec le Code de Hammourabi se sont présentés et le cadre de ce code — l'introduction historique ainsi que les bénédictions et les malédictions de la conclusion — supposent peut-être que le Code de Hammourabi n'était pas inconnu des scribes israélites du commencement du VIe siècle.

« A l'époque de l'exil les Juifs ne peuvent pas avoir manqué de faire une connaissance approfondie avec le code babylonien et c'est à partir de cette période que les indices deviennent de plus en plus irréfragables. En premier lieu la tradition qui fait venir Abraham, leur père, d'Our des Chaldéens passe maintenant au premier plan. Hammourabi lui-même doit trouver place dans l'histoire de l'antiquité hébraïque ; il apparaît en conséquence comme un contemporain d'Abraham, uniquement, il est vrai, pour rehausser la gloire de ce dernier (Gen. 14).... Ce n'est qu'à partir de l'exil que nous trouvons des mots assyriens dans la terminologie commerciale et c'est dans la littérature de cette période que certains traits relatifs au culte et au rite commencent à trahir une ressemblance significative avec les usages babyloniens.

« Si l'on descend plus bas encore, la précision minutieuse de la légis-

lation talmudique montre des signes de la connaissance de la loi babylonienne et l'origine babylonienne de la terminologie juridique se marque très clairement. »

Pour ce qui est des analogies que l'on observe entre l'ancien droit israélite et le droit babylonien, l'origine sémitique des deux systèmes suffit, selon l'auteur, à les expliquer.

Adolphe Lods.

James Hastings. — **A dictionary of the Bible**, t. V. Extra-Volume, containing articles, indexes and maps. — Edimbourg, Clark; 1 vol. in-4 de xiii et 936 pages. — Prix : 28 sh.

Dans la notice consacrée au quatrième et dernier volume de ce dictionnaire de la Bible (*Revue*, t. XLVI, p. 273 et suiv.) nous annoncions la publication ultérieure d'un volume de supplément contenant les Indices et un certain nombre d'articles complémentaires. Nous nous attendions à un court volume, contenant quelques articles oubliés à la première rédaction ou d'une venue trop attardée pour pouvoir occuper leur place dans l'ordre alphabétique sans arrêter la publication de l'ensemble. C'est là chose usuelle dans les ouvrages collectifs de ce genre. Quelle n'a pas été notre surprise en recevant, il y a quelques mois, un tome majestueux, de dimensions semblables aux précédents et contenant, en sus de deux cents pages d'Indices promis et de quatre belles cartes (I. Réseau des routes en Palestine; II. L'ancien Orient; III. Les routes principales de l'Empire romain; IV. L'Asie Mineure, vers l'an 50), trente-huit dissertations sur des sujets connexes à la science de la Bible proprement dite, dont quelques-unes feraient, en un autre format et en un texte moins compact, de véritables publications indépendantes. Il y a là des trésors de renseignements émanant le plus souvent des hommes les plus compétents. Sur une pareille variété de sujets il faut nous borner à une analyse sommaire, en suivant l'ordre alphabétique tel qu'il est indiqué en tête du volume. Car — chose curieuse et qui montre bien qu'il s'agit ici de dissertations plutôt que d'articles ordinaires de dictionnaire — l'ordre alphabétique n'est pas observé dans la composition du volume; il débute par une étude relative au Sermon sur la Montagne et le travail de M. J. H. Ropes sur les Agrapha ne commence qu'à la p. 343.

M. J. H. Ropes était bien qualifié pour traiter avec mesure ce délicat

sujet des *Agrapha*, sur lequel on a dépensé tant d'érudition pour aboutir à de maigres résultats. — Les Évangiles *apocryphes* ont été traités par M. J. G. Tasker, de Birmingham. — Le *Code de Hammourabi* est étudié par M. C. H. W. Johns, de Cambridge. — Une courte notice sur les *Concordances* bibliques est due à M. H. A. Redpath, d'Oxford. — M. Llewellyn J. M. Bebb s'est chargé des *versions continentales de la Bible*; assez exact en ce qui concerne les premières traductions partielles ou totales de la Bible en langue vulgaire au moyen-âge, où il s'est inspiré des travaux de Paul Meyer, de Samuel Berger et d'Édouard Reuss, il est très incomplet sur les versions françaises modernes; il ne mentionne ni celle de Perret-Gentil pour l'A. T., ni celles de Rilliet et de Stapfer pour le N. T.; une simple lettre adressée à l'agent de la Société Biblique de Paris eût permis à l'auteur de se procurer sur ce point des renseignements exacts et utiles.

Sous le titre *Development of doctrine in the apocryphal period* M. Fairweather s'est efforcé de donner un exposé d'ensemble des doctrines juives à l'époque des apocryphes et des pseudépigraphes, — sujet délicat à traiter d'une façon satisfaisante, parce qu'il est difficile d'établir de l'unité là où il n'y en a pas. L'article sera probablement un de ceux qui seront le plus utilisés par les lecteurs du dictionnaire. — Inutile de louer l'article *Diaspora*, par M. E. Schürer; c'est de premier ordre. — M. J. F. Stenning, d'Oxford, traite du *Diatessaron*, de Tatien; il considère le texte du Syriacus Sinaïticus et celui du Syr. Curetonianus comme antérieurs au texte du Diatessaron; c'est là une question très importante pour la critique des évangiles. — La *Didaché* a été, à juste titre, admise dans ce Dictionnaire biblique; elle est étudiée par M. Vernon Bartlet d'une façon judicieuse; nous ne connaissons pas de meilleur résumé de la question.

M. C. H. Turner, d'Oxford, parle des *Commentaires patristiques* grecs sur les Épîtres pauliniennes. Pourquoi n'y a-t-il rien sur les commentaires latins et pourquoi les écrits des Pères sur les autres livres de la Bible ont-ils été complètement laissés de côté? On n'en saisit pas la raison. Peut-être eût-il mieux valu exclure tout à fait du Dictionnaire les commentaires des Pères. La connaissance de la Bible n'y eût rien perdu. — M. Allan Menzies, de Saint-Andrews, a donné un exposé complet et utile de l'état de la science sur l'*Évangile des Hébreux*. — M. H. St-John Thackeray comble une lacune évidente du Dictionnaire par son étude sur l'historien *Josèphe*. — M. Fr. Buhl, de Copenhagen, résume ce que nous savons sur l'état de la civilisation et sur l'his-

toire politique des Juifs à l'époque de Jésus-Christ, dans une étude qui porte le titre assez inexact de *New Testament times*, et traite, dans un autre article, des *Routes et des voyages d'après* l'A. T.

M. W. M. Ramsay a contribué pour une large part à ce volume, non seulement en surveillant l'exécution des cartes intéressant l'étude du N. T., comme M. Buhl pour l'A. T., mais encore en fournissant trois dissertations sur *Nombres, heures, années et dates*, d'un usage très précieux, sur les *Routes et les voyages* d'après le N. T., où l'on retrouve les grandes qualités qui ont mis l'auteur hors pair dans cette partie de l'archéologie biblique, et sur la *Religion de la Grèce et de l'Asie Mineure*. On a déjà observé avec raison, que cet article considérable ne répond pas à ce que l'on était en droit d'attendre sur ce sujet dans un Dictionnaire de la Bible. L'auteur s'est étendu longuement sur la préhistoire religieuse de la Grèce et sur la religion hellénique à l'époque classique. Mais des religions de l'Asie Mineure il est à peine question et le syncrétisme hellénistique, d'une importance capitale pour l'intelligence de la société où le Christianisme s'est tout d'abord répandu et où sont nés certains livres du Nouveau-Testament, n'est traité que d'une façon très sommaire. C'est le contraire qui eût été désirable.

M. Fred. G. Kenyon, dont le nom seul est déjà une garantie en ces matières, a résumé dans un article intitulé *Papyri*, extrêmement utile, quoique destiné par la force des choses a être bientôt incomplet, ce que les papyrus découverts en Égypte durant les dernières années apportent de contributions à notre connaissance de la Bible et de la littérature chrétienne primitive. — L'article *Philon*, rédigé par M. James Drummond, d'Oxford, bien connu par un récent ouvrage sur le même sujet, comble une lacune du Dictionnaire que nous avions ici même signalée comme particulièrement regrettable lors de l'apparition du troisième volume. L'auteur s'est occupé surtout de la théologie de Philon plutôt que de la critique littéraire de ses écrits ; nous ne lui en ferons pas un reproche, puisque dans un dictionnaire biblique ce sont surtout les relations de la philosophie religieuse de Philon avec celles des écrivains bibliques dont il y a lieu de s'informer. Sur plusieurs points nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec M. Drummond, mais nous ne pouvons songer à les discuter ici.

M. Morris Jastrow, notre collaborateur de Philadelphie, a fourni deux excellents articles sur les *Races dans l'A. T.* et sur la *Religion de Babylone et de l'Assyrie*. Nos lecteurs connaissent le bel ouvrage de M. Jastrow, dont paraît actuellement une traduction allemande, révisée et

complétés par l'auteur lui-même et qui est indispensable à quiconque veut étudier l'ancienne religion des Assyriens et des Babyloniens. Pour compléter l'exposé des religions avec lesquelles la religion biblique fut en contact, M. K. A. Wiedemann, de Bonn, a tracé une magistrale esquisse de la *Religion de l'Égypte*. Toute cette partie du volume est extrêmement intéressante et révèle à quel point s'est répandue la notion pour laquelle nous n'avons cessé de combattre dans cette Revue, que la véritable intelligence historique de la Bible n'est possible qu'à la condition que l'exégète et l'historien se soient familiarisés avec les religions voisines de la religion biblique ou qui ont été en relation avec elle. A ce point de vue nous ne nous expliquons pas pourquoi M. Hastings, après avoir demandé avec beaucoup de raison des articles sur les Religions de l'Égypte, de l'Assyro-Chaldée, de la Grèce et de l'Asie Mineure à des hommes compétents, a négligé d'y joindre un article sur la Religion Romaine. Sans doute, l'influence considérable exercée par la mentalité religieuse romaine sur le Christianisme, s'est fait sentir surtout dans le catholicisme, c'est-à-dire à une époque où la littérature biblique est close. Mais les racines du catholicisme plongent jusque dans l'âge apostolique et la transfusion de l'esprit religieux romain dans la conception chrétienne de la religion se fait dès les premiers temps, comme l'atteste l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens. D'autre part plusieurs des écrits du N. T. sont nés à Rome et le rôle de l'Église de Rome dans la détermination du Canon a été important. A tous égards une caractéristique documentée de la Religion Romaine eût été nécessaire à côté des autres articles que nous nous félicitons de voir figurer dans le Dictionnaire.

C'est le professeur Kautzsch, de Halle, qui a été chargé de l'étude d'ensemble sur la *Religion d'Israël*. Nous avons là un véritable livre, occupant près de 125 pages gr. in-4° en texte serré. L'auteur commence par grouper les vestiges de la religion d'Israël antérieure à Moïse et termine par l'étude de la littérature sapientielle (Proverbes, Job, Ecclésiaste). Ici encore, et sans entrer dans la discussion des détails qui nous entraînerait beaucoup trop loin, nous devons constater quel changement immense s'est produit dans le monde anglo-saxon depuis un quart de siècle, pour qu'une pareille conception de l'histoire religieuse d'Israël, traitée par l'historien en dehors de toute présupposition dogmatique et suivant la méthode de l'histoire générale des religions, puisse être présentée comme le couronnement de la connaissance de la Bible, dans un Dictionnaire qui a trouvé largement accès dans tout le monde théolo-

gique de langue anglaise. Car on nous assure que le Dictionnaire de Hastings est un succès de librairie.

Nous ne nous arrêterons pas aux articles de M. A. E. Garvie sur la *Révélation* ou de M. Ed. König, de Bonn, sur le *Style de l'Ecriture*, qui sont des fiches de consolation pour ceux que la critique historique effraye. Les quelques pages du même professeur König sur le *Pentateuque Samaritain* offrent plus d'intérêt, ainsi que son article sur les *Symboles et les actions symboliques*, quoique l'unité n'en soit pas bien sensible. Quant à l'article de M. J. Fr. Mc Curdy sur les *Sémites*, il est d'une si criante injustice pour Mohamétisme que nous préférons ne pas en parler. Par contre les quelques pages de M. Schechter sur le *Talmud* et celles de M. Rendel Harris sur *Les oracles sibyllins*, pour excellentes qu'elles soient, auraient gagné à être plus développées.

M. Clyde Weber Votaw, de Chicago, a donné une longue étude sur le *Sermon sur la Montagne*, qui est une sorte de complément à l'article qui a paru dans le corps du Dictionnaire sur les Évangiles synoptiques et M. J. O. F. Murray, de Canterbury, un mémoire consciencieux, quoique nécessairement limité à certains points, de la *Critique textuelle du N. T.* Comme nous sommes en pays anglais, on a cru nécessaire de consacrer un article spécial aux *Navires et bateaux* (Ships and boats) dans la Bible, dans lequel les représentations égyptiennes jouent le plus grand rôle. Le besoin s'en faisait-il bien sentir dans un Dictionnaire biblique?

Les mémoires de M. V. H. Stanton sur la *Théocratie*, de M. Hugh M. Scott sur la *Trinité* (quel rapport la Trinité peut-elle bien avoir avec la Bible?), de M. J. H. Lupton sur les *Versions anglaises* de la Bible, de M. W. H. Bennett sur la valeur des *Salaires* dans l'A. T. et de M. L. R. Farnell sur le *Culte d'Apollon*, terminent cette série, qui n'est à vrai dire pas strictement délimitée, où l'on trouve certains articles, notamment le dernier cité, dont on ne voit pas bien la justification dans un dictionnaire de ce genre (il est vrai qu'il est intercalé dans le grand article de M. Ramsay sur la Religion Grecque, à titre de spécimen), tandis que l'on aurait pu avec tout autant de raison en admettre d'autres comme par exemple les « Pères apostoliques ». Mais tel qu'il est ce volume n'en constitue pas moins une mine incomparable de renseignements, surtout pour les lecteurs qui ne sont pas, dans toute l'acception du terme, des spécialistes et qui seront très fructueusement guidés par ces articles plus généraux dans l'utilisation du Dictionnaire.

En terminant cette notice nous sommes heureux de pouvoir annoncer

à nos lecteurs que M. Hastings, encouragé par le succès de sa publication, a décidé de mettre sur le chantier un Dictionnaire de l'Histoire générale des religions, qui, étant déchargé de tout ce qui touche au Judaïsme et au Christianisme bibliques, sera plus facile à établir et qui sera un complément précieux au grand œuvre actuellement achevé. Le succès du premier nous est une garantie de la valeur du second. Nous aurons ainsi vraiment une encyclopédie de l'histoire religieuse de l'humanité, faite par des hommes compétents dans de bonnes conditions.

JEAN RÉVILLE.

CLEMEN (Prof. Lic. Dr. Carl). — **Paulus, sein Leben und Wirken** I Teil. Untersuchung, 1 vol. in-8 de VIII-416 p. Prix 8 marks. II Teil. Darstellung, mit einer Karte der Missionsreisen des Apostels, 1 vol. in-8 de VIII-339 p. Prix 5 marks. — Giessen, J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1904. Ces deux parties reliées en un volume 15m,50.

L'auteur de l'important ouvrage que nous avons à présenter aux lecteurs de la Revue, M. Carl Clemen, professeur à l'université de Bonn s'est déjà fait connaître par un grand nombre d'ouvrages, en particulier par deux études remarquées sur les épîtres pauliniennes (*Die Chronologie der paulinischen Briefe*, Halle, 1893. *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe*. Göttingue, 1894).

En écrivant le présent ouvrage — dont les deux volumes forment un total de près de 800 pages — M. C. a eu dessein de combler une lacune dans la littérature théologique. Jusqu'ici en effet, il fallait, pour trouver une étude d'ensemble sur l'apôtre Paul remonter jusqu'à l'ouvrage de Hausrath dont la 1re édition est de 1865, la 2e de 1872. D'autres ouvrages, malgré le titre général qu'ils portent, ne traitent que certains côtés de la question. Nous sommes étonnés que parmi eux M. C. cite l' « Apôtre Paul » de Sabatier, sans tenir compte du sous-titre — Esquisse d'une histoire de sa pensée — qui limite cependant, sans malentendu possible, l'objet du livre.

M. C. en écrivant, a songé à un double public : d'abord au public théologique qui ne se contente pas d'affirmations mais exige des preuves, et qui demande que toutes les questions soient posées, discutées, et, dans la mesure du possible, résolues. Il a pensé, en même temps au grand

public cultivé qui, sans entrer dans le détail des questions techniques, demande un simple exposé de la vie, des idées, de l'œuvre de l'apôtre. Pour répondre aux exigences de ce double public, M. C. a eu l'idée de diviser son œuvre en deux tomes consacrés, le premier, aux recherches et aux discussions, le deuxième, à l'exposition des résultats. Les deux volumes sont tout à fait indépendants l'un de l'autre et se vendent séparément. Cette solution, qui paraît au premier coup d'œil très séduisante, n'est pas sans présenter quelques inconvénients. Le plus sérieux — aggravé encore par certains défauts propres à l'exposition de M. C. — est qu'en lisant la seconde partie où les faits sont cités sans aucune discussion, il est impossible à un lecteur qui n'est pas déjà au courant des problèmes, de discerner ce qui est certain de ce qui est contestable ou purement hypothétique.

Après cette observation de forme, occupons-nous du fond des deux volumes de M. C. Il est extrêmement difficile de rendre compte d'un ouvrage comme celui-là. La vie de Paul présente une foule de problèmes extrêmement délicats. Pour apprécier la solution que M. C donne pour chaque d'eux, il faudrait pour ainsi dire refaire son livre après lui. Nous nous bornerons à donner ici une rapide analyse, en indiquant seulement les points les plus importants sur lesquels nous ne nous trouvons pas d'accord avec lui.

Commençons par le premier volume : il s'ouvre par un chapitre de quelques pages intitulé : « Les prémisses » ; M. C. y soutient que si l'on veut faire l'histoire des origines du Christianisme, il faut écarter l'idée du miracle qui est en contradiction avec le principe de causalité sans lequel il n'y a pas de connaissance possible pour nous. Nous sommes ici parfaitement d'accord avec M. C. ; ses observations cependant nous paraissent déplacées ; nous avons l'impression que ce qu'il dit est trop ou trop peu. S'il voulait seulement nous avertir qu'il nous donne une étude historique, une phrase suffisait pour nous le dire ; s'il voulait traiter la question de la connaissance historique, ce n'est pas cinq pages, c'est un volume qu'il fallait écrire.

Le second chapitre qui, à lui seul, remplit presque tout le volume (pp. 6-348), étudie les sources, avant tout naturellement les épîtres de Paul. M. C. examine d'abord d'une manière générale la question de l'authenticité et discute à ce propos la théorie extrême de l'école hollandaise qui rejette toutes les épîtres de Paul, et fait de la personnalité de l'apôtre un mythe. Il ne se contente pas, comme on le fait souvent, d'écarter d'un mot cette hypothèse, mais il l'examine en détail. Les

observations qu'il présente à ce sujet sont très intéressantes et tout à fait justes.

Après la discussion générale, M. C. reprend l'une après l'autre les épîtres pauliniennes et les étudie avec beaucoup de minutie et d'érudition, mais aussi d'une manière parfois un peu lourde et indigeste. Il admet comme authentiques l'épître aux Galates, les deux épîtres aux Corinthiens (la deuxième étant, en réalité formée de fragments de trois lettres), l'épître aux Romains, les deux épîtres aux Thessaloniciens, les épîtres aux Colossiens, à Philémon, aux Philippiens et enfin des fragments des Pastorales (II Timothée, 1, 15-18 ; 4, 9-18 ; 19-22ª. Tite, 3, 12-14). Ceci nous paraît appeler quelques observations. En ce qui concerne la IIᵉ ép. aux Cor., nous considérons l'hypothèse de M. C. comme vraisemblable, mais non comme démontrée ; de même pour les Pastorales, nous sommes tout disposé à admettre que ces lettres contiennent des fragments authentiques, mais nous ne croyons pas qu'il soit possible de les délimiter avec précision, encore moins d'indiquer dans quelles circonstances ils ont été écrits, ainsi que M. C. le fait quelque part (II, p. 285).

Mais la plus grave réserve que nous ayons à faire concerne la IIᵉ aux Thess. Nous n'avons pas été convaincu par les raisons que M. C. donne pour écarter les objections que l'on fait valoir contre l'authenticité de cette épître. La discussion, on le sait, porte sur deux points; le premier est que II Thess. fait des emprunts si considérables à I Thess, que, — à part un passage — elle paraît en être une copie. Cette dépendance de II Thess. par rapport à I Thess. a été mise en lumière d'une manière très nette par la lumineuse étude de M. Wrede (TU, NF IX, II). Nous ne croyons pas que M. C. donne de ces faits une explication suffisante en disant que la IIᵉ épître a été écrite peu après la Iʳᵉ, à un moment où Paul l'avait encore présente à l'esprit. Le second argument contre l'authenticité de cette épître est tiré du fait que l'eschatologie qu'elle expose est fort différente de celle que contient la Iʳᵉ ép. M. C. a raison de dire qu'en ces matières une extrême prudence est de mise, et qu'il est illégitime d'en raisonner comme de choses rationnelles ; nous avons cependant l'impression que le passage eschatologique de II Thess. vise directement pour le contredire celui de I Thess. Nous ne pouvons enfin considérer comme toute naturelle la mention d'une épître inauthentique qui est faite à la fin de II Thess. Si, à la rigueur, une telle mention pourrait se comprendre tout à la fin de la carrière de l'apôtre,

nous avons de la peine à l'admettre à l'époque où II Thess. aurait été composée, dans l'hypothèse de l'authenticité.

Après les épitres, M. C. examine comme sources de la vie de Paul le livre des Actes. Le chapitre qu'il consacre à cette question est un symptôme intéressant d'une réaction qui se produit depuis un certain nombre d'années en faveur de l'authenticité du livre des Actes. Le contraste est frappant entre les conclusions de M. C. et celles que formulait, par exemple Zeller, dans son ouvrage de 1854. Ce n'est pas que M. C. admette sans examen toutes les données du livre; loin de là, il soumet chaque récit à une critique pénétrante, et ce n'est que pour de bonnes raisons qu'il admet les renseignements fournis par cet écrit. D'une manière générale, la critique que M. C. fait du livre des Actes nous paraît fort saine, ce n'est que sur des points de détail que nous aurions des réserves à formuler. En ce qui concerne, par exemple, les trois récits de la conversion de Paul (ch. 9, 22 et 26), M. C. croit que ces récits qui ne peuvent provenir de sources différentes, ne dépendent pas non plus l'un de l'autre, mais ont été librement rédigés par l'auteur. Il nous semble que les différences qu'il y a entre ces trois récits, sans être essentielles, sont cependant trop importantes pour que l'explication de M. C. puisse être admise. Nous ne voyons pas dans son argumentation de raison qui nous oblige à modifier l'hypothèse que nous avons nous-même émise[1] et d'après laquelle le récit du ch. 9 serait le prototype des deux autres.

Les épitres et les Actes ne suffisent pas pour qu'il soit possible de tracer une biographie de l'apôtre qui ne présente point de lacunes. Paul fait quelque part (II, Cor. 11, 24. ss.) allusion à une série de faits dont nous ignorons complètement à quelle époque il faut les placer et dans quelles circonstances ils se sont produits. M. C. se demande si, pour combler toutes ces lacunes et celles que nous ne sommes pas même capables de reconnaître, on ne peut avoir recours à ces *Acta Pauli* dont une forme très ancienne en langue copte a été récemment découverte et publiée par M. Carl Schmidt de Berlin. M. C. admet que l'usage des renseignements apportés par ce document peut être légitime en ce qui concerne par exemple les voyages de Paul et les conditions de son supplice. Sur ce point, nous devons avouer que, malgré les raisons de notre auteur, nous restons sceptique. Il est possible que les *Acta Pauli* contiennent quelques renseignements historiques, mais nous ne voyons pas à quoi on peut les reconnaître.

1) Dans notre volume *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*. Paris, 1904, pp. 40 ss.

Le dernier chapitre du premier volume de M. C. est consacré à la question aussi importante qu'obscure de la chronologie. La chronologie relative est facile à établir, du moins dans ses grandes lignes. Sur certains points cependant, nous serions d'un avis différent de celui de M. C. Il nous paraît difficile d'admettre que l'épître aux Galates soit antérieure à I Thess. Notons en passant à ce sujet, que M. C. n'admet pas qu'il y ait eu une évolution, ou tout au moins un enrichissement progressif de la pensée de Paul. Sur ce point encore, nous ne pouvons partager sa manière de voir. M. C. aurait, nous semble-t-il, beaucoup gagné à l'étude de *L'Apôtre Paul* de Sabatier dont il ne paraît connaître que le titre.

Pour ce qui est de la chronologie absolue, bornons-nous à dire que M. C. place la conversion de Paul en 31, son arrestation à Jérusalem en 59, sa mort en 64. Ces dates sont possibles, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient certaines. La chronologie paulinienne a fait dans ces dernières années l'objet de discussions nombreuses, mais qui n'ont pas abouti à des conclusions certaines. On peut dire que, dans l'état actuel de la science, le problème de la chronologie paulinienne est insoluble. La question restera pendante tant que le heureux hasard d'une découverte n'aura pas apporté de nouveaux éléments d'appréciation.

Passons maintenant au second volume de M. C. Il s'ouvre par une introduction assez étendue (pp. 1-60) destinée à nous faire connaître l'état des différents milieux dans lesquels s'est exercée l'activité de Paul. Trois paragraphes sont respectivement consacrés à l'empire romain, au judaïsme, et au christianisme primitif. Nous retrouvons dans ces pages toutes les qualités d'érudition dont M. C. a donné tant de preuves dans son premier volume et dans ses précédents ouvrages. Malheureusement si M. C. sait infiniment de choses, il ne sait pas assez résister au désir de nous les apprendre, ce qui rend son exposé un peu lourd. Au lieu de s'attacher à tracer des tableaux d'ensemble, il accumule les détails, en sorte que les arbres empêchent de voir la forêt.

Le premier chapitre est consacré à nous présenter le devenir de l'apôtre. Il nous montre d'abord le juif Paul, et cela avec un luxe de détails qui parfois étonne un peu. Donnons-en seulement un exemple : de ce que la mère de Paul n'est mentionnée nulle part, M. C. conclut qu'elle a dû mourir jeune et explique par là le besoin d'affection dont témoignent certains passages des épîtres de Paul. A propos de la ville de Tarse, M. C. nous donne également une foule de renseignements. On se demande quel intérêt certains d'entre eux peuvent bien présenter pour

la biographie de Paul, par exemple, celui-ci que, en se baignant dans le Cydnus qui passait à Tarse, Alexandre le Grand prit une fièvre dont il serait mort sans les soins de son médecin Philippe.

A propos des pages que M. C. consacre à la conversion de Paul, nous aurions quelques réserves à formuler. L'idée qu'avant sa conversion Paul était tourmenté par le sentiment du péché, nous paraît contredite par le témoignagne que Paul se rend à lui-même dans l'épître aux Philippiens (3, 6). Nous ne croyons pas non plus devoir admettre que Paul, avant sa conversion, ait eu des doutes conscients au sujet du christianisme. Si la conversion de Paul a été longuement préparée, ce fut croyons-nous, dans le subconscient de l'apôtre. Quant à la portée de la conversion, M. C. l'exprime d'une manière très heureuse en disant qu'elle a été une *Umwertung aller Werte*. Dans le récit de la conversion, M. C. cède à son amour des détails, non seulement en donnant une foule de renseignements sur Damas, mais encore, ce qui est plus grave, en précisant le fait de la vision. Il dit en effet que Paul a vu le Christ ressuscité dans l'éclat de la lumière céleste, alors qu'il est seulement question dans le livre des Actes d'une voix et d'une lumière. Nous aurions par contre désiré que M. C. précisât davantage le rôle joué par Ananias dans la conversion de Paul. Nous croyons qu'une étude plus approfondie des différents récits des Actes aurait permis d'écarter cet épisode comme non historique.

Après le récit de la conversion, M. C. consacre 25 pages environ à exposer la théologie de l'apôtre. Son exposé est nécessairement ici fort sommaire, il nous semble même qu'il l'est un peu trop. Si M. C. ne voulait pas grossir son volume, il aurait pu, en supprimant certains détails vraiment superflus, économiser assez de place pour développer davantage le résumé qu'il donne de la théologie de Paul. Tel qu'il est, son exposé se distingue par une foule de détails ingénieux. Il est facile de voir que M. C. est au courant de toutes les questions, même là où il se borne à de brèves indications[1]. Le défaut de son résumé est de s'absorber dans des détails, intéressants sans doute, mais après tout, d'importance secondaire, au lieu de nous donner une idée d'ensemble sur la pensée du grand apôtre. Il va sans dire que bien des points de cet exposé

1) La bibliographie qu'il cite dans ses notes est assez complète, en ce qui touche la littérature allemande tout au moins, car M. C. paraît ignorer des travaux français aussi importants que *L'Apôtre Paul* de Sabatier et *Le péché et la rédemption d'après saint Paul* de M. Ménégoz.

pourraient être discutés, mais de quel exposé de la théologie paulinienne ne pourrait-on en dire autant ?

Le récit proprement dit de la vie de Paul occupe quatre chapitres. Le premier traite de la première activité de l'apôtre, d'abord en Galatie, puis en Syrie, puis du premier voyage missionnaire (à Chypre) et du concile de Jérusalem. Le second chapitre est consacré au voyage missionnaire de Paul en Asie-Mineure, en Macédoine et en Grèce. Le troisième raconte le dernier voyage missionnaire (Éphèse, Grèce, Corinthe). Le dernier est consacré à la fin : à l'arrestation de Paul à Jérusalem, à sa captivité à Césarée, à son voyage à Rome et à sa mort; enfin une conclusion caractérise la personnalité de Paul et son rôle comme missionnaire et comme théologien.

Il ne peut être question de résumer et de discuter en détail ces chapitres ; nous nous bornerons à quelques brèves remarques.

Le plan qu'adopte M. C. consiste à suivre rigoureusement l'ordre chronologique. Il semble au premier abord que ce soit là le seul plan que l'on puisse suivre pour une biographie. Cependant cet ordre, ou plutôt la manière dont M. C. l'applique, n'est pas sans présenter quelques inconvénients. Pour le suivre rigoureusement, il est obligé de séparer ce qui logiquement ne devrait pas l'être. C'est ainsi que l'analyse de la correspondance de Paul avec les Corinthiens et l'histoire des relations de l'apôtre avec la grande communauté grecque ne sont pas placées à la suite du récit de l'activité de Paul à Corinthe, mais plus tard, au milieu du récit du séjour de Paul à Éphèse, parce que c'est effectivement à cette époque que s'est déroulé entre l'apôtre et les Corinthiens, le drame si poignant dont les épîtres, la seconde surtout, nous ont conservé le souvenir. Il nous semble qu'ici M. C. aurait eu tout avantage à s'affranchir de l'ordre rigoureusement historique pour nous donner en une seule fois le récit des relations de l'apôtre avec l'Église de Corinthe ; du même coup, le récit de l'activité de Paul à Éphèse ne se serait pas trouvé brusquement interrompu par l'analyse des épîtres aux Corinthiens.

Un autre reproche que nous adresserons à l'exposé de M. C., est qu'il est parfois difficile d'y distinguer ce qui est historiquement certain de ce qui n'est qu'hypothétique. Ce n'est nullement la loyauté scientifique de M. C. qui est ici en question ; la manière dont les problèmes sont exposés dans le premier volume la met au-dessus de tout soupçon, mais nous aurions voulu que, par une rédaction plus habile, M. C. donnât mieux à son lecteur le sens des nuances. La chose n'est pas sans

importance, puisque, dans l'esprit de l'auteur, le second volume doit pouvoir être lu indépendamment du premier.

Puisque nous en sommes aux questions de forme, disons encore qu'il nous paraît regrettable que M. C. ait chargé son récit de la vie de Paul de certains détails archéologiques, intéressants sans doute, mais inutiles ici, et qu'il ait essayé de dramatiser des situations dramatiques par elles-mêmes, en y ajoutant des traits qu'il déclare lui-même hypothétiques, tels que le tremblement du neveu de Paul au moment où il est mis en présence du centurion (II, p. 265), ou les moqueries des matelots contre Paul au départ de Kaloï Limenes.

Nous avons signalé avec une entière franchise les points sur lesquels notre opinion n'est pas conforme à celle de M. C.; nous croyons avoir par là donné la meilleure preuve de l'importance que nous attribuons à son œuvre, et du très vif intérêt avec lequel nous l'avons étudiée. En terminant, nous tenons encore à relever les fortes qualités de notre auteur, son érudition solide et variée, sa critique saine et précise, son exactitude scrupuleuse. Il a créé une œuvre qui occupera dignement sa place dans la littérature déjà si riche sur Paul. Son livre restera une mine de renseignements précieux qu'aucun de ceux qui s'occuperont après lui du grand apôtre, n'aura le droit de négliger.

Maurice Goguel.

J. Oakesmith. — **The Religion of Plutarch.** — London, New-York et Bombay, 1902.

Le livre publié sous ce titre par M. J. Oakesmith, est intéressant à plus d'un titre. Il est d'abord impossible de rester indifférent aux idées religieuses d'un homme comme Plutarque, à la fois érudit, historien, philosophe; mais la personnalité même de Plutarque, si originale qu'elle soit, passe bientôt au second plan, et le problème à la fois historique et moral qu'étudie M. J. O. dépasse de beaucoup, par son ampleur et sa portée, les proportions d'une crise individuelle. Ce problème peut se poser en ces termes : comment, au second siècle de l'ère chrétienne, le conflit inévitable entre la raison philosophique et la religion traditionnelle ou sentimentale pouvait-il être résolu par un esprit à la fois très conservateur et très ouvert à toutes les idées, nourri du passé et cependant capable de reconnaître qu'il y avait beaucoup

à rejeter de ce même passé? C'est à propos de Plutarque que M. J. O. pose cette antinomie; c'est dans les *Œuvres morales* de l'écrivain de Chéronée qu'il en cherche la solution; mais cet écrivain et ses œuvres ne constituent ici qu'un cas particulier d'une évolution générale.

Ce qui paraît appartenir en propre à Plutarque, c'est la volonté nettement marquée de trouver toujours un terrain de conciliation entre la raison et la tradition. Plutarque est, qu'il en ait eu conscience ou non, un monothéiste. Il conçoit Dieu comme un Être personnel, unique, éternel et doué d'une intelligence suprême; il le conçoit aussi comme une Providence, il voit en lui le Père et le Juge des hommes. Mais ce monothéisme, d'origine moins religieuse que philosophique, n'est-il pas en contradiction formelle avec les croyances traditionnelles et les cultes de la Grèce? Non. Car les divinités innombrables, dont l'imagination populaire, la poésie et les vieilles légendes grecques ont peuplé le monde, ne sont que des intermédiaires entre le vrai Dieu et les hommes. Ce sont des *démons*; seuls, ils sont responsables de tout ce que l'on peut trouver de laid, de bas ou de cruel dans la mythologie; ils sont en relations constantes avec les hommes, soit pour les inspirer et les protéger, soit au contraire pour les poursuivre. Aux yeux de Plutarque, la véritable religion doit se tenir à égale distance de la superstition et de l'athéisme; toutefois il est curieux de constater que Plutarque attaque plus violemment la superstition que la négation de toute divinité. C'est peut-être dans le passage suivant du traité *De Iside et Osiride* que se trouve exprimée le plus clairement l'opinion du moraliste : « Nous ne croyons pas qu'il y ait des dieux différents chez les différentes nations, qu'il y en ait de particuliers pour les Barbares et pour les Grecs, pour les peuples du Nord et pour ceux du Midi. Comme le soleil, la lune, le ciel, la terre et la mer sont communs à tous les hommes, quoique chaque nation leur donne des noms différents, de même cette raison suprême qui a formé l'univers, cette Providence unique qui le gouverne, ces génies secondaires qui en partagent avec elle l'administration, ont, chez les divers peuples, des noms et reçoivent des honneurs différents réglés par les lois. Les prêtres, qui célèbrent leurs cultes, les représentent par des symboles, les uns plus obscurs, les autres plus clairs, mais qui tous nous conduisent à la connaissance des choses divines. Mais cette route n'est pas sans danger; les uns, s'égarant du vrai chemin, sont tombés dans la superstition; les autres, en voulant éviter la superstition, se sont jetés aveuglément dans l'athéisme. Il faut que la raison et la philosophie nous servent de guides... »

M. J. O. a su très habilement dégager des nombreux traités de Plutarque tout ce qui peut nous éclairer sur cette religion de l'écrivain, à la fois sentimentale, respectueuse du passé, philosophique et presque rationaliste. Le livre qu'il a écrit est d'une lecture agréable en même temps que d'une réelle valeur historique. Il s'adresse non seulement aux commentateurs et aux amis de Plutarque, mais aussi aux historiens de l'antiquité, pour qui l'évolution des idées et des croyances n'est pas moins importante à observer que la succession des phénomènes politiques, économiques et sociaux.

J. Toutain

Papadapoulos-Kérameus. — Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος. — Bibliothèque Marasli, Athènes 1903 (en russe moins deux appendices dans le *Vizantijskij Vremenik*, t. X, 1903, p. 357).

La célèbre hymne acathiste, que l'on chante debout une fois l'an pendant une vigile de carême, ὁ ἀκάθιστος ὕμνος, aurait été composée, d'après la tradition de l'Église grecque, par le patriarche Serge, sous Héraclius, en 626, pour implorer le secours de la Vierge contre les Perses et les Avares qui assiégeaient Constantinople. Cette tradition, déjà mise en doute par M. Krumbacher et M. Gelzer (*Gesch. Byz. Litt.*², p. 672 et 961), est complètement ruinée par la présente étude.

L'attribution traditionnelle repose en effet sur le synaxaire inséré dans le Triodion, c'est-à-dire sur le commentaire qui est lu pendant la solennité. Ce synaxaire fut rédigé au XIVᵉ siècle par Nicéphore Calliste Xanthopoulos. Xanthopoulos abrégea le texte original, contemporain des événements. Mais ce texte, que l'on a ainsi perdu de vue (les deux rédactions dans Migne, t. 92, col. 1348 et suiv.), relate tout autre chose. Il rappelle que trois fois la Vierge délivra Constantinople, sous Héraclius (626 ; Perses et Avares), Constantin Pogonat (677 ; Avares) et Léon l'Isaurien (718 ; Arabes), et indique que la pannychis a un double objet : 1° la remercier des anciens miracles ; 2° lui en demander un nouveau pour écarter les périls présents. Il s'agit donc de périls qui menacèrent Constantinople *après* Léon l'Isaurien (p. 23-27).

Or en 860 les Russes encore païens assiégèrent Constantinople et furent repoussés par un miracle de la Vierge, grâce à l'intervention de

Photius. Pendant les incursions et le siège, qui durèrent à peu près une année (p. 43-44), Photius prononça un sermon ressemblant beaucoup au synaxaire original de l'Acathiste. Il rappelle les bienfaits passés ; il fait allusion aux pannychis, aux processions, aux jeûnes, à tous les actes de pénitence accomplis par le peuple pour écarter le péril ; il se termine par un appel à la Vierge conçu dans les mêmes termes que le dernier οἶκος de l'hymne (p. 30-38).

Après la délivrance, Photius prononça un second sermon à l'occasion d'une solennité d'action de grâce. Les trois premiers miracles étaient commémorés chacun par une fête spéciale, célébrée le jour anniversaire de la levée du siège : 7 août, 25 juin, 16 août. De même Photius décida que l'on fêterait la dispersion des Russes le 5 juin (p. 40). Mais en souvenir des longues angoisses, des vigiles et des jeûnes, de la pénitence libératrice, on institua une fête sans anniversaire, donc, une fête mobile ; on la rattacha à une époque de pénitence, où vigiles et jeûnes fussent de mise, c'est-à-dire au carême. Le typicon de Photius laissait le choix du jour au Patriarche ; une rédaction de 950-956 la fixa au samedi qui suit le milieu du carême (p. 38-39).

Comme au cours de ces épreuves on avait rendu grâce à la Vierge de ses anciens bienfaits pour en obtenir un nouveau, le pannychis de l'Acathiste, devint une solennité générale d'action de grâce pour toutes les délivrances miraculeuses de Constantinople. C'est ainsi que la définit le typicon de 950-956) : ἐκ τῶν ἅμα κατὰ καιροὺς κυκλωσάντων αὐτὴν περσικῶν καὶ βαρβαρικῶν κινδύνων ἐλυτρώσατο (p. 39).

Ce caractère explique la confusion qui fit oublier son origine. Le siège de 626 est bien connu non seulement par la Chronique pascale et Pisidès, mais aussi par un synaxaire spécial, contemporain des événements. Aucun ne mentionne l'Acathiste. Mais le synaxaire de l'Acathiste fait une large place au miracle de 626 et emprunte pour le décrire les phrases même de ce synaxaire spécial, jusqu'à celle qui fait allusion à la fête du 7 août (p. 19). Aussi lorsqu'un compilateur superficiel voulut donner au synaxaire de l'Acathiste un titre pour la commodité de la recherche, il ne retint *qu'un seul* des miracles, le premier et le plus éclatant : τοῦ παραδόξως γενομένου θαύματος ἡνίκα Πέρσαι καὶ βάρβαροι τὴν βασιλίδα ταύτην πολέμῳ περιεκύκλωσαν (p. 14). Puis, au XIIIe siècle, la Σύνοψις χρονική attribua à Serge la composition de l'hymne (p. 8). Enfin au XIVe, le synaxaire résumé de Xanthopoulos, en faussant complètement le sens de l'original, consacra l'erreur (p. 20).

A partir du xvᵉ les éditeurs de l'hymne l'attribuent à Serge (p. 9, note 1).

De même l'interpolateur de Georges le Moine, en s'aidant d'un emprunt au synaxaire de l'Acathiste, rattache arbitrairement l'origine de l'hymne au siège de 677 (p. 21).

Au xiiiᵉ siècle Théodore Lascaris, en composant un sermon pour la fête de l'Acâthiste, rappellait qu'elle avait été institué à l'occasion du siège de 860 (p. 46). Mais dès cette époque ce souvenir s'effaçait (p. 9). L'erreur trouva donc aisément créance.

M. Krumbacher (*Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII, 1904, 252), a déjà porté sur cette belle étude un jugement autorisé : il est désormais prouvé que la date traditionnelle repose sur une simple confusion; mais il faudrait une étude plus approfondie de la langue et de la métrique pour établir que réellement l'hymne est postérieur à Romanos, à André de Crète, Jean Damascène, Théophane Graptos, qui semblent lui avoir fourni des rythmes ou des images.

G. Millet.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Böllenrücher. — **Gebete und Hymnen an Nergal** (Leipziger semitistische Studien I, 6). — Leipzig, Hinrichs, 1904, 52 p., in-8°.

Le sixième fascicule des *L. S. S.*, publiées par l'Institut sémitique de l'Université de Leipzig, est une contribution intéressante et sûre à l'étude du panthéon assyro-babylonien.

M. *B.* a réuni les renseignements, assez maigres d'ailleurs, que nous possédons sur le dieu Nergal, adoré principalement à Kutha. Des huit textes qu'il nous fait connaître, deux avaient été publiés par King (*Magic*, n[os] 27 et 46), un troisième copié par Craig (*Zeitschrift für Assyriologie*, X, p. 676). Grâce à son étude d'ensemble qui lui permettait de faire des rapprochements, M. *B.* a pu corriger quelques interprétations défectueuses de King et une copie inexacte de Craig. Il est regrettable qu'il n'ait pas traduit l'hymne sumérien publié dans *Cuneiform Texts*, XV, planche 14.

Dans son introduction, M. *B.* énumère les attributs nombreux et variés de ce dieu : dieu de la chaleur torride qui donne la fièvre et produit la peste ; dieu bienfaisant qui donne au sol sa fécondité et rend l'homme prospère ; dieu des combats et dieu de l'Hadès. Il donne la vie, mais il l'enlève aussi.

En présence de ce dieu à double face, une question importante se pose : ces nombreux attributs, qui semblent juxtaposés, sont-ils tous primitifs ? Si oui, nous aurions là la fusion de plusieurs cultes locaux. Si non, quel est l'attribut primitif autour duquel vinrent se grouper les autres et quels sont les facteurs de ces changements ? M. *B.* discute la question et conclut à l'origine solaire du dieu Nergal. Il s'oppose en cela à Barton qui voit en Nergal un dieu chtonien ; plus tard, Nergal fut dépossédé par le Bel de Nippour, dieu de l'agriculture aussi ; il ne put donc avoir les mêmes attributs et son activité fut restreinte à l'empire des morts ; comme tel, il devint le dieu malfaisant de la peste et du soleil destructeur.

M. *B.* se refuse néanmoins à déduire logiquement tous les attributs de Nergal de son attribut primitif de dieu solaire. Il insiste, avec raison, sur le nom de *Sitlamaea*, le plus ancien sous lequel Nergal est désigné. Ce nom sumérien signifie selon M. *B.* « celui qui a grandi dans le *sitlam* » ce dernier nom désignant une partie encore indéterminée du κόσμος babylonien, peut-être l'océan céleste. M. *B.* conclut : « Cette épithète désignerait le soleil, qui sort de l'océan », ce qui confirme sa thèse sur l'origine solaire du dieu Nergal.

Et. Combe.

L. Fahz. — De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae. — Giessen, Töpelman, 1904; 64 pages.

Ces recherches font partie du deuxième volume des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* publiés sous la direction de MM. Dieterich et Wünsch. Le premier volume avait été rempli tout entier par un travail de M. H. Hepding sur Attis, ses mythes et son culte; le deuxième comprend déjà trois études, l'une sur la Musique dans l'ancien Testament, la seconde sur le jugement des Morts d'après la religion grecque, la troisième sur les documents magiques fournis par les poètes latins.

L'auteur de cette dernière dissertation s'est volontairement borné à classer des matériaux en indiquant la provenance de certains d'entre eux; encore n'a-t-il dépouillé que les poètes du 1er siècle avant et après Jésus-Christ, et n'a-t-il considéré que deux séries de faits magiques, la *nécromancie* et la *magie érotique*. Dans le premier chapitre, consacré à la nécromancie, il passe successivement en revue les diverses opérations des sacrifices par lesquels on évoque les morts (fosse creusée dans la terre, — installation du foyer, — immolation de victimes, particulièrement d'animaux noirs, — libations avec le sang de ces victimes, ou avec du lait, du miel, du vin, de l'eau), puis les prières ou incantations, enfin les divinités auxquelles s'adressent ces rites. Le deuxième chapitre contient les textes relatifs à la magie érotique (*amatoria ars magica*); les rites sacrificiels consistent en immolations d'animaux, en fumigations à l'aide de drogues ou d'herbes; viennent ensuite des faits de magie sympathique, plus généralement connus sous le nom d'envoûtement : effigie liée avec des fils, image de cire percée d'une aiguille. Quant aux philtres d'amour, ils contiennent soit une partie quelconque de la personne qui veut se faire aimer (cheveux, rognures d'ongles, etc.), soit des ingrédients divers, animaux ou végétaux; l'incantation (*carmen magicum*) est employée soit seule, soit concurremment avec la drogue; enfin on ajoute souvent un phylactère, c'est-à-dire qu'on use de précautions diverses pour que l'action magique entreprise ne soit pas troublée.

En un troisième chapitre, l'auteur traite de la mise en œuvre des documents magiques par les poètes latins, et il distingue assez arbitrairement ceux dont les allusions ou descriptions se rapportent surtout à la magie érotique (Virgile, Horace, Tibulle, Properce, Ovide) et ceux dont les développements magiques sont plutôt relatifs à l'évocation des morts (Sénèque, Lucain, Stace). Une étude des sources grecques auxquelles ils ont tous puisé, serait fort intéressante; M. F. ne l'a entreprise avec détails, que pour l'un d'entre eux, Lucain, et il s'est attaché au long passage du sixième livre de la Pharsale, où sont décrits les enchantements de la sorcière thessalienne Erichthô. Sans nier que Lucain a pu emprunter plus d'un trait à différents poètes latins ses prédécesseurs, M. F. pense que tous ont plutôt puisé à des sources communes d'ori-

gine grecque et que l'auteur de la Pharsale en particulier a dû avoir entre les mains un ouvrage de magie tout à fait semblable aux papyrus grecs parvenus jusqu'à nous et qui nous ont conservé des formules et des rites magiques.

Le travail de M. F. se recommande surtout par ce rapprochement continuel, très instructif pour nous, des textes poétiques latins avec les passages correspondants de papyrus grecs; mais pourquoi l'auteur a-t-il borné son enquête aux poètes, et aux seuls poètes du Ier siècle avant et après J.-C.? N'y a-t-il pas là un procédé vraiment trop artificiel? L'explication de certains passages de Catulle ou de Tibulle ne serait-elle pas facilitée singulièrement par l'étude d'Apulée qui, au IIe siècle, eut à se défendre dans son Apologie contre des accusations de magie, et de magie érotique précisément? N'y a-t-il pas lieu enfin de distinguer dans l'apport magique des poètes latins entre les allusions mythologiques, toutes littéraires (voir la plupart des textes cités pages 7 et 8) et les documents pour ainsi dire vécus, les faits de magie sinon courante, du moins pratiquée encore à l'époque même du poète et dont il avait pu voir des exemples autour de lui?

Au lieu de faire des tranches dans la littérature latine, nous croyons qu'il serait préférable de diviser le sujet magique lui-même et de faire des monographies sur l'emploi des cheveux ou du sang humain dans les sacrifices magiques, ou sur les philtres d'amour. Mais on a toujours mauvaise grâce à réclamer d'un érudit des recherches qu'il a délibérément écartées. Le titre choisi par M. F. indique clairement qu'il a restreint d'avance le champ de ses investigations : dans les limites étroites qu'il s'était imposées, l'auteur a tenu ce qu'il avait promis.

Ch. Renel.

Moriz Friedlaender. — **Griechische Philosophie im Alten Testament**, *eine Einleitung in die Psalmen und Weisheitsliteratur*. — Berlin, Georg Reimer, 1904. 1 vol. in-8°, xx et 223 pages. Prix : M. 5,40.

Cette œuvre remarquable me semble venir à son heure. Le mouvement général de rapprochement qui place l'achèvement des deux premières séries du canon biblique aux temps du second temple, sous la domination persane, amène à poser sous un jour nouveau les questions d'origine et de composition des livres dits Hagiographes. Sont-ils antérieurs à la pénétration de l'influence hellénique à Jérusalem et en Palestine? Peut-on y signaler la marque des idées grecques, soit que tel écrivain les combatte, soit, au contraire, qu'il les adopte? C'est ce que M. Friedlaender s'est proposé de tirer au clair, en traitant successivement des Psaumes, des Proverbes, de Job, du Kohéleth, du Siracide, de la Sapience ; quelques pages consacrées à Jonas et à Ruth complètent et terminent l'œuvre.

Malheureusement ces recherches, qui sont d'ordre purement littéraire et philosophique, rencontrent encore de sérieux obstacles dans les préjugés des

communautés religieuses, dans le parti-pris dogmatique du catholicisme, du protestantisme, mais surtout de la synagogue qui, non contente de déclarer intangible la *Thorah* mosaïque, en défend l'accès par l'interprétation traditionnelle du Talmud. On ne lit pas sans impatience, — mais on lit aussi avec un sentiment de respectueuse estime — ce que nous déclare l'auteur sur les luttes qu'il a dû soutenir contre lui-même avant d'oser aborder par l'emploi de la méthode historique et rationnelle, des problèmes qui sont justiciables de cette méthode et ne le sont d'aucune autre : « Est-ce que je ne sais pas quelle épouvante m'a causée l'idée que la plus grande partie des Hagiographes n'auraient pas vu le jour avant l'époque grecque et en dehors de l'influence de l'esprit grec, lorsque, pour la première fois, cette idée s'est imposée à ma réflexion, avec quelle angoisse je m'efforçai de l'écarter? Peine inutile! Cette vue s'imposait à moi d'une façon toujours plus impérieuse. Ce n'est qu'après de longues années d'investigations et de recherches, après avoir constaté combien d'énigmes laissaient pénétrer leur secret, que je me suis haussé à la hardiesse de m'attaquer directement à la prétendue antiquité de ces livres qu'affirme la tradition. » Or cette tradition porte un nom, un nom détestable, parce qu'il signifie autorité sans contrôle, à savoir celui de *Talmud*. Tant que les Juifs continueront de voir la Bible au travers du Talmud, il faut renoncer à tout espoir d'une intelligence meilleure des livres sacrés; là est l'obstacle, là est le mal. Il appartenait à un israélite de le dénoncer et de le combattre

Le premier des livres de la série des Hagiographes où M. Friedlaender dénote l'influence de l'hellénisme, est le recueil des Psaumes, « dans lesquels les *Pieux* désignent l'esprit nouveau comme constituant le suprême danger pour la foi ancienne et combattent les novateurs, les *Impies*, avec toutes les forces dont ils disposent. » Autre est l'attitude des écrivains des Proverbes. « Loin d'adopter une attitude de refus catégorique à l'endroit des nouvelles tendances, ils leur donnent accès, dans la mesure au moins où leur génie resté foncièrement juif le permet, et trahissent clairement leur influence. » Si l'on accepte les vues de l'auteur sur ces deux points, on sera très disposé à le suivre dans ses considérations sur Job, le Kohéleth, l'Ecclésiastique et Pseudo-Salomon. On comprend, enfin, que M. Friedlaender ait trouvé l'écho de la largeur philosophique de la Grèce dans les deux opuscules dits Jonas et Ruth.

Nous tenons la « Philosophie grecque dans l'Ancien Testament » pour une des œuvres qui peuvent rendre les plus signalés services à une cause qui nous est très chère, celle de l'intelligence d'une série d'écrits bibliques, canoniques comme deutéro-canoniques, dont l'on admire fort certains côtés, mais qui, il faut bien l'avouer, sont restés jusqu'à présent comme suspendus entre ciel et terre. Il est admis aujourd'hui par la grande majorité des exégètes que les portions rituelles de la législation dite mosaïque sont postérieures à la crise de la déportation. Or, continuera-t-on de proposer des dates anciennes pour Job, par exemple, pour le corps du livre des Proverbes, etc.? M. Friedlaender a posé la question avec plus d'ampleur à la fois et de précision qu'on ne l'avait fait

jusqu'à présent. Les demi-solutions apparaîtront de moins en moins soutenables à ceux qui auront pris connaissance de son ouvrage.

On a remarqué que l'auteur indique deux catégories dans les livres qu'il a étudiés, ceux — plus exactement celui, à savoir les Psaumes — qui combat l'hellénisme, d'une part; d'autre part, ceux qui l'accueillent plus ou moins ouvertement et ont subi son influence. Cette distinction, dans l'ensemble, me semble répondre à la réalité. Néanmoins, il y avait lieu de ranger à côté des Psaumes d'autres écrits, comme l'avait fait le regretté Is. Loeb dans sa *Littérature des Pauvres*, à savoir le Deutéro-Isaïe (peut-être Isaïe tout entier), à quoi j'ajouterais les Chroniques-Paralipomènes, qui me semblent jeter un pont entre le ritualisme de la dernière édition de la Thorah et le piétisme des Psaumes et de Deutéro-Isaïe. Enfin cette série trouve son complément dans Daniel, dont la date est acquise; et, par là, nous établissons, sans contestation possible, le caractère de cette double série, produit incontestable des IIIe et IIe siècles avant l'ère chrétienne.

L'ouvrage de M. Friedlaender mériterait une discussion approfondie; nous n'osons la tenter aujourd'hui, nous bornant à le signaler comme un des plus personnels, des plus solides, des plus susceptibles de servir le progrès, qu'ait produits l'exégèse contemporaine.

Maurice Vernes.

H. Weinel. — **Paulus, Der Mensch und sein Werk** : Die Anfänge des Christenthums, der Kirche und des Dogmas (Lebensfragen. Schriften und Reden herausgegeben von H. Weinel), Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904, 1 vol. in-8 de VIII-316 pages. Prix, broché 3 marks; relié 4 marks.

Il faut signaler comme un symptôme significatif de la vitalité de la théologie historique allemande, la tendance qu'elle manifeste depuis quelque temps, à ne plus rester enfermée dans les cabinets de travail et dans les amphithéâtres des Universités, mais à aller au grand public et à mettre à sa portée par des conférences et des livres populaires, les résultats d'un siècle de travail scientifique. C'est pour faire œuvre de vulgarisation dans le bon sens du mot, que M. Weinel a entrepris sous le titre de « Questions vitales », la publication d'une série de volumes « pour venir en aide, dit le programme de la collection, à ceux qui ne trouvent plus dans les formes traditionnelles de la religion, la satisfaction de leur raison et de leur cœur ». L'esprit des « Questions vitales » est un esprit de pleine vérité, d'entière liberté scientifique, et d'absolu respect de l'histoire. La valeur scientifique et théologique de la nouvelle entreprise est garantie par le nom de ceux qui ont accepté d'y collaborer, parmi lesquels nous citerons MM. Harnack, Herrmann, Holtzmann, Julicher, Joh. Weiss.

C'est dans cette nouvelle collection que M. Weinel a fait paraître son

volume sur *Paul, l'homme et son œuvre, le commencement du christianisme, de l'Église et du dogme*. Il ne faut pas chercher dans ce volume un récit de la vie de Paul, de ses voyages, de ses fondations d'églises. Il n'y faut pas chercher non plus une analyse des lettres de Paul, ni des recherches sur leur authenticité et sur les conditions dans lesquelles elles ont été composées. M. W. renvoie ceux qui sont curieux de ces choses à d'autres ouvrages que le sien. Il s'est proposé de nous faire connaître, non pas la vie de Paul, mais Paul lui-même. Son livre est destiné à aider ceux qui ne sont pas des théologiens, à comprendre et par là à aimer la figure du grand apôtre. Paul est en effet de ces personnalités puissantes qu'il suffit de faire connaître pour les faire aimer, quel que soit d'ailleurs le jugement que l'on porte sur leurs idées.

On peut dire que M. W. a très heureusement réalisé le dessein qu'il s'était proposé : son livre est écrit avec cette élégance et cette chaleur qui ont fait le succès de son précédent ouvrage *Jesus im XIX Jahrhundert*. On ne peut que lui souhaiter beaucoup de lecteurs, tant en Allemagne que parmi nous. Le grand public y apprendra à connaître une des plus puissantes personnalités dont l'action ait contribué à former l'âme des peuples chrétiens. Les théologiens de profession y trouveront un portrait de l'apôtre, plein de vie et de relief. Ce n'est pas un mince service que M. W. leur a rendu en le leur offrant, car il leur arrive parfois, à cause même de l'attention qu'ils portent aux questions de détail, d'oublier que la critique historique n'est après tout qu'un moyen destiné à faire revivre à nos yeux, dans toute leur vérité, les grandes figures du passé.

Maurice GOGUEL.

ALFRED SCHMIDTKE. — **Das Klosterland des Athos**. — Leipzig, Hinrich, 1903.

C'est un exemple que bien des érudits devraient suivre que celui que donne M. Schmidtke en publiant un petit volume sur l'Athos. Qui parmi nous n'a jeté, le soir, à la lumière vacillante d'une bougie, au cours de voyages parfois fatigants, toujours pleins d'intérêt, les notes et les impressions qu'on enfouit au retour dans quelque tiroir pour ne les plus sortir ? C'est un tort et pour soi et parfois pour autrui. Quelque subjectives et superficielles que puissent être ces impressions d'un instant, elles ont leur valeur parce qu'elles sont sincères, elles l'ont aussi parce qu'elles nous incitent à pousser plus avant une étude à peine ébauchée dont le fondement n'est autre encore que des récits entendus ou des spectacles aperçus. Aussi bien est-ce ce double élément que nous retrouvons dans le volume de M. S. et c'est la raison pour laquelle on le lit avec agrément, même si on n'est pas toujours de son avis.

Au cours de ses recherches sur les manuscrits évangéliques conservés dans les bibliothèques de l'Athos, M. S. s'est plu à noter ce qu'il voyait et entendait

autour de lui dans ces sombres et anciens couvents qu'il parcourut tour à tour. Je crains bien qu'il n'ait pas compris grand'chose à la psychologie de ces moines, revenants d'un âge disparu. Pour lui les pierres n'ont pas parlé leur mystérieux langage et la solitude n'a pas livré son secret ; comparez les pages un peu froides et insignifiantes, quelquefois malveillantes, de ce petit livre avec celles si chaudes, si « compréhensives » de Melchior de Vogüé, et vous mesurerez la distance ! M. S. est historien, érudit consciencieux ; il n'est pas évocateur de l'âme des chose et c'est un sens qu'il faudrait à tout historien pour être toujours juste et impartial.

Néanmoins ceci dit, le volume est plein d'idées intéressantes, de notions utiles, car, une fois sur le terrain des faits, M. S. est un voyageur des mieux informés. Après nous avoir retracé l'organisation des couvents et du « Kellia », le fonctionnement du gouvernement central résidant à Karyès, il nous emmène à sa suite dans chacun des monastères de la Sainte Montagne, en retrace l'histoire et passée et présente et illustre à l'occasion ses « dires » de quelque joli exemple. Ses reproductions photographiques viennent très heureusement compléter et agrémenter sa narration.

En somme, je crois que ce volume tel quel peut rendre de grands services. Plus abordable et de prix et de format que certaines autres études sur l'Athos — écrites au surplus en russe — il donnera au voyageur des renseignements utiles sur la Sainte Montagne et ses habitants, sur leur histoire, leur vie religieuse et leurs difficultés politiques. Il ne remplace pas les quelque quatre-vingts pages de français dont je parlais tout à l'heure.

A. Vogt.

Miguel Asin y Palacios. — **El averroismo teólogico de Sto. Tomas de Aquino,** extracto de l'Homenaje à D. Fr. Codera en su jubilacion del profesorado. Tirage à part de 60 pages in-8°. — M. Escar, Saragosse, 1904.

M. M. Asin qui s'est déjà signalé à l'attention du monde érudit par un livre fort remarqué sur Al-Gazel et par différents travaux intéressant l'histoire des philosophies médiévales, vient de publier, dans le volume dédié au professeur F. Codera par ses disciples, ses amis et ses admirateurs, une étude très pénétrante et très neuve sur les emprunts faits par saint Thomas d'Aquin au grand aristotélicien arabe Averroès. Ces emprunts, M. A. les prouve, surtout en ce qui concerne la solution donnée par l'un et l'autre au problème des rapports entre la raison et la foi, par des citations parallèles extraites d'une part de la *Somme* et des commentaires d'Aristote dûs à saint Thomas, de l'autre du *Tehâfot* et de l'opuscule كتاب فلسفة ابن رشد qui contient : 1° la *doctrine décisive* sur l'harmonie et la révélation, et 2° l'explication des méthodes démonstratives des dogmes religieux.

Sur la loi de continuité qui régit le progrès de la science, sur l'utilisation

que l'on peut faire de tout ce qu'ont pensé et découvert les sages du passé, sur l'ordre des vérités que l'investigation rationnelle ne peut atteindre, dont la raison peut connaître l'existence, mais non l'essence, sur les motifs de la crédibilité (l'Écriture révélée, Alcoran, et Bible), sur les prophéties et leur valeur apologétique, sur la nécessité de la révélation pour le salut, sur l'interprétation allégorique et la valeur du raisonnement philosophique appliqué à la révélation, partant sur l'harmonie entre la science et la foi, l'accord entre saint Thomas et Averroès est non seulement de pensée, mais de mots.

M. Asin montre ensuite que saint Thomas et Averroès se sont tous deux tenus à l'écart du mysticisme traditionaliste aussi bien que du rationalisme irréligieux. Du dernier chapitre du Tehâfot (où Renan voyait une affirmation du plus formel indifférentisme religieux) et du *Quitab falsafa* qui est une apologie personnelle très caractérisée, M. Asin tire des arguments pour établir combien était réelle la foi musulmane d'Averroès, et dans quelques pages d'excellent résumé (pp. 304-306) M. Asin nous fait distinguer clairement les différences entre Averroès et ses disciples latins (sur l'école averroïste latine, v. *l'Averroïsme et les Averroïstes du XIII*e *siècle d'après le « De Unitate intellectus contra averroïstas » de saint Thomas* par M. Picavet, dans les *Actes du 1*er *Congrès d'Histoire des religions*, IIe partie, Fasc. II, p. 155 et suiv.), la formation de la légende qui fait d'Averroès un docteur de l'impiété, enfin les éléments de l'apocryphe *De tribus impostoribus*.

Les ressemblances entre saint Thomas et Averroès ressortent de ce qui précède d'une façon assez nette pour que M. A. soit justifié à se demander s'il y a eu *coïncidence* ou *imitation*. Il faut exclure résolument, selon lui, l'hypothèse d'une coïncidence fortuite. Le contact entre la pensée musulmane et la pensée scolastique est bien réel, bien historiquement démontré. Il y a eu imitation directe, et cette imitation est frappante surtout lorsqu'on examine la méthode apologétique averroïste dans le *Quitab falsafa*, thomiste dans la *Summa contra gentes*. A l'appui des preuves philosophiques du dogme viennent invariablement se ranger les textes révélés dont la présence devra prouver péremptoirement la raison et la foi. Pour démontrer l'existence de Dieu, le commentateur arabe et le grand docteur catholique se servent tous deux de la preuve du « recouvrement », de la preuve par la *quinta via*. Méthodes semblables aussi pour la question de l'unité de Dieu, pour le problème de la cognoscibilité de l'essence divine (méthode néoplatonicienne de la *via remotionis*), pour la connaissance des attributs divins, etc. M. Asin signale enfin une théorie thomiste dont l'importance historique dans la philosophie du moyen-âge est capitale et et dont le prototype évident se retrouve chez Averroès. Saint Thomas est, on le sait, le champion de *l'intellectualisme* médiéval : l'acte volontaire est pour lui la conséquence d'un syllogisme pratique. A l'inverse de l'école franciscaine et augustinienne qui, avec Henri de Gand, Duns Scot et Occam, professa le *volontarisme* le plus résolu, Thomas d'Aquin plaça le criterium de moralité des actes humains dans l'entendement et non dans la volonté. La fin dernière

de l'homme consiste, pour lui, en un acte de connaissance et non en un acte de volonté. L'identité de ces thèses avec celles d'Averroès dans le *Quitab falsafa* ne peut faire de doute. Aussi l'école franciscaine et augustinienne pourra-t-elle, en les condamnant chez le philosophe arabe, espérer atteindre au vif le thomisme lui-même, et saint Thomas, M. Asin en fait la très ingénieuse remarque, ne se laissera jamais emporter contre Averroès jusqu'aux violences verbales dont les autres scolastiques sont trop coutumiers à l'égard de l'auteur du grand commentaire. Il ne s'est départi de cette réserve qu'au plus fort de la lutte qu'il poursuivit contre les averroïstes latins.

L'imitation une fois démontrée, reste à savoir quels ont été les agents de transmission et l'on sait combien sont délicates de telles recherches lorsqu'elles doivent s'exercer sur les ouvrages d'auteurs qui citaient bien rarement leurs références. Néanmoins M. Asin est parvenu à discerner quelques-uns des moyens de documentation dont a fait usage saint Thomas d'Aquin. Le *Guide des égarés* de Maïmonide et les traductions des *Commentaires*, dûes à Michel Scot et très populaires dans les écoles du XIIIe siècle, ont pu lui fournir quelques données sur l'aristotélisme d'Averroès. Mais c'est le *Pugio fidei adversus mauros et pedæos* de Raimond Martin qui a permis à saint Thomas de prendre réellement contact avec la pensée averroïste en lui offrant l'essentiel du *Quitab falsafa*.

On le voit, en une cinquantaine de pages de rigoureuse analyse scientifique, M. Asin fournit une très appréciable série de documents pour l'étude de la synthèse scolastique au XIIIe siècle.

P. Alphandery.

K. K. Grass. — **Die geheime heilige Schrift der Skopzen.** *Kritische Ausgabe auf Grund der russischen Drucke in deutscher Ausgabe.* — Leipzig, Hinrichs, 1904, in-8, IV-76 pages. 1m,50.

On sait que la Russie est de tous les états européens, le plus riche en manifestations religieuses populaires, le plus fécond en prophètes. Sans parler de l'époque contemporaine, ni de l'effervescence qui chaque jour donne naissance en Russie à quelque secte nouvelle, on a vu s'y créer des mouvements religieux divers qui se sont développés avec une singulière spontanéité jusqu'à leurs conséquences extrêmes. Cela tient non seulement à l'état d'ignorance où se trouvent les populations agricoles russes, à l'ardeur de leurs sentiments religieux, que l'église officielle n'a point encore appris à satisfaire, mais aussi à la persécution dont l'État honore impartialement tous les dissidents confondus sous le terme général de *raskol'niki*. On devine sans peine l'intérêt que présenterait l'étude scientifique du développement d'une des innombrables sectes russes ; mais on voit aussi à quelles difficultés se heurte fatalement dans une telle matière la recherche historique. Les témoignages impartiaux manquent, les documents sont dissimulés par les croyants ou détruits par les infidèles, qui

sont dans l'espèce les agents du gouvernement russe; les faits notables sont minimes puisqu'ils sont journaliers et populaires. Il y a donc lieu d'accueillir avec empressement des témoignages tels que le Livre Saint des *Skopcy* (ou Châtrés), dont M. K. Grass, privat-docent à l'Université de Dorpat (Júr'ev) vient de publier une traduction critique en allemand.

L'auteur du Livre Saint est un personnage dont le vrai nom est resté inconnu, qui s'est appelé Selivánov et qui, mentionné pour la première fois vers 1770 est mort fort vieux en 1832. Pour les Skopcy, Selivánov n'est autre que le tsar Pierre III qui aurait quitté le trône pour aller au peuple et pour rétablir la vraie religion du Christ. On a de lui des « messages » (*poslánija*) et des « passions » (*strády*), qu'il a dictés (car il ne savait pas écrire, et peut-être pas lire) en prose, rythmée et rimée aux bons endroits. Les uns et les autres ont été publiés indépendamment par Nadeždin et par M. Vl. Tolstój, et reproduits dans la suite d'après ces deux auteurs. M. Grass a fait une étude critique des différents textes anciens ou nouveaux (pp. 62-75) en sorte que sa traduction donne de l'original l'image la plus fidèle possible. De plus, il a eu soin d'indiquer entre parenthèses toutes les rimes qui relèvent de temps en temps le style d'ailleurs fort concis et tout à fait populaire de l'auteur. Enfin, il a pris la peine de transcrire exactement tous les mots russes (selon un système d'ailleurs purement allemand : *Martúnuschka* = *Martyuška*), et ce qui est mieux encore, de les accentuer. En quelques notes, brèves mais suffisantes, il a expliqué les particularités nationales que sa traduction rend toujours très fidèlement.

Aussi le caractère propre des écrits de Selivánov apparait-il très clairement. L'esprit de résignation et d'abstention qui s'allie d'une façon si curieuse chez la plupart des prophètes paysans de la Russie à une finesse rusée et à une habileté pratique bien remarquables en ressort le mieux du monde. Les pratiques de la police toute puissante, tantôt brutale et maladroite, tantôt gauche et relâchée, qui excelle à faire des martyrs et se montre incapable de rien réprimer, y apparaissent dans toute leur banalité. Et l'on ne peut que recommander la lecture de la traduction de M. Grass.

Il n'y a à regretter qu'une chose, c'est que M. Grass n'a pas jugé bon (ou possible), de publier le texte avec la traduction. Malgré ses efforts, l'allemand ne peut rendre qu'imparfaitement la physionomie de l'original. D'autre part, la valeur de l'étude critique de M. Grass n'apparaît que mal à travers les notes et la traduction, et les éditions critiques d'ouvrages russes sont si rares que la sienne ne saurait être que bienvenue. Enfin, il est à noter qu'aucun des textes publiés jusqu'ici des œuvres de Selivánov, si curieuses, tant au point de vue de l'histoire des religions, qu'à celui de l'histoire de la Russie et de son développement, n'est facilement accessible.

Rob. Gauthiot.

HANS STUMME. — **Maltesische Studien, — Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel** (fasc. 4 et 5 du vol. I des *Leipziger Semitische Studien*). — Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904, in-8°, 124 et XVI-102 pp.

Jusqu'ici l'on n'avait rien, ou peu s'en faut, qui pût donner une idée exacte des dialectes arabes parlés dans les îles de Malte et de Gozzo. Le maltais littéraire était bien connu, et depuis longtemps, mais, hormis trois contes publiés par M. L. Bonelli (*Supplementi periodici dell'Archivio Glottologico italiano* IV, p. 53 seq.), on ne possédait aucun texte populaire, noté phonétiquement, dans cette langue curieuse et d'origine obscure. M. H. Stumme s'est proposé de porter remède à notre indigence. Il a visité les îles de Malte et de Gozzo au printemps de l'année dernière (1903) et en a rapporté, avec un certain nombre de petits poèmes variés et d'énigmes, trente-sept contes et anecdotes, où la langue parlée se trouve reproduite avec le plus grand soin. Ces textes sont réunis dans le premier des deux volumes annoncés ici, dans les « Études maltaises » ; tandis que leur traduction allemande forme la matière du second, qui est intitulé « Contes, poèmes et énigmes maltais ».

Assurément il serait difficile de trouver quelqu'un qui fût mieux préparé que M. Hans Stumme à l'étude des variétés occidentales de l'arabe moderne. Ses travaux sur les parlers de la Tunisie et de la Tripolitaine sont bien connus des linguistes et des sémitisants : ils ont placé leur auteur à côté de MM. Socin, Fischer, Lüderitz, au premier rang des savants allemands qui ont inauguré de si brillante façon l'étude scientifique des dialectes du Maghrib. Aussi les *Maltesische Studien* sont-elles une contribution excellente à la connaissance de l'arabe maltais. La transcription adoptée par M. Stumme satisfait aux deux conditions essentielles qui s'imposent à tout système de notation phonétique : elle est claire et pourtant exacte, grâce au soin avec lequel elle a été adaptée strictement à son objet. Le choix des textes est heureux, et M. S. a eu la bonne fortune de trouver des sujets d'origine diverse en nombre suffisant ; son opuscule contient des spécimens en prose, qui sont comme on sait les meilleurs au point de vue linguistique, de sept parlers locaux, dont cinq dans l'île de Malte (Lavalette, Balzan, Città Vecchia, Musta, Dingli), et deux dans l'île de Gozzo (Victoria et Sciarra). De plus, il contient quelques morceaux en langue commune, sorte de κοινή, comprise sur toute l'étendue du domaine maltais, à la ville comme aux champs. Enfin, et ce n'est pas la partie la moins intéressante du volume, des notes nombreuses sont jointes aux textes. Ces notes sont consacrées pour la plus grande partie à l'exposé de la phonétique du maltais et des traits originaux de ce dialecte dont les relations avec l'arabe maghribin sont encore peu claires (cf. sur ce point la note de M. Stumme, pp. 82-83 des *Maltesische Studien*).

Quant au fond, les contes recueillis par M. Stumme reflètent curieusement

l'état particulier de ce petit peuple maltais à la fois si oriental et si occidental. Quelques-uns d'entre eux sont de simples faits divers, brusques changements de fortune ou crimes passionnels. D'autres sont visiblement apparentés de près à nos contes de fées : ainsi le nº I au Petit Poucet, le nº II à la Belle au Bois Dormant, le nº III au Chat botté, le nº IV aux Trois Souhaits, le nº VI à Barbe-Bleue. D'autres enfin ont des attaches orientales évidentes. Le nº XII de la collection de M. Stumme est une histoire fantastique qui se retrouve dans le recueil des Mille et une Nuits. Le mauvais plaisant, qui est le héros de plusieurs anecdotes et qui porte généralement le nom de Djahan, rappelle tout à fait Si Djeh'a et ses fourberies telles que MM. Mouliéras et René Basset nous les ont fait connaître. Il serait certes intéressant de savoir comment Malte est devenu le point de rencontre de traditions si diverses d'origine, et par quelles voies elles se sont transmises ; malheureusement les contes venus de l'Orient sont nombreux en Europe même, et le folk-lore de l'Italie méridionale ne s'oppose pas nettement à celui de l'Afrique septentrionale.

Quoi qu'il en soit la couleur locale est des plus curieuses : l'arabe et l'italien, l'orient et l'occident s'y mêlent intimement. Le roi est indifféremment appelé *re*, *princep*, ou *sultân*, le sorcier se nomme toujours *sahâar*, mais le dragon *serp* ou *dragûn* ; enfin le pacha du *sultân* porte le titre de *guernatûr*. Les noms propres sont à l'avenant. Seule la religion catholique couvre d'une teinte uniforme tous ces éléments bariolés : la messe est mentionnée à tout propos, les inconnus sont interpellés par les noms de *Céppi* (Joseph) et *Mâri* (Marie), comme en Afrique du Nord par celui de *Mhammed*, le rosaire exerce son influence salutaire et le moment de l'Ave Maria sert à déterminer l'heure.

C'est donc aux folkoristes autant qu'aux linguistes que s'adresse le travail de M. Stumme ; aux uns comme aux autres il offre des documents de premier ordre mis en œuvre avec science et habileté.

Rob. Gauthiot.

Nahum Slouschz (Ben-David). — **La Renaissance de la littérature hébraïque** (1743-1885). Essai d'histoire littéraire. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris pour le doctorat de l'Université.] — Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 17, rue Cujas, 1902. In-8, xi-228 pages.

On sait le succès prodigieux qu'eut au xvie siècle le philosophe socialiste Thomas Morus ; il consigna dans un précieux ouvrage sa conception de la vie, du travail et de l'oisiveté ; il proclama le droit de chacun à l'instruction et l'égalité absolue des sexes ; il voulait que la femme fût prêtre et soldat ; et il nomma son livre *Utopie* (De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia). Morus fit école et Morelly publia à son tour un certain nombre d'utopies ; il décrivit dans un poème en 14 chants le Naufrage des Iles flottantes, qui ne sont autres que les multiples préjugés qui flottent autour de nous. Sa Basi-

liade est la peinture d'un peuple heureux parce qu'il est régi par les lois de la nature. Pour peu que l'on poursuive l'enquête dans la succession du temps, il semble bien qu'il faille ranger dans la même catégorie la thèse de doctorat ès-lettres de M. S.

Le titre semblerait annoncer un ouvrage de linguistique et de philologie, ou tout au moins un livre de littérature où ces deux sciences occuperaient une place prépondérante ; un parallélisme pourrait être établi entre la jeune littérature hébraïque, que l'on veut nous faire connaître, et les antiques documents littéraires, historiques et religieux renfermés dans la Thorah, dans les Nebiim et dans les Ketoubim ; de la sorte, le lecteur se ferait aisément une idée des différences et des ressemblances de ces deux littératures et il prendrait plaisir, en lisant l'ouvrage de M. S., à constater en quoi consiste la renaissance, le rajeunissement des vieux prophètes et des antiques écrits de l'ancienne Alliance.

Tel n'apparaît pas le livre de M. S. Dès les premières pages, il s'insurge à la pensée de classer l'hébreu, à l'instar du grec et du latin, parmi les langues mortes ; l'hébreu, comme le peuple qui le parle, n'a jamais été une langue morte; il a peut-être sommeillé ; il a peut-être été dédaigné et méconnu en extrême-occident ; mais le ghetto l'a toujours conservé, s'en servant comme d'un instrument à réveiller les masses « dans le sein même du judaïsme traditionnel », et c'est bien à tort que l'on présente la littérature hébraïque moderne comme rabbinique et casuistique ; « elle est anti-dogmatique, anti-rabbinique. »

Les contradictions, apparentes et réelles ne paraissent pas gêner grandement M. S. dans l'exposé de sa thèse ; il se peut que la nouvelle littérature hébraïque soit « la reprise de l'ancienne littérature des humbles, des déshérités, d'où sortit la Bible. » Il est loisible de se demander jusqu'à quel point la Bible est sortie de la littérature des humbles ; celle-ci a bien plutôt donné naissance aux écrits apocalyptiques post-exiliens, qui engendrèrent à leur tour et préparèrent les conceptions messianiques ; mais à côté des Ebionim, il y avait les Pharisiens, les Sadducéens, que l'on ne flatterait pas grandement en les qualifiant de déshérités, et dont la dominante n'était pas précisément l'humilité.

Si « le retour à la langue et aux idées du passé glorieux marque une étape décisive dans le chemin agité du peuple juif », on ne comprend pas très bien comment la littérature hébraïque moderne « fournit des documents précieux sur la marche que les idées nouvelles ont suivie pour pénétrer dans un milieu qui s'est toujours montré réfractaire aux courants d'esprit venus du dehors. Cette lutte, qui dure depuis plus d'un siècle, de la libre-pensée contre la foi aveugle, du bon sens contre l'absurdité consacrée par l'âge, exaltée par les souffrances, nous révèle une vie sociale intense, un choc continuel d'idées et de sentiments. » Ainsi la marche en avant des idées nouvelles consiste dans le retour au passé ; c'est une façon d'avancer qui s'appelle reculer, en français. Enfin, et pour ne pas multiplier les citations, relevons encore ce trait : parmi

les écrivains de la nouvelle école, il en est des rêveurs optimistes « dignes disciples des prophètes » ; les écrits prophétiques ne constituent pas à eux seuls la Bible ; dans ce livre, précieux entre tous, les ouvrages ne manquent pas, où la note pessimiste, même très fortement accentuée, est loin de faire défaut.

L'enquête de M. S. porte sur plusieurs pays d'Europe, l'Italie, l'Allemagne, la Pologne, l'Autriche, la Russie ; son livre est rempli de faits intéressants, à peu près inconnus du grand public ; il valait la peine de les signaler, par des analyses détaillées et des extraits bien choisis ; il y a lieu surtout de féliciter M. S. d'avoir écrit dans un langage nerveux, chaud, passionné, et dans une langue qui n'est pour lui qu'une langue d'adoption. Son style appelle la conviction de la part du lecteur ; peut-être se laisse-t-il quelquefois entraîner à des expressions qui dépassent sa pensée, mais que l'on doit pardonner chez un écrivain maniant une langue étrangère.

M. S. soutient une thèse : les Juifs, par trop maltraités, surtout en Russie et en Pologne, ne peuvent plus songer à une assimilation avec l'élément slave ; il leur faut quitter ces terres inhospitalières et regagner le pays de leurs pères, la terre des rêves ; il leur faut reconstituer un état juif en Palestine, où ils vivraient la vie qui leur convient. Il leur faut, en un mot, réaliser à la lettre, le programme du sionisme. N'est-ce pas là, du fait de l'auteur, se ranger sous le sceptre du roi des Utopies et faire courir à ses projets le risque d'un naufrage avec les Iles Flottantes?

F. Macler.

Dr Otto. Stoll. — **Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.** 1 vol. in-8 de 738 pages. — Leipzig, Veit et Cie, 2e édition, 1904. Prix, 16 Marks.

La deuxième édition de cet important ouvrage diffère de la première, parue en 1894, non seulement par l'adjonction d'un chapitre nouveau sur les phénomènes psychiques collectifs sous la Révolution française mais aussi par le commentaire critique des textes étudiés.

Dans son ensemble, l'œuvre est de premier ordre ; on y trouve rassemblés beaucoup de faits bien choisis, typiques, contrôlés et commentés avec soin, de telle sorte que la lecture du livre terminée, on a acquis une vue suffisante de la complexité de la vie psychique des collectivités de régions et d'époques diverses.

Mais voilà : il faut avoir du courage pour lire en entier ce volume où la description, l'analyse et l'explication des faits sont mises sur le même plan ; il faut avoir du courage aussi pour, avec l'aide seulement d'un index absolument insuffisant (de 4 pages et demie) et des en-têtes de page, se reporter à chaque instant d'un passage à un autre notés avec soin au cours de la lecture et feuilleter sans cesse, afin de se rendre compte des diverses formes d'un même phénomène. Qui voudrait, par exemple, étudier l'extase, le chamanisme, les métamorphoses,

les hallucinations auditives, les procédés de suggestion, etc., chez les divers peuples devrait lire toutes les 723 pages de texte ! C'est là un grave défaut de plan : car il ôte précisément à l'ouvrage ce caractère de répertoire pour quelques années définitif que l'auteur espérait lui voir reconnaître.

Ainsi un même phénomène est successivement étudié chez les différents peuples, le classement des faits étant géographique dans les quatorze premiers chapitres[1] et historique[2] dans les sept suivants : quant au dernier chapitre, Conclusion, il est loin de résumer l'ouvrage et de présenter une synthèse des nombreux faits présentés. Les éléments de la synthèse se trouvent dans le corps même du livre, un seul fait typique offrant souvent à l'auteur l'occasion d'une large généralisation dont les preuves sont données ultérieurement, çà et là. On pourrait à l'aide de coupures adroites et sans presque avoir à formuler de transitions, extraire des divers chapitres les éléments d'un chapitre final vraiment synthétique. Le mode d'exposition adopté par l'auteur est permis dans une monographie : mais ici, tout comme dans le *Rameau d'or* de J. G. Frazer, ou dans la *Legend of Perseus* de Sidney Hartland, il serait nécessaire, par un arrangement typographique (en employant par exemple des caractères différents) de nettement différencier l'exposé méthodique de la description critique et de l'analyse. Voici entre autres un exemple de la méthode de M. Stoll : le chapitre IV est consacré à l'étude approfondie des phénomènes de suggestion et de psychopathie chez les Hindous de l'antiquité et modernes : pp. 63-65 une analyse du Yoga se termine par cette vue d'ensemble : « Les soi-disant forces surnaturelles que les adeptes du Yoga se sont soumises avec tant de soin ne sont pas l'apanage exclusif des Yoghins hindous mais sont au contraire les attributs ordinaires des magiciens de tous les pays et de toutes les époques, d'après leur propre affirmation et d'après la croyance générale du peuple ». Il eût donc été naturel d'étudier précisément dans un chapitre spécial toutes ces forces domestiquées par les magiciens en gardant comme point central la théorie, tant poussée dans le détail, du Yoga. De même l'étude des actes des fakirs est interrompue (p. 83) par un excellent développement de cette idée générale : « C'est un fait intéressant et très important au point de vue ethnopsychologique qu'il existe, même parmi les personnes intelligentes et instruites, bien mieux, savantes, de nombreux individus qui deviennent, dans certains cas tant soit peu extraordinaire, le jouet d'illusions ou même d'hallucinations »... et que (p. 85) le manque

1. I, Introduction ; II, phénomènes de suggestion chez les Ouralo-altaïques ; III, chez les Chinois et les Japonais ; IV, chez les Hindous ; V, chez les Indonésiens et les Australiens ; VI, chez les indigènes des Antilles ; VII, au Mexique et dans l'Amérique Centrale ; VIII, dans l'Iran ancien, en Mésopotamie et chez les Hébreux ; IX, dans l'Ancien Testament ; X, aux premiers siècles du christianisme ; XI, dans l'Islam ; XII, chez les populations africaines ; XIII, dans la Grèce ancienne ; XIV, en Égypte.

2. Chapitre XV-XXI : les phénomènes de suggestion dans l'Europe occidentale.

de critique et la résistance à l'illusion sont incomparablement plus rares chez les individus instruits ou avertis qu'on ne le croit d'ordinaire ; et p. 671-684 des faits sont donnés montrant l'influence de la suggestion sur l'acceptation d'hypothèses scientifiques (cf. l'histoire du Système Métrique, de la Théorie des Glaciers, etc.)

En ce qui concerne la sorcellerie européenne, ses agents et ses actes, il a été déjà publié de nombreuses recherches d'ensemble (cf. notamment les œuvres de Hansen) ou monographiques. Le livre de M. Stoll est à la fois l'un et l'autre ; car on y trouve, outre une étude historique de la sorcellerie européenne, de nombreux documents nouveaux sur la sorcellerie en Suisse, l'auteur étant professeur de géographie et d'ethnologie à l'Université de Zurich. Ses explorations dans l'Amérique Centrale lui ont également fourni d'intéressantes observations. Mais dans la première partie, consacrée aux demi-civilisés, on regrette souvent un défaut d'information : ainsi le chamanisme sibérien n'est point présenté avec l'ampleur convenable, et ne sont point décrits les phénomènes psychopathologiques si caractéristiques des populations de la Sibérie (Bouriates, Tongouses, etc.) les ouvrages écrits en russe n'ayant pas été consultés ; de même pour l'Afrique et l'Océanie il y aurait beaucoup à ajouter. Mais on ne doit pas chercher ici querelle à M. Stoll : telle quelle, sa collection de faits est déjà assez considérable pour autoriser les généralisations. Par contre on doit regretter que n'ait pas été consulté l'important livre de A. Lang (*The Making of Religion*, 2e éd., 1900) dont la première partie (cf. le compte-rendu de ce livre dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, mars-avril, p. 232-235) est précisément consacrée aux phénomènes de suggestion et d'hypnotisme chez les demi-civilisés.

On jugera peut-être toutes ces critiques bien rigoureuses : mais n'est-il pas agaçant au possible d'avoir devant soi une œuvre de premier ordre et de ne pouvoir presque l'utiliser faute de coordination vraiment méthodique des matières, faute, tout au moins, d'un index détaillé.

A. van Gennep.

H. Ling Roth. — **Great Benin. Its Customs, Art and Horrors.** 1 vol. imp. 4e de 234 et xxii pages (tiré à 320 ex.) ; 275 ill. — Halifax, F. King and Sons, 1903.

Il n'est point trop tard, semble-t-il, pour signaler aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* cet important ouvrage sur le royaume du Bénin (rive droite du Niger).

Comme dans ses précédents ouvrages (sur les habitants de Bornéo, sur les Tasmaniens) l'auteur a assemblé tout les faits connus, dont quelques-uns tirés des ouvrages portugais anciens, auxquels il a ajouté des documents inédits communiqués par son frère, médecin de l'Expédition anglaise de 1897, et par

M. C. Punch qui vécut plus de vingt ans dans le Niger et dans le hinterland du Lagos.

C'est dire que cette monographie est de tout premier ordre. Dans ses XIX chapitres sont décrites toutes les manifestations de la vie sociale au Bénin. Les plus importants sont ceux qui traitent des fétiches et fêtes (ch. VI), des peines et des ordalies (ch. VII), du gouvernement (ch. VIII), de la vie de cour (ch. XI); tout particulièrement intéressants, parce qu'on y trouve décrits des objets conservés dans des musées régionaux anglais et dans des collections particulières, sont les ch. XVIII (sculptures sur ivoire et sur bois) et XIX (œuvres d'art en métal). On sait que la date de ces œuvres d'art, à bien des points de vue admirables, et l'origine de leurs motifs ont été l'objet de nombreuses discussions. On s'accorde, et H. Ling Roth est de cet avis, à regarder comme indigène leur technique (à la cire perdue) et comme influencés par le contact des Portugais les motifs d'ornementation.

Dans l'appendice V on trouvera en outre une excellente étude de M. C. Punch sur la propriété foncière et l'héritage en pays yoruba.

Les habitants du Bénin, du moins la classe inférieure, sont apparentés aux Yorubas ; et les coutumes locales, sur lesquelles les renseignements ne sont pas, après tout, bien détaillés, ne se comprennent que si on les compare aux coutumes des Yorubas proprement dits. C'est ainsi que le système des tabous semblerait au Bénin moins cohérent que sur la côte ; de même la signification et la portée des fétiches spécialisés et des fêtes serait bien difficile à saisir si l'on n'avait des descriptions de faits analogues yorubas. D'autre part le système des classes paraît s'être développé davantage au Bénin : cela ressort du livre de M. Ling Roth et de l'extrait intéressant d'un rapport publié par *Man*, 1904, n° 23 : *Notes on the Form of Bini Government*.

Les ouvrages antérieurs de l'auteur étaient remarquables par le luxe de l'impression et de l'illustration; celui-ci ne leur est en rien inférieur. Le service que rend M. Ling Roth à l'ethnographie est considérable : à défaut de la vaste encyclopédie, dont la publication n'est point encore près d'être entreprise, le seul moyen de préparer la synthèse est d'assembler sous forme de monographies où les documents sont donnés *in-extenso* les faits anciens et actuels.

A. van Gennep.

Th. Achelis. — **Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft.** — Leipzig, Göschen ; 1 vol. petit in-8° de 163 pages. Prix : 80 pfennige.

M. le professeur Th. Achelis, de Brême, qui s'est déjà acquis tant de titres à la reconnaissance des amis de nos études, par le zèle infatigable qu'il a déployé afin de propager en Allemagne l'intérêt pour l'histoire générale des religions, dans le milieu universitaire et théologique assez réfractaire à l'introduction de cette nouvelle discipline dans le cadre des études régulières, a tenté dans

ce petit volume un nouvel effort pour vulgariser la science qui lui est chère. L'ouvrage fait partie de la Collection Göschen, qui compte actuellement plus de 200 volumes.

S'il est difficile de faire un Manuel d'Histoire des Religions, il est encore plus difficile de résumer en un tout petit volume un exposé à la fois populaire et scientifique de cette histoire complexe et immense. Cela exige non seulement des connaissances extrêmement étendues et variées, mais encore un don de composition et un talent de rédaction peu communs. L'esquisse tracée par M. Achelis répond assurément à la première de ces deux conditions. On se sent en présence d'un homme familiarisé avec les questions qu'il traite. Je doute qu'elle donne satisfaction à ceux qui réclament aussi la seconde. Le plan en est défectueux et l'exposition est confuse.

L'ouvrage se compose de trois parties : 1° les traits essentiels du développement de l'histoire religieuse; 2° les grandes lignes du développement des religions; 3° les principes de la science des religions. On voit tout de suite que la part de la philosophie de la religion a absorbé presque complètement celle de l'histoire de la religion. Il y a six pages sur les formes inférieures de la religion (fétichisme, chamanisme), cinq pages sur les formes supérieures polythéistes et six pages sur les religions éthiques. Tout le reste est consacré à des considérations sur les phénomènes de l'ordre religieux. Et cette phénoménologie est traitée à la fois dans le premier et dans le troisième chapitre, de telle sorte que l'auteur ne peut éviter les répétitions ni la dispersion de données qui se tiennent. Beaucoup de bonnes choses mal disposées, trop de considérations générales et pas assez d'histoire proprement dite, voilà l'impression que laisse la lecture de ce petit livre.

Jean Réville.

CHRONIQUE

—

FRANCE

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs le très réel intérêt que présentaient souvent pour nos études les analyses groupées sous les rubriques : *Mémoire, imagination et opérations intellectuelles* et *Études cliniques sur les névroses* dans la bibliographie synthétique publiée tous les deux mois par le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (F. Alcan, éditeur).

Nous empruntons au fasc. de janvier-février (pp. 88-90) le compte-rendu par le Dr Pierre Roy d'un travail de M. U. Cerletti, récemment paru dans les *Annali dell' Istituto psichiatrico della R. Univ. di Roma*, et qui met en lumière un ensemble de faits curieux pour la démonologie du peuple slave. « Dans la partie la plus septentrionale de la Russie d'Europe, en particulier dans le gouvernement d'Arkangel, sur les rives de la Petschora inférieure, habitent des Samoyèdes; les hommes s'occupent presque exclusivement de l'élevage des rennes, de la chasse et de la pêche; les femmes s'emploient aux travaux agricoles, négligés des hommes. L'instruction, très bornée et puisée uniquement dans les images des livres saints, favorise le développement de superstitions plus ou moins singulières. Pourtant les hommes sont intelligents et actifs et présentent, comme leurs femmes, un caractère vivace et expansif, qui contraste avec la tristesse renfermée et fataliste du reste de la population russe. Les conditions sanitaires sont satisfaisantes ; mais depuis longtemps on observe dans cette population une forme morbide spéciale, caractérisée surtout par des accès convulsifs polymorphes et qu'on désigne sous le nom de *Ikota* ou *Wittian*, ce qui veut dire *sanglot*. L'*Ikota* frappe d'une manière presque exclusive la plupart des *femmes mariées* ; chez les hommes, les enfants, les vieillards et les jeunes filles, elle s'observe d'une façon tout à fait exceptionnelle. Le plus souvent la jeune fille de la Basse-Petchora n'a présenté aucun trouble névropathique jusqu'à l'époque de son mariage, lorsque peu de temps après, ou d'ordinaire *le jour même de ses noces*, elle est prise d'une violente attaque convulsive. Les causes déterminantes des accès sont très variables : la vue d'une autre femme en proie aux convulsions, la simple vue d'une personne ou d'un objet déterminé, l'audition d'une certaine parole, l'aspiration de la fumée d'une cigarette... »

L'auteur décrit ensuite les symptômes qui précèdent l'accès, puis l'accès lui-

même qui se manifeste de façon plus ou moins violente, parfois même se réduit à l'émission de violents sanglots; parfois aussi « la femme tombe en extase et se met à prédire l'avenir, parlant au nom du démon qui l'a envahie ». D'ailleurs, « ces manifestations morbides sont en rapport avec les superstitions dominant dans le pays : l'affection surnaturelle est le fruit d'un artifice de sorcellerie; le démon pénètre dans le corps de sa victime, où il exerce ses maléfices, et l'affecte des divers symptômes de l'*Ikota*. Les sorciers peuvent donner toutes sortes de maladies, notamment la folie; mais l'*Ikota* se transmet surtout aux femmes mariées et le jour le plus propice est le jour des noces. Pour guérir, il faut l'action d'un autre sorcier, des pèlerinages, des prières. Mais, d'ordinaire, la possédée continue à présenter les mêmes accès jusqu'à un âge avancé. »

M. Cerletti compare cette endémie de possession démoniaque aux diverses épidémies névro-psychopathiques dont il donne une bibliographie assez complète et dont plusieurs relèvent de l'histoire des religions : épidémies des convulsionnaires, phénomènes choréiformes, danse de Saint-Guy, hallucinations et délires collectifs, maintes fois étudiées historiquement et pathologiquement depuis le livre de J. F. C. Hecker : *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters* (Berlin, 1869). Le seul élément commun dans ces formes variées, conclut M. Cerletti, c'est l'imitation : toutes dérivent par l'hystérie, de la *suggestion*. Ainsi s'explique, dans le cas particulier de l'*Ikota*, « le développement de la maladie sous l'influence de l'idée superstitieuse, transmise par tradition orale de génération en génération et renforcée quotidiennement par l'action des prêtres et le spectacle terrifiant des accès de celles qu'on croit victimes des sorciers. A cette croyance, acceptée de tous, s'ajoute *l'attention d'attente* de la nouvelle épouse qui s'attend de moment en moment à la manifestation du maléfice ».

*
* *

M. Paul Meyer a récemment publié, en y apportant quelques additions personnelles, une série de notices inédites dues à feu B. Hauréau (*Notices des mss. latins 583, 657, 1249, 2945, 2950, 3145, 3437, 3473, 3482, 3495, 3498, 3652, 3702, 3730 de la Bibliothèque nationale* (Paris, Klincksieck, 1904; 51 p. in-4°, extrait des *Notices et extraits des mss.*, t. XXXVIII). La plupart de ces notices intéressent d'une façon immédiate l'histoire de la pensée religieuse au moyen âge. Les auteurs mentionnés sont en effet : Absalon, abbé de Saint-Victor; Adam de Saint-Victor; Alexandre de Halès; Alger de Liège; saint Ambroise; Anselme de Cantorbéry; saint Augustin; Augustin de Cantorbéry; Baudry de Bourgueil; Bérenger Frédol; saint Bernard; Boèce; Cicéron; Étienne Langton; Étienne d'Orvieto; Gébouin de Troyes; Geoffroy Babion; Golias; Grégoire le Grand; Guigues le Chartreux; Guillaume d'Auxerre; Guillaume Beaufet; Guillaume de Paris; Guillaume de Saint-Thierry; Hildebert de Lavardin; Hugues de Boves; Hugues de Saint-Cher; Hugues de

Saint-Victor; Jean de Champlay, Jean de Cornouailles; Jean de Garlande; Jean de Metz; Jean d'Udine; Lanfranc; Maurice de Sens; Paulin de Milan; Peregrinus; Philippe de Grève; Pierre Lombard; Pierre le Mangeur; Pierre de Moutier-la-Celle; Pierre de Reims; Raoul de Flaix; Raoul de Laon; Raymond de Langres; Raymond de Penhafort; Richard le Prémontré; Richard de Saint-Victor; Robert de Courçon; Robert Grossetête; Robert Paululus; Robert Pulleyn; Robert Pulius; Scot Érigène; Sénèque; Thomas d'Aquin; Yves de Chartres.

***

Du catalogue général du Musée du Caire quinze volumes ont déjà paru depuis 1901 sur vingt que doit comprendre cette belle collection d'un si haut mérite scientifique. Voici les titres de ces 15 premiers tomes : I. G. Daressy, *Ostraca égyptiens* (67 pl.). — II. F. W. von Bissing, *Vases de métal* (3. pl.) — III. G. Daressy, *Fouilles de la vallée des rois* (57 pl.). — IV. E. Crum, *Stèles, manuscrits et ostraca coptes* (57 pl.). — V. Lange et Schäfer, *Stèles du Moyen-Empire*, t. I (texte). — VI. F. W. von Bissing, *Vases de faïence* (1 pl.). — VII. Lange et Schäfer, *Stèles du Moyen-Empire*, t. IV (119 pl.). — VIII. C. C. Edgar, *Moules grecs* (33 pl.). — IX. G. Daressy, *Textes et dessins magiques* (13 pl.). — X. Grenfell et Hunt, *Papyrus grecs*. — XI. P. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (29 pl.). — XII. J. Strzygowski, *Art copte* (40 pl.). — XIII. C. C. Edgar, *Sculpture grecque* (32 pl.). — XIV. P. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (28 pl.). — XV. H. Carter et P. Newberry, *Le tombeau de Thoutmôsis IV* (28 pl.).

***

Les livraisons du t. VI du *Recueil d'archéologie orientale* publié par M. Clermont-Ganneau, viennent de paraître à la librairie Leroux. En voici le sommaire : § 34 : Le roi de « tous les Arabes ». — § 35. Leucas et Balanée. — § 36. Vente de sépulcres. — § 37. Nouvelles découvertes archéologiques dans le Haurân. — § 38. La province d'Arabie (*à suivre*).

***

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : *Séance du 16 décembre* 1904. — L'Académie a nommé correspondants étrangers MM. Cumont, professeur à l'Université de Gand, et Usener, professeur à l'Université de Bonn. Ce choix ne peut manquer d'être vivement approuvé de tous ceux qui savent la situation éminente qu'occupent les nouveaux élus dans la science des religions.

Séance du 23 décembre. — M. *Ph. Berger* annonce, au nom de MM. Rouvier et Schröder, la découverte de plusieurs inscriptions de fondation du temple

d'Eshmoun à Saïda, identiques au type précédemment communiqué à l'Académie. M. Clermont-Ganneau en avait proposé une interprétation qui se trouve pleinement justifiée par les présentes découvertes.

Séance du 30 décembre. — M. *Clermont-Ganneau*, en une lettre que M. le secrétaire perpétuel communique à l'Académie, commente les inscriptions du temple d'Eshmoun signalées dans la précédente séance.

M. *Holleaux*, directeur de l'École française d'Athènes, expose les résultats des fouilles exécutées, en 1904, à Délos par l'École française d'Athènes, aux frais de M. le duc de Loubat, correspondant de l'Académie. De nombreux documents épigraphiques et archéologiques ont été relevés dans le sanctuaire d'Apollon et les régions avoisinantes. La maison vraisemblablement la plus importante de Délos, « maison du Dionysos », se trouvait dans le périmètre de ces fouilles.

Séance du 13 janvier 1905. — M. *Holleaux* « communique le rapport que M. Vollgraff, membre néerlandais de l'École d'Athènes, lui a adressé sur les fouilles qu'il a faites à Argos au cours de l'année 1904. Les travaux ont eu pour principal objet le déblaiement complet de l'emplacement du temple d'Apollon Pythien. Les restes considérables d'une église byzantine des premiers siècles chrétiens couvrent presque tout l'espace autrefois occupé par le temple d'Apollon et par le temple voisin d'Athéna Oxyderko. Parmi les inscriptions découvertes, il faut signaler une stèle du IIe siècle avant J. C. portant le texte d'un oracle qui ordonne à la ville des Messéniens de sacrifier aux Grands Dieux, mentionnés dans l'inscription d'Andanie et de célébrer les mystères, et une autre stèle de la fin du IVe siècle portant une dédicace à Léto, etc. » (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° 4, Janvier 1905).

M. *S. Reinach* achève la lecture de sa communication sur le procès de Gilles de Rais (V. séance du 2 décembre 1904). M. Valois fait suivre cette lecture de plusieurs observations.

M. *Leger* commence la lecture d'un mémoire relatif à la conversion des Permiens au christianisme.

Séance du 20 janvier. — M. *Cagnat* lit une communication de M. Paris, correspondant de l'Académie, sur un sanctuaire rustique découvert dans la Sierra d'Alcaraz (province de Murcie).

M. *Héron de Villefosse* donne lecture d'une lettre par laquelle le Dr Carton informe l'Académie des progrès des fouilles entreprises par M. l'abbé Leynaud dans les catacombes de Sousse. Il y a récemment trouvé quelques inscriptions et un sarcophage de maçonnerie portant une brève inscription latine.

Séance du 27 janvier. — M. *Revillout* signale un nouvel apocryphe copte des fragments de l'Evangile de S. Jacques et présente une étude sur un « sacerdoce rhodien » d'après une inscription démotique relevée sur une statue découverte à Rhodes.

M. *R. de Lasteyrie* communique, en seconde lecture, son mémoire sur le symbole exprimé dans l'art médiéval, par la déviation de l'axe des nefs d'églises. Cette déviation qui se trouve généralement du côté droit par rapport aux

fidèles n'a, selon M. de Lasteyrie, aucune relation avec l'inclinaison de la tête du Christ en croix, penchée sur le côté gauche.

P. A.

ALLEMAGNE

Publications récentes : 1° La traduction allemande des Apocryphes du Nouveau Testament, sous la direction de M. *Hennecke*, que nous avons déjà fait connaître, a été suivie à brève échéance par le *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, publié par le même auteur avec les mêmes collaborateurs, chez Mohr, à Tubingue (in-8° de xvi et 604 p. ; prix : 12 marks). Le second ouvrage est le complément indispensable du premier. Il résume les travaux acquis sur les écrits qui composent la littérature disparate groupée sous ce titre d'Apocryphes du N. T. et permet ainsi d'avoir à sa disposition, en un seul volume, les renseignements essentiels qu'il faudrait, sans lui, aller chercher dans un grand nombre de publications différentes. C'est donc un livre à avoir dans sa bibliothèque, sous la main.

2° Les matériaux pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne augmentent sans cesse. Il s'en faut, notamment, que l'on ait épuisé les textes enfouis dans les couvents de l'Église orthodoxe. C'est ce que démontrent une fois de plus les deux mémoires publiés par M. *Berendts* dans le t. XI, 3° fascicule, de la nouvelle série des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ». Dans le premier intitulé *Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias-und Johannes-Apokryphen*, l'auteur complète les recherches dont il avait déjà fait connaître les premiers résultats dans un volume publié chez Deichert, à Leipzig, en 1895, et dont notre collaborateur, M. Macler, a rendu compte ici même (t. XXXV, p. 241 et suiv.). Depuis lors M. Berendts a retrouvé dans des manuscrits slaves plusieurs recensions des légendes relatives à Zacharie. Dans le second mémoire *Ueber die Bibliotheken der meteorischen und ossa-olympischen Klöster* il signale le catalogue publié en 1896, en russe, des richesses contenues dans ces bibliothèques et montre qu'une partie seulement en a été transportée à Athènes en 1882. D'autres manuscrits, dont quelques-uns peut-être de grande valeur pour l'histoire de la littérature chrétienne, ont été dispersés dans la région thessalienne.

3° Dans ce même XI° volume des « Texte und Untersuchungen », fasc. 1er, M. *Bonwetsch* fait connaître en traduction allemande trois écrits ou fragments d'écrits de saint Hippolyte : la Bénédiction de Jacob, la Bénédiction de Moïse, l'Histoire de David et de Goliath (*Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, Leipzig, Hinrichs). Ces textes ont été retrouvés en géorgien. Ils ont été traduits en russe et c'est sur le russe que M. Bonwetsch a fait sa traduction allemande. Cela fait beaucoup de traductions à cheval les unes sur les

autres, d'autant que la version géorgienne elle-même a été faite, non sur l'original grec, mais sur un texte arménien. Il paraîtrait que ce texte arménien existe encore au couvent des Mékhitaristes de Venise. Dans ce cas le contrôle serait facile. Ce qui est non moins grave, c'est que l'authenticité de ces morceaux n'est pas au dessus de tout soupçon. M. Bonwetsch croit qu'ils émanent véritablement d'Hippolyte.

4° Le Dr *Stephan Schiwietz* a publié en un fort volume de VIII et 352 p., chez Kirchheim, à Mayence, les articles qu'il a insérés depuis 1898 dans l' « Archiv für katholisches Kirchenrecht » sur les origines de l'ascétisme chrétien et sur les débuts du monachisme en Égypte : *Das morgenländische Mönchtum*, I, *Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*. Cet ouvrage ne paraît rien ajouter de nouveau à la connaissance du sujet, mais il traite, dans un récit d'ensemble, de questions qui sont le plus souvent traitées séparément. L'auteur accentue autant qu'il est possible tout ce qui dans le christianisme primitif peut être interprété dans un sens favorable à l'ascétisme et, comme il ne parle pas du reste, il laisse à son lecteur une impression qui ne paraît pas juste. Pour le monachisme égyptien il se rapproche de M. Ladeuze (voir Revue, t. XLIII, p. 81) et critique vivement les thèses de M. Weingarten et celles de M. Amélineau. L'ouvrage est d'ailleurs écrit avec talent et par un homme qui est parfaitement au courant de tout ce qui a été publié sur ces questions.

5° Le professeur *E. Mayer* a publié en tirage à part chez Mohr, à Tubingen, *Die Schenkungen Constantins und Pipins*, une étude pleine d'intérêt qui avait paru dans la « Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht », IIIe série, t. XIV, fasc. 1. Il établit par de très bonnes raisons que la fameuse donation de Constantin, dont la fausseté ne fait plus de doute pour personne, ne peut pas être antérieure à l'an 754 et doit très probablement être née en 765 ou 766.

6° Le Dr *R. Buddensieg* a publié chez Dieterich, à Leipzig, une nouvelle partie des œuvres de *Wyclif*, son traité *De Veritate sacrae Scripturae*, en trois volumes de CXII, 408, 271 et 377 p.; prix : 36 marks. C'est la première édition critique de cet ouvrage important du précurseur anglais de la Réformation et l'un de ceux qui permettent le mieux de se rendre compte de toute la portée de sa pensée réformatrice. L'introduction et les notes marginales ont été éditées simultanément en anglais et en allemand. M. Buddensieg établit que l'ouvrage a dû être composé depuis la seconde moitié de l'année 1377 jusqu'au commencement de 1380.

7° L'éditeur Schwetschke publie un *Archiv für Reformationsgeschichte* qui paraît en quatre livraisons par an (prix de souscription : 11 m. 60). Chaque livraison peut aussi, être acquise à part pour un prix plus élevé. Ce recueil est destiné à la publication de documents inédits, avec les commentaires qu'ils comportent, et d'études historiques sur la Réformation. On y trouve aussi des communications sur les livres nouveaux ou sur les articles de revue concernant cette période de l'histoire. La première année est maintenant complète et permet de

juger du caractère strictement scientifique de l'entreprise. On y remarque surtout une étude de M. *Kalkoff* sur la « Vermittlungspolitik » d'Érasme et la part qui lui revient dans la publication des libelles et pamphlets au début de la période réformatrice.

8° Le biographe de Jean de Leyde a consacré un second livre au prédicateur de la Commune anabaptiste de Munster, Bernhard Rothmann (*Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster während des XVI Jahrhunderts*, II. *Bernhard Rothmann*; Munster, Coppenrath; in-8° de 146 p.; 1 m. 75). La tragique histoire de la Commune de Munster, de 1525 à 1535, est une des plus instructives que l'on puisse méditer. Bernhard Rothmann est l'homme le plus capable parmi les meneurs de cette sanglante équipée. Il est très intéressant de le suivre à travers ses évolutions successives, partant du catholicisme pour aboutir à l'anabaptisme révolutionnaire. C'est un agité et un enthousiaste, absurde, mais sincère. Il faut se rendre compte des excès auxquels l'anabaptisme aboutissait trop facilement, pour s'expliquer la sévérité, à son égard, des réformateurs désireux de faire œuvre durable et qui voyaient tous leurs efforts compromis par l'intempérance de ceux qui prétendaient greffer une révolution sociale sur la Réforme ecclésiastique.

J. R.

∴

Le fasc. 3 du tome LVIII de la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* présente, pour la science des religions, un tout particulier intérêt que l'énumération des matières prouvera suffisamment : Caland : *Exégèse et critique des soutras rituels*. — Brockelmann : *Phonétique hébraïque*. — Aufrecht : *Manuscrits sanscrits* (récemment entrés dans la bibliothèque de l'India Office). — Kresmárik : *Le droit pénal musulman dans l'empire ottoman*. — Goldziher : *Notes sur l'histoire de la littérature arabe*. — Baumann : *Sur le Psaume II*. — Lemmann : *Note critique sur l'édition du Ratirahasya par R. Schmidt*. — Nestle : Le « *melupum* » (grammaire hébraïque). — Nestle : *Sur un ouvrage de philologie orientale de 1539* (Theseo Ambrosio ex comitibus Albonesii, etc., authore). — Haupt : *Le prototype du « Magnificat »*. — Praetorius : *Les noms phéniciens se terminant en « chilleh »*. — Rothstein : *Le canon des livres bibliques chez les Nestoriens babyloniens au IXe-Xe siècle*. — Nestle : *Le verset 23 du Psaume LV*. — Fagnan : *Notes concernant le Maghreb*. — Bibliographie.

∴

— Pour l'un tout au moins de leurs articles nous devons une place dans cette chronique au sommaire des *Mittheilungen und Nachrichten der deutschen Palästina-Vereins* pour l'année 1904 : — Kautzsch, *Un cachet hébreu archaïque de Tell-el-Moutesellim* (avec reproductions). (C'est le cachet découvert au début des fouilles de M. Schummacher sur l'emplacement de l'ancienne Meggido et

gravé au nom de « Chema', serviteur de Jeroboam ». — Cf. *Al-Machriq*, mai 1904, p. 469 et suiv., art. du P. Ronzevalle, et *Revue archéologique*, septembre-octobre 1904, p. 290 et suiv., art. de M. Clermont-Ganneau). — Schummacher, *Les excavations à Tell-el-Moutesellim*. — Blanckenhorn, *Observations météorologiques de Palestine en 1904*.

***

A l'occasion du 47ᵉ Congrès des philologues allemands réunis à Halle, les savants de cette ville ont formé de neuf mémoires sur des questions d'histoire et de philologie un *Apophoreton, überreicht von der Graeca Halensis* (Berlin, Weidmann, 1903, in-8, 161 pp. et 1 carte). Ces travaux dont presque tous, par quelque côté, intéressent nos études, portent les titres suivants : W. Dittenberger : *Athenaus und seine Werke*. — G. Wissowa : *Römische Bauernkalender*. — Fr. Blass : *Ueber die Zeitfolge von Platons letzten Schriften*. — F. Bechtel : *Ueber die Bezeichnungen des Magens im Griechischen*. — U. Wilcken : *Zur Drakontischen Verfassung*. — C. Robert : *Zur Oidipussage*. — B. Erdman : *Psychologische Grundbegriffe der Sprachphilosophie*. — R. Pischel : *Vier Lieder deutschen Zigeuner*. — Ed. Meyer : *Die Alliaschlacht*.

P. A.

ITALIE

La *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche* dont le premier fascicule a paru en janvier 1905 à la librairie Bellaco et Ferrari, de Rome, se présente par ces « deux mots de programme » suffisamment explicites en leur concision : « Par *Science théologique* nous entendons, outre la Théologie proprement dite, toutes les disciplines diverses qui ont en quelque façon un rapport avec elle : critique biblique, histoire ecclésiastique, liturgie, patrologie, archéologie sacrée, etc. Le caractère de la Revue sera essentiellement positif et historique : c'est dire que les questions de pure *théologie scholastique* et tout ce qui se rapporte en propre à la *théologie pratique ou pastorale* restera en dehors de son champ d'études. La Revue se propose un triple but : contribuer au progrès des disciplines théologiques — répandre la connaissance des résultats de la science, des solutions nouvelles, des hypothèses en cours, etc. — offrir aux travailleurs un utile instrument de travail. On s'efforcera d'atteindre le premier but par la publication de textes inédits, d'études originales, de notes critiques, d'essais exégétiques — le second, au moyen d'articles de vulgarisation, de comptes-rendus, de notices, et surtout grâce à des *Bulletins* consacrés aux différentes branches des études théologiques et dans lesquels on exposera exactement l'état de la science sur chacune de ces disciplines. Le

troisième but sera visé par la publication d'une *Bibliographie* — sinon complète, ce qui est presque impossible, du moins très considérable — de tous les travaux récents, italiens ou étrangers, relatifs aux études théologiques.

« Cette bibliographie, divisée en plusieurs rubriques, ne manquera à aucun numéro de la Revue. Pour le reste, nous n'entendons point nous obliger à un sommaire cliché, uniforme, dans la composition de chaque fascicule. Nous mettrons cependant tous nos efforts à ce que chaque fascicule contienne des matières utiles aux diverses classes de lecteurs, aux spécialistes comme à ceux qu'intéresse en général la culture religieuse. — Naturellement nous veillerons aussi à ce que la Revue, dans la mesure du possible, soit « toute d'une pièce et toute d'une couleur », sans ces déplorables alternances d'hyperconservatisme et d'hypercriticisme qui semblent faites pour troubler la tête de ceux des lecteurs qui sont nouveaux en ces études et encore peu au courant. Telles sont, en peu de mots, les lignes fondamentales de notre programme.

« Il donne, on le voit, à la *Revue des Sciences Théologiques* une individualité marquée qui la distingue nettement des autres publications périodiques de culture religieuse qui existent déjà en Italie — lesquelles, cependant, n'en conservent pas moins leur valeur et leur utilité. » Cette revue, qui paraîtra mensuellement, est publiée sous la direction du P. Giuseppe Bonaccorsi qui s'est assuré la collaboration d'un groupe de savants dont plusieurs comme MM. Amelli, Fracassini, Genocchi, Mercati, font partie de la Commission biblique pontificale. Les professeurs Ermini et Tomassetti, de l'Université de Rome, Cipolla, de l'Université de Turin, Ramorino et Schiaparelli, de l'Institut d'Études Supérieures, de Florence, ont aussi promis leur concours à la nouvelle publication. L'objet et le plan en ont été approuvés par le Pape ; d'ailleurs chaque fascicule devra être soumis à l'approbation du Maître du Sacré Palais.

Le sommaire du premier numéro suit de façon très exacte le programme que nous venons de reproduire. Des trois articles de fond qu'il comporte, le premier : *L'ispirazione divina nell' antico Israele*, par M. Fracassini est un savant essai de vulgarisation appliquée à des questions de théologie préchrétienne. Le second : *I Paterini in Firenze nella prima metà del secolo XII*, de M. Ristori, fournit des textes qu'il sera indispensable de consulter pour l'histoire du Catharisme en Italie. Enfin, M. G. Bonaccorsi, dans une étude intitulée *Chi erano i Magi?* recueille tous les témoignages qui, dans l'antiquité classique ou dans le Mazdéisme, peuvent servir à éclairer ce point précis d'histoire évangélique.

La partie bibliographique se compose dans ce premier fascicule : 1° d'un « bulletin d'histoire ecclésiastique » où il est rendu compte des publications relatives aux premiers siècles chrétiens — d'une série de *spigolature e notizie* qui constituent la chronique de la Revue et d'une Bibliographie des Sciences théologiques qui contient, cette fois, les ouvrages classés sous la rubrique *Théologie biblique* avec, en subdivisions : 1° Introduction biblique générale (Inspiration — Canon — Herméneutique). — 2° Ancien Testament (Textes et

versions — critique littéraire et historique — exégèse de l'Ancien Testament). — 3° Nouveau Testament (Textes et versions, critique littéraire et historique, exégèse, théologie du Nouveau Testament).

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LA RELIGION D'AKBAR

ET SES RAPPORTS

AVEC L'ISLAMISME ET LE PARSISME[1]

Il y a plus de vingt ans qu'à propos de l'ouvrage du comte F.-A. de Noër[2], j'ai loué l'empereur Akbar d'avoir été, à la fin du XVI[e] siècle, un initiateur de la science comparée des Religions et un précurseur de la tolérance dans l'Inde mongole. Ernest Renan n'a même pas hésité à le comparer à Marc Aurèle.

Je ne me doutais pas d'avoir été si bon prophète. Jugez de ma surprise, en apprenant par des orientalistes fort au courant de l'opinion publique des Hindous actuels, que les idées d'union des races, de synthèse et de tolérance religieuse, préconisées par Akbar, semblent actuellement revenir à l'ordre du jour dans l'Inde britannique. Un esprit généreux, M. Malabari, a même rêvé de former une ligue dite *Akbar Sabha*, pour travailler de concert avec le Gouvernement anglais à faire prévaloir une politique de conciliation et de paix. Voici un extrait d'un article de la Revue *East and West* dû à la plume du directeur M. Malabari et du colonel Sir Daniel Barr.

« Il faut sans cesse leur (aux Anglo-Saxons) rappeler que la domination britannique ne prendra solidement racine dans le sol indien qu'à condition de suivre les principes du gouvernement d'Akbar, son attitude raisonnée de tolérance et de conciliation, son équité à l'égard des gouvernants et des

1) Mémoire présenté au II[e] Congrès international d'histoire des religions à Bâle.

2) *L'empereur Akbar. Un chapitre de l'histoire de l'Inde au XVI[e] siècle*, par le comte F. A. de Noër, traduit de l'allemand, par G. Bonet-Maury. Paris, 1883. 2 vol. 8°.

gouvernés. L'idéal politique d'Akbar est un de ceux auxquels nos hommes politiques feraient bien d'aspirer... En ce temps où l'on élève des statues et fonde des bourses en l'honneur de presque chaque idole de la bureaucratie ou du négoce, on n'a même pas encore songé à célébrer l'anniversaire de l'avènement de cet Akbar qui occupa le trône de l'Inde avec tant d'éclat pendant un demi-siècle, et qui a mérité les applaudissements unanimes de la postérité. Serait-il chimérique en ce jour de réveil de l'opinion publique et de tendance à l'harmonie, de rêver l'établissement d'un mouvement d'union, auquel serait associé le nom d'Akbar?

« Ceux qui observent les signes manifestes d'une ascension du peuple, les courants subconscients de la pensée et les ressorts cachés de l'opinion, seront d'accord pour reconnaître qu'un tel rapprochement est la condition *sine quâ non* du progrès normal et d'une entente vraie. On pourrait donner à ce mouvement le nom d'*Akbar Sabha*, parce qu'il exprimerait bien la combinaison des éléments musulmans et hindous de la civilisation orientale [1] ».

Je crois donc opportun de reprendre l'étude de ce sujet : « la religion d'Akbar » et, mettant à profit quelques travaux publiés depuis en Orient et Occident c'est-à-dire deux mémoires de M. Modi, présentés à la Société Asiatique de Bombay, préciser mieux que je ne le pouvais faire en 1885, les éléments empruntés par Akbar au Mazdéisme et à l'Islamisme.

Mon étude se divisera en trois parties : dans la 1re je rechercherai quel était l'état de l'Islam dans l'Inde mongole au XVIe siècle? la 2e sera consacrée à l'étude du culte des Parsis réfugiés dans le Gouzerat. Enfin j'examinerai, dans la 3e, quels emprunts Akbar a faits à l'Islam et au Parsisme pour composer sa religion.

A) *Etat de l'Islamisme dans l'Inde mongole.* — Après avoir conquis la Perse et le Khovaresm, les Musulmans commandés par Mahmoud le Gaznévide (1030), attaquèrent l'Hin-

1) *East and West*, février et mai 1904, art. de M. Malabari, intitulé *Akbar's Vision*, et août 1904, art. de Sir Daniel Barr, *Akbar and Victoria*?

doustan et s'emparèrent d'abord du Pendjab (vers 995/1000). La razzia de ce grand capitaine contre le sanctuaire çivaïque de Somnath à la pointe sud-ouest de la presqu'île de Kathivar ouvrit la longue série de guerres qui, dès 1206, aboutit à la fondation du royaume de Delhi et, à la fin du XIII[e] siècle, à la subordination des princes du Gouzérat au sultan de Delhi[1]. Ces conquérants Ghaznévides furent les premiers qui introduisirent de gré ou de force l'Islamisme dans l'Hindoustan.

Deux siècles et demi après, Baber le Tchagataï, petit-fils de Tamerlan et aïeul d'Akbar entreprit la conquête de l'Hindoustan et, secondé puissamment par les Musulmans de ce pays, remporta la victoire de Panipat (1526) qui fixa définitivement le trône impérial de l'Inde entre les mains de la dynastie moghole.

Mais, à la différence de ce qui s'était passé en Syrie et en Perse, ces conquérants, Gaznévides ou Tchagataïs, ne parvinrent pas à convertir en masse les vaincus. La majorité de la population hindoue resta fidèle au brahmanisme ; soit que la résistance des rajahs, appuyés sur une population très supérieure en nombre, ait été très vigoureuse, soit que l'Islamisme en étendant ses conquêtes et en s'assimilant des races très différentes des Sémites eût perdu de sa virulence originelle et se fût atténué.

Il est certain, du moins pour la Perse, que la religion de Mahomet y avait subi des modifications profondes et emprunté aux cultes des peuples vaincus des éléments tout à fait étrangers au Coran. Nous ne parlerons pas du schisme des Alides de Chya, qui est bien connu et avait triomphé en Perse ; mais il nous faut entrer dans quelques détails sur le *Soufisme* et la doctrine du *Mahdi*, qui exercèrent une influence marquée sur la pensée d'Akbar.

Le Soufisme naquit en Perse à la fin du VIII[e] siècle, chez des docteurs musulmans originaires des provinces voisines de

1) V. Qasim Ferichta, *History of the rise of the Mohammedan power in India*, London, 1829, 4 vol. 8°. Comp. comte de Noër, *L'empereur Akbar*, traduction française, I, chap. IV.

l'Inde. Il demeura longtemps à l'état de doctrine ésotérique. Ses adeptes, formant des sociétés secrètes, se proposaient de s'approcher de Dieu par le renoncement aux plaisirs terrestres, par la prière et l'extase, et, à cet effet, se livraient à la méditation et à des pratiques ascétiques. Un siècle après, on rencontre parmi les Soufis célèbres, un descendant des sectateurs de Zoroastre, Taïfour [1], de Bestam et les poètes Shihaluddin (Suhrawerdi, martyr en 1191), et Jami Al-Ghazzali [2].

Mais, comme leurs émules européens du XIV[e] siècle, Ruysbroek et Suso, ces mystiques musulmans risquaient de se briser contre l'écueil du panthéisme. Or, ils eurent leur Gerson, le D[r] Al-Gazali (vers 1111/1112); celui-ci imposa aux Soufis certaines règles pratiques qui l'en préservèrent. Le Soufisme emprunta à l'ancienne mythologie persane la division des saints en six ou sept classes et au Brahmanisme la théorie de l'incarnation des attributs de Dieu en l'homme. Ainsi, en introduisant dans la théodicée musulmane l'idée de l'immanence du divin dans l'homme et, par conséquent dans l'anthropologie la notion de saints inspirés, autres que Mohammed, proclamé d'abord le seul Prophète, le Soufisme a jeté un pont entre l'Islamisme transcendant et exclusif des origines et les cultes antiques de la Perse et de l'Inde. Par là, il a puissamment contribué au succès de la propagande des Ordres religieux musulmans.

Le *Soufisme* pénétra, dès le XV[e] siècle dans l'Hindoustan, où il eut pour apôtre le cheïk Man (de Panipat). Or nous savons que Taj-oud-Din ben Zachariah, mandé par Akbar à Fathpour-Sikri, était un disciple du docteur soufiste de Panipat. Mohammed Yezdi (de Tebrez), qui ébranla les croyances musulmanes orthodoxes de l'empereur, était aussi un adepte du mysticisme.

La croyance au « Mahdi » n'a pas exercé une moindre in-

1) Abou-Yazid (ou Bayazid) de Bestam était petit-fils d'un mage.
2) V. Edward G. Browne, *A literary History of Persia, from the earliest times until Firdousi*. London, 1902, in-8°, p. 416-444.

fluence sur Akbar. On sait qu'elle a pris naissance chez les « *Chya* », ou partisans d'Ali, le gendre de Mahomet, assassiné par un fanatique et qui à leurs yeux est le seul représentant de la doctrine du Prophète, l'*imâm* légitime; de là vient qu'on les a surnommés *Imamya*[1]. De sa race doit naître le *Mahdi*, c'est-à-dire le Seigneur dirigé par Dieu. Mohammed, fils d'Ali et de Hanifa, fut le premier des Alides proclamé Mahdi, ce qui ne l'empêcha pas de périr dans une bataille. Mais la croyance se répandit en Perse (secte des *Ismailya*) qu'il ressusciterait un jour et qu'après une série d'imâm cachés, paraîtrait le XIIe, qui ferait triompher la cause du vrai Dieu. Sa venue ou *parousie* serait précédée par des guerres et des désastres épouvantables déchaînés par *Djeddah*, sorte d'Antechrist. Alors viendrait le « Mahdi » qui vaincrait Djeddah et ses acolytes et présiderait comme vicaire d'Allah ou Khalife au jugement dernier. Cette théorie du Messie musulman offre des analogies frappantes avec l'apocalyptique chrétienne. J. Darmesteter a démontré que les Mahdistes persans l'ont empruntée, non pas directement à la mythologie persane comme on pourrait le croire, mais aux Chrétiens, qui la tenaient eux-mêmes des Juifs, et ces derniers peut-être aux Mazdéens. Ainsi, par un long détour, l'idée messianique, chère aux fils d'Israël, recrutait des adeptes enthousiastes chez les musulmans de la Perse, le pays même qui lui avait servi de berceau[2]. De là elle ne tarda pas à s'introduire dans l'Inde.

Akbar, élevé par son précepteur Mir Abdoullatif dans la tradition chyite, avait été initié par le cheik Tadjouddin aux mystères du Soufisme et avait adopté la croyance au Mahdi, d'après le cheik Moubarak[3]. Bien plus, son entourage et lui-même n'étaient pas éloignés de penser qu'il était le XIIe Imâm attendu, guidé par Allah pour le triomphe de la vraie religion.

1) V. Aboul Fath Mohammed ash Schahrastani, *Religion, pantheism und philosophen Schulen*, trad. Haarbrücker, Halle, 1850, 1re partie, p. 184.

2) J. Darmesteter, *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam*. Conférence de 1885 à la Sorbonne.

3) V. J. J. Modi, *The Parsi at the Court of Akbar*, p. 55.

Tel est, en effet, le curieux témoignage rendu par Moshem-Fani († 1670), qui, dans son enfance, a pu connaître des adhérents du Tauhid Ilahi. « Voici ce que l'auteur a appris d'un maître sur le compte du Sgr Khalife, vicaire du Tout-Juste. Mon vénéré père dit avoir reçu de ses nobles aïeux, que le Seigneur de la foi et du monde paraîtra; mais il ne savait pas si le temps de sa venue était accompli? En même temps, il le vit une nuit en rêve. A son réveil, il se rendit au pays où cet auguste personnage venait de naître, le dimanche du mois Radjeb (an 949 de l'Hégire). Or le Seigneur Djelal-Eddin Akbar, fils du padischa Houmayoun et de Bana-Begoum était né et le bruit courait que le Seigneur habitant le neuvième ciel était semblable au Mahdi[1] ».

B) *Etat du Parsisme dans l'Inde monghole.* — Après avoir exposé l'état des croyances des Mahométans de l'Inde, voyons ce qu'étaient les Parsis, avec lesquels Akbar va entrer en rapports. Ils descendaient d'un petit groupe de Persans qui, après la conquête musulmane (vers 651) quittèrent l'Iran, leur antique patrie, plutôt que de renoncer à la religion de Zoroastre. Après s'être réfugiés dans le Kouhistan, ils s'embarquèrent (766) à Ormazd-bandar et se retirèrent d'abord à Div dans le Kathiawar, où ils restèrent quelques années. Mais ayant été inquiétés, ils durent se rembarquer et firent voile vers le Konkan, sur le navire *La Colonie*, qui fut pour eux ce que le *Mayflower* devait être pour les Puritains d'Angleterre[1]. Assaillis par une tempête terrible, ils firent vœu à la Divinité de rallumer le feu sacré, que dans la précipitation de leur fuite, ils avaient laissé s'éteindre. Après de longues heures d'angoisse, la tempête s'apaisa et ils abordèrent sur la côte du Gouzerat (785) à Sanjan. Entre temps, un 2e convoi d'émigrants Parsis, partis du Khorassan, les rejoignit. Le rajah de cette province Jadi-Rana leur donna asile à certaines conditions, dont voici les principales : qu'ils déposeraient leurs armes, qu'ils renonceraient à leur langue pour parler

1) V. l'*Indian Antiquary* du 5 juillet 1872, art. Ramsay.

celle du pays; que leurs femmes adopteraient la coutume des femmes indigènes; qu'ils célèbreraient leurs mariages au commencement de la nuit; enfin qu'ils feraient connaître leurs usages et coutumes au Rajah.

Après avoir souscrit à ces clauses, les Parsis furent autorisés à demeurer dans le pays; mais, ce n'est qu'au bout de cinq ans qu'ils obtinrent la permission de construire un temple du feu (790), qui fut consacré par le dastour Nereosing. Ces Parsis, venus ainsi de deux provinces, le Khorassan et le Kouhistan, vécurent en paix, crûrent en nombre et en prospérité dans leur nouvelle patrie. Vers la fin du XIe siècle, ils s'étaient tellement multipliés, qu'ils se trouvèrent à l'étroit dans le district de Sanjan et qu'ils essaimèrent à Vakamir, à Brôoch, à Variâv (près de Surate), à Anklesar, à Cambay et à Naosâri. Au XIIIe siècle, il fallut les diviser en cinq districts ou « panthaks » pour distribuer à tous les offices religieux et la justice. Mais, de nouvelles épreuves les attendaient.

Alaf-Khan, lieutenant de Mahmoud-Bigarah, sultan du Gouzerat, voulut conquérir le district de Sanjan et attaquer le rajah (1490). Les Parsis, reconnaissants de la protection dont ils avaient joui, prirent fait et cause pour ce dernier et le défendirent les armes à la main. Mais, le rajah de Sanjan ayant été défait par le général musulman, ils subirent la loi du vainqueur. Ils s'enfuirent d'abord dans les montagnes de Bahrout, puis à Bansda, emportant avec soin le feu sacré. De là, au bout de vingt-six ans, quand le calme fut rétabli, un dastour parsi le rapporta à Naosâri (1516).

On peut se demander comment le grand Mogol apprit à connaître les Parsis. Il est probable que c'est à l'occasion du siège de Surate (1573), lors de sa campagne contre le sultan du Gouzerat qu'Akbar entendit parler de ces réfugiés persans et, curieux des questions religieuses, désira les voir de plus près. Ayant établi son quartier général à Kakri-Kari, à demi-lieue de Surate, il y manda le dastour Meherji, fils de Rana, chef de la colonie parsie de Naosâri. « Il n'y eut que lui, dit Anquetil,

qui put lui expliquer la loi de Zoroastre et les rites mazdéens[1] ». Lorsque cinq ans après (1578) Akbar eut aboli le privilège de l'Islam comme religion officielle et proclamé la liberté des cultes et qu'il organisa à son palais de Fathpour-Sikri ces conférences contradictoires entre les champions des différentes religions, qui furent comme le prélude du Congrès des Religions, c'est encore de Naosâri que vinrent les représentants du Parsisme. Badaoni, l'auteur très musulman du *Mountakab-al-Tavarik*, dit expressément « qu'il vint de Naossâri (en Goudjerat) à Delhi des Parsis qui enseignèrent à l'empereur la doctrine de Zoroastre et l'initièrent aux rites mazdéens », mais il ne nomme aucun des dastours. Le *Dabistan* ajoute qu'il fit venir de Kirman (Perse) un dastour, « Ardeschir Naschirvan, pour interpréter certains passages des livres écrits en zend-pehlvi. Mais cette entrevue est d'une quinzaine d'années au moins postérieure aux conférences religieuses de l'Ibadat Khana. M. Jamshedi J. Modi, l'un des prêtres parsis de Bombay, qui s'est le mieux assimilé la méthode des sciences, après de longues recherches dans les archives, a trouvé, dans des firmans de la chancellerie d'Akbar et des chants populaires ou khiâhs du XVI[e] siècle la preuve que c'est à Meherji Rana que revient l'honneur d'avoir initié l'empereur au culte parsi. Il a également démontré qu'Ardeshir, un Parsi de Kirman n'était venu à la cour d'Akbar que pour s'occuper d'un dictionnaire.

Voici un des documents sur lesquels il s'appuie, c'est le chant de Tánsen :

> O Seigneur ! la prière des Parsis est adoptée !
> O Maître ! *id.*
> On met autour du bois d'aloès et de santal,
> Avec elle il y a un morceau de bois de santal.
> O Seigneur ! *id.*
> Chah Meherjar, quelle longue barbe vous avez !
> La gloire rayonne sur votre visage.
> O Seigneur ! *id.*

1) Note d'Anquetil-Duperron, retrouvée par M[lle] D. Menant et publiée pour la première fois par M. J. J. Modi.

Mian Tânsen dit : « O roi Akbar, écoute moi ! »
Il est la fleur du paradis.
O Seigneur, la prière des Parsis est adoptée !

D'ailleurs, il ressort du témoignage de quatre auteurs, dont deux étaient contemporains (Badaoni et Aboul Fazl [1]) que ce furent bien les Parsis du Gouzerate et non pas ceux restés en Perse qui endoctrinèrent Akbar. L'auteur du *Dabistan* écrivant cinquante-sept ans après n'a fait que confirmer ces témoignages.

Examinons maintenant quelles étaient, à cette époque, les croyances et les pratiques rituelles des Parsis du Goudjerat On se rappelle qu'au nombre des conditions posées par le radja de Sanjan, pour leur permettre de se fixer dans le pays était celle de faire connaître leurs principes de religion.

Or voici, d'après Wilson et Ramsay [2], les principaux *slokas* ou articles de foi, que les Parsis réfugiés présentèrent à Jadi Rana.

I

Nous sommes les beaux, les hardis, les vaillants et athlétiques Parsis, ceux qui, trois fois par jour, rendent un culte au soleil, aux cinq éléments, aux trois mondes, par le moyen des *Nyaich mantras* [3] et par le divin Ormazd, le chef des anges, le très doux, l'exalté, le miséricordieux Unique

II

Nous observons le silence, suivant le précepte de notre religion, dans les sept circonstances suivantes : 1° en offrant le sacrifice du feu ; 2° en nous baignant ; 3° en contemplant la divinité ; 4° en lisant les livres saints ; 5° en mangeant ; 6° en buvant ; 7° en remplissant les fonctions naturelles. — Les meilleurs d'entre nous font l'aumône libéralement, adorent le feu splendide, au moyen de bois parfumés, de fleurs, de fruits.

1) V. Badaoni, *Le Mountakhat al-Tavarik*.
2) *The Indian Antiquary*, Bombay, 1872, 5 juillet : art. W. Ramsay.
3) Hymnes au soleil et aux autres symboles de la Divinité.

III

Nous portons le *sadra*[1] et, autour des reins le *kusti sacré*[2], de bo.. fil de laine, et couvrons nos têtes de la cape à deux plis.

IV

Lors du mariage et d'autres jours de fête, nous nous réjouissons en chantant et au son des instruments. Nos jeunes filles à certains moments se parfument avec des sandalsrikanda et de doux parfums. Nous tenons fermement à notre pure Religion qui abonde en préceptes bons et parfaits et dont les observances sont salutaires.

V

Nous tenons nos demeures en propreté, pourvues abondamment de nourriture et de choses bonnes au goût. Nous pratiquons la charité, en creusant des puits ou citernes, en distribuant de l'argent ou des vêtements.

VI

Comme tout est double et opposé, dans le système du monde, le plaisir et la peine, la paix et l'inquiétude, la vertu et le vice, la santé et la maladie, la lumière et les ténèbres, ainsi il y a des contrastes dans nos croyances.

VII

Nous buvons trois fois du *gaumoutra*[3], consacré avec les mantra et soigneusement conservé, pour nous purifier à l'intérieur. Après avoir purifié le dehors et le dedans, nous replaçons le kusti sur nos reins. Sans cette ceinture, nous ne commençons ni méditation, ni offrande, ni autre bonne action.

VIII

Il nous est interdit d'avoir commerce avec des femmes mal famées. Nous honorons nos parents et ancêtres et célébrons leur *sraddhas*[4]. Nous rendons les honneurs dus au Feu. Nous n'usons pas de viande sans l'avoir sacrifiée. Nous célébrons nos mariages aux heures les plus propices. La veuve, qui a perdu son mari, n'est pas considérée comme pure.

1) Sorte de chemise.

2) Ceinturon.

3) Urine de vache.

4) Services religieux, en commémoration des défunts, qui ont lieu les cinq derniers jours du mois Spendarmath et les cinq jours complémentaires suivants. Ces dix jours consacrés au souvenir des morts sont appelés Farvardigan. V. Söderblom, *Les Fravashis*. Paris, 1909.

IX

Une femme Parsi, qui a enfanté, ne peut cuire d'aliments pendant quarante jours; elle ne doit pas se baigner pendant le même temps. Nous vénérons toujours l'Air, le Feu, la Terre, l'Eau, la Lumière, le Soleil et Jazad.

X

Nous n'entretenons le feu sacré qu'avec des matériaux séchés depuis six mois, du bois de sandal, de l'aloès de Malaya, du benjoin etc. Nous avons coutume, cinq fois par jour, d'offrir *le homa*, en prononçant certaines formules. Le feu est gardé sous un dôme, à l'abri des rayons du soleil. Nous sommes sincères et justes dans nos motifs.

XI

Suivant le précepte de nos gourous et de nos saints livres, nous gardons sur nous le « sadra », un kusti de laine propre, couleur de l'or, avantages égaux à ceux de l'ablution (*suana*) dans le Gange.

XII

Dans nos esprits, nous méditons sur l'air, la lune, le feu, la terre et le soleil et nous adorons Ormazd, comme le dispensateur de la victoire, de la religion et des désirs naturels. Nous observons, en partie, des actions de grâce, avant et après le repas, pour le rendre plus salutaire.

XIII

Nous maintenons la pureté des femmes, en leur faisant observer certaines règles d'hygiène. Nous aimons les costumes beaux et de couleur brillante.

XIV

Nous faisons confession de nos péchés, pour les expier; et comme nous usons des cinq produits de la vache, nous oignons nos corps de gaumoutra, avant de les laver avec de l'eau; et au bout de neuf jours nous sommes propres.

XV

Les sages inspirés qui ont fixé ces règles, pour la conduite des hommes, ont promis la bénédiction à ceux qui s'y conformeraient. Et nous croyons que ceux qui les ont maintenues ont trouvé place dans le ciel. Les Parsi pieux ont répandu du sandal et frappé le sol en l'honneur de leur mémoire sacrée!

En dépit de cette profession de foi qui sans doute pour s'accommoder au point de vue des Hindous a revêtu une forme polythéiste, les Parsis d'alors étaient foncièrement monothéistes. Cela résulte du témoignage de leurs docteurs, qui concorde avec celui des écrivains musulmans[1]. Le Dieu suprême, à leurs yeux, est unique, sans pareil et sans rival. Il est l'auteur de la lumière, mais aussi des ténèbres et toutes choses sont nées de leur mélange. « Dis-leur, ainsi parla Ormuzd à Zoroastre, que tout objet brillant et lumineux est un rayonnement de la lumière. Il n'y a pas au monde d'existence supérieure à la Lumière. C'est d'elle que j'ai fait le paradis, les anges et tout ce qui est beau à voir. A l'heure de mon culte, que mes adorateurs se tournent vers le soleil et Ahriman s'enfuira loin d'eux ».

A la différence des Hindous, les Parsis ne vénérent aucune idole, et de cela les auteurs musulmans les louent; mais admettant que la lumière est l'essence de la divinité, ils localisaient celle-ci dans le soleil et les planètes. De là les honneurs qu'ils rendaient au soleil et au feu, considéré comme une radiation du grand foyer de lumière. Le feu sacré perpétuel, (Atasch-Beram) était entretenu par des prêtres qui se relayaient pour cet office sacré et employaient à cet usage des bois d'essence précieuse. Aux yeux du prêtre officiant le feu sacré apparaît comme le symbole de la gloire divine et de la pureté.

« Lorsqu'il place sur l'autel allumé, dit M. J. J. Modi, le bois de santal et l'encens comme offrandes visibles, le prêtre parsi présente les offrandes réelles, quoique invisibles des bonnes pensées, des bonnes paroles, des bonnes actions, espérant par là obtenir une plus grande clarté dans ses pensées, ses paroles et ses actions[2]. »

1) *Dabistan*, trad. Shea Troyer, Introduction, p. LXXXIII : « Parmi les plus puissants et les plus brillants des Anges, il n'y a pas de rival de Dieu qui ait désobéi et ait été précipité à terre. » Comp. Schahrastani (trad. Haarbrücker, p. 281.

2) D. Menant, *L'entretien du feu sacré dans le culte du mazdéen*. Paris, 1902.

C) *Le Touhid Ilahi ou la religion d'Akbar*. — On sait que la 24e année de son règne Akbar institua dans une salle de son palais (*Ibadat Khana*,) à Fathpour-Sikri, des conférences entre les représentants des religions professées dans son empire. L'Islamisme y fut défendu par des Oulémas, chiites et sonnites, le christianisme, par des *Padres* ou Jésuites portugais ; y prirent aussi part des brahmanes, des rabbins et des *mobed*, ou prêtres de Zoroastre. Ce fut une manière de « Congrès des religions », où les séances furent plus mouvementées que celles du « Parlement de Chicago » (1893) ou plutôt une enquête instituée par Akbar, déjà très ébranlé dans sa foi musulmane, pour savoir quelle était la vraie religion.

On a beaucoup disserté sur les motifs de son entreprise. Les uns ont cru qu'il était sérieusement tourmenté par le problème religieux. D'autres ont soutenu qu'il était libre-penseur et qu'il avait voulu, en organisant ces débats, se donner le malin plaisir de discréditer toutes les théologies par le spectacle des contradictions de leurs organes.

Pour nous, nous avons de la peine à admettre cette dernière opinion. Akbar avait, dès son adolescence, révélé des sentiments religieux très profonds (témoin son pèlerinage à la tombe du saint Menïnouddin à (Adjmi-Tehichts, en exécution d'un vœu fait à la mort de son dernier fils)[1]. Ses aspirations mystiques n'étant pas satisfaites par l'enseignement de l'Islamisme orthodoxe, il se fit initier aux doctrines soufiques de Chadelya et aux théories mahdistes des Ismaylia par les fils du cheïk Moubarak. En outre, témoin des querelles et même des rixes parfois sanglantes qui éclataient entre les sectateurs des différents cultes, et troublaient la paix de ses états, il tenta une réunion ou, du moins, un rapprochement entre eux, dans une pensée politique, analogue à celle de Henri IV, après son avènement[2].

1) Garcin de Tassy, *Mémoire sur des particularités de la Religion musulmane dans l'Inde*. Paris, 1831.

2) Dans les comptes rendu des conférences de l'Ibadat Khama, c'est l'interlocuteur appelé *Le Philosophe*, qui exprime la pensée d'Akbar.

Quoi qu'il en soit, telle est la première conclusion qu'il tira de ces conférences. Toutes les religions invoquent, à l'appui de la vérité de leur doctrine, des prophètes et des miracles, qui se valent. Il n'y a pas de preuves suffisantes pour accepter un *Credo* et rejeter tous les autres. L'Islamisme, la plus récente, n'est pas fondé dans sa prétention de supplanter toutes les autres. S'il avait une préférence à marquer, ce serait en faveur des idées et des rites mazdéens.

Et voici la seconde, c'est que les cultes, étant des manifestations d'un même besoin d'adoration, ont droit à un égal respect. Cette maxime de tolérance ne lui semblait pas en contradiction avec la loi de Mahomet, car son précepteur, Mir Abdullatif avait dû lui faire lire ces paroles, qui forment l'épilogue du Coran : « Les diverses religions distribuées parmi les nations suivant les besoins de chacune, sont les manifestations de la lumière et de la puissance divines. Les formes variées sous lesquelles l'essence insondable de Dieu peut être aperçue comme par des intuitions, sont des moyens de posséder la béatitude, tandis qu'ici-bas l'acquisition de la connaissance est assez pour assurer au besoin la jouissance de la concorde, de l'amitié et de rapports agréables ».

En conséquence, Akbar avait coutume de dire que *mépriser une religion, c'est mépriser Dieu lui-même* et il conforma ses actes à ces principes. Il abolit le privilège de l'Islam, comme religion d'État; se fit proclamer par le cheik Moubarak *Moudjtahid*, c'est-à-dire l'autorité infaillible en toutes les matières relatives à l'Islam (sept. 1579) et publia un édit général de tolérance (1579) devançant l'édit de Nantes de quelques années.

Mais — et c'est là ce qui fait de lui un génie — non content d'avoir détruit, il voulut reconstruire; il tenta de fonder une religion éclectique, qui répondant aux besoins intimes de sa conscience pût, en même temps, rapprocher les peuples de son empire dans une même adoration et l'observation d'une morale commune. Aboul Fazl, fils du cheik Moubarak et musulman, qui avait un esprit philosophique planant au-des-

sus des sectes[1], et Mahi Daz, rajah Bir-bal, brahmane de l'ordre des « bardes », à la fois guerrier et poète furent ses confidents et ses conseils dans cette entreprise. Peut-être l'empereur avait-il ouï parler de l'essai du tisserand Kabir et de son disciple Nanak chah, qui, au siècle précédent, s'étaient efforcés d'unir Brahmanistes et Musulmans sur la base du monothéisme : *Tous ceux qui aiment Dieu et font le bien*, disait Kabir, *sont frères, qu'ils soient Hindous ou Mahométans.* D'autre part, il a dû certainement connaître la doctrine des Chadelya[2], à laquelle il a emprunté le nom de Tauhid-Ilahi » qu'il a donné à sa religion.

Le premier dogme, en effet, était l'unité de Dieu.

« Le parfait prophète et savant apôtre qu'est Akbar, dit le *Dabistan*, nous invite à reconnaître que l'être qui existe par lui-même est le plus sage des docteurs et qu'il gouverne ses créatures avec un pouvoir absolu. Il est évident, pour la raison que le monde a eu un créateur tout puissant et tout sage qui a répandu ses bienfaits innombrables sur le champ des évènements et parmi ses éphémères serviteurs. Il faut donc louer le Créateur, pour ses bienfaits suivant les lumières de notre raison. Et puis, lorsque par la connaissance du Primardial tout puissant, nous aurons trouvé le vrai chemin, nous serons conduits à la récompense de cet Au-delà bienheureux ».

Il suit de là et de la révérence qu'il témoignait à ses parents défunts qu'Akbar croyait fermement à la survivance de l'âme après la mort. Quant aux autres morts illustres, aux fondateurs de religions et aux prophètes, à Moïse et Zoroastre, Jésus-Christ et Mohammed, il paraît les avoir rangés sur le même niveau.

1) V. art. de Sirdar Iogendra Singh, dans *East and West*, mai 1904.

2) Les Chadelyas ont une confrérie musulmane issue de l'enseignement de Hassan-Chadeli (1197), un théosophe, qui professait le *Touhid* » c'est-à-dire l'union de Dieu et de l'âme : « Celui qui veut suivre ma voie doit rejeter de son cœur tout ce qui n'est pas Dieu, n'aimer et ne craindre que Dieu, ne rechercher et agir qu'en vue de Dieu ». Dupont et Coppolani, p. 168.

Quant au culte, il était fort spiritualiste. Akbar, par réaction contre l'Islamisme qui était devenu très ritualiste, ne voulut dans sa religion ni temples, ni prêtres. « On prétend, disait-il, que sans un intermédiaire visible, il est impossible d'adorer le Créateur et qu'il faut fixer un lieu de culte. Je répondrai que *celui qui offre à Dieu des actions de grâce, n'a besoin ni de sanctuaire, ni d'intermédiaire et s'il fallait absolument un lieu, la forme des étoiles serait encore préférable.* »

Parole admirable! qui fait écho à celle de Jésus enseignant à la Samaritaine que *Dieu est esprit et qu'il faut l'adorer en esprit et vérité* et est comme le prélude de celle de Kant. « Les deux plus beaux spectacles qu'il soit donné à l'homme de contempler sont celui d'une bonne conscience et de la voûte étoilée au-dessus de nos têtes ».

Toutefois, Akbar se rendit bien compte qu'un culte, sans prêtres, sans temples et sans cérémonies laisserait froids des peuples, aussi épris de la forme que les Hindous et les Persans, aussi sensuels que les Mongols islamisés. Il leur fallait, à défaut de pagodes et d'idoles, quelques symboles et cérémonies visibles. Après avoir comparé les différents cultes qu'il avait connus, c'est au Parsisme qu'il les emprunta parce que ceux-ci lui paraissaient plus aptes à concentrer les hommages des fidèles sur l'Être suprême, unique objet légitime d'adoration. Il choisit à cet effet le soleil et le feu. Il ordonna à son premier ministre Aboul Fazl de faire allumer et d'entretenir à Fathpour Sikri, suivant le rite parsi, un feu sacré brûlant nuit et jour. Chaque soir, quand on allumait les lampes, au palais, les courtisans se levaient en signe de révérence. L'empereur lui-même rendait hommage au soleil et au feu en se prosternant. A midi, les adeptes du « Tauhid Ilahi » étaient invités à méditer sur les mille et un noms du soleil; on institua deux prières, l'une qu'on devait réciter au soleil levant, l'autre à minuit, en face des planètes[1].

1) V. H. H. Wilson : *Works*, London, 1862, v. t. II, p. 379, *Account of the religious innovations attempted by Akbar.*

L'hymne au Soleil, dite *Khorshed Nyaysch*, traduite par J. Darmesteter[1], d'après le Zend Avesta, peut en donner une idée :

Au nom de Dieu

Je loue et j'invoque le Créateur Ormazd, magnifique, glorieux, omniscient, Seigneur des Seigneurs, qui donne le pain quotidien ; puissant, fort et antique, qui pardonne, qui est miséricordieux et bon, puissant, sage et pur ; nourricier et juste ;

Puisse ta royauté durer à jamais ! Que la puissance et la gloire d'Ormazd s'accroissent ! Vienne le Soleil immortel, magnifique, aux chevaux rapides.

Dans tous mes péchés je fais pénitence.

Hommage à toi Aoura Mazda (*ter*). Hommage à vous Amesha Spenta.

Que cet hommage vienne à Aoura Mazda. Qu'il vienne aux Amesha Spenta.

Qu'il vienne aux *fravashis des justes !*

En outre, Akbar introduisit le calendrier solaire des anciens Iraniens avec ses quatorze fêtes et institua la fête du *Nauroz Djelali* (le glorieux Nouvel An) en l'honneur du Soleil renaissant[2]. Pendant sept jours, l'empereur portait un costume de couleur différente, chacune d'elle correspondant à l'une des sept planètes. Il se mit à porter le soudra et le kusti, comme les Zoroastriens.

Or le trait distinctif du *Tauhidi-Ilahi* ne consistait ni en dogmes, ni en prières, ni en cérémonies, ni même en jeûnes extraordinaires, mais dans une morale très élevée. Les adhérents s'engageaient à mener une vie pure, à faire du bien à leurs semblables et à détacher leur esprit des affections mondaines et sensuelles, pour le fixer sur Dieu. Les devoirs de la religion d'Akbar ont été résumés dans le décalogue suivant :

I

Tu exerceras la libéralité et la bienfaisance.

1) Darmesteter, *Zend Avesta*.

2) Djelali signifie le « glorieux » et était un des prénoms d'Akbar. Voyez la conférence de M. Khana sur le Jamshedi Nauroz.

II

Tu t'abstiendras des actions mauvaises et triompheras de la colère par la douceur.

III

Tu renonceras aux désirs mondains.

IV

Tu t'affranchiras des liens de l'existence temporelle et tu amasseras des trésors pour le monde futur, qui est seul réel et durable.

V

Tu t'exerceras à la piété et à la sagesse, par des réflexions fréquentes sur les conséquences de tes actes.

VI

Tu montreras de la vigueur et de la prudence dans le désir des actions sublimes.

VII

Tu agiras de manière à plaire à Dieu plutôt qu'aux hommes et te résigneras à sa volonté.

VIII

Tu vivras en bonne intelligence avec tes frères, subordonnant ta volonté à la leur.

IX

Tu te détacheras entièrement des créatures pour t'attacher parfaitement à l'Être suprême[1].

X

Tu purifieras ton âme par l'aspiration vers la justice et l'union avec le Seigneur tout miséricordieux, en sorte que, tant que l'âme résidera dans le corps, elle se sente une avec Dieu et soupire après le moment où par la dissolution du corps elle pourra le rejoindre.

Ainsi, par une heureuse combinaison de la mystique musulmane avec la morale très pure des Parsi, Akbar avait

1) Ce ixe précepte offre une ressemblance frappante avec la maxime de Hassan-Chadeli visée plus haut.

créé un type de religion à la fois très spiritualiste et très moral, qui supporte la comparaison avec les plus belles conceptions de la mystique chrétienne, celles d'un Henri Suso et d'un Ruysbroek. Mais elle avait un grave défaut, qui était d'être trop élevée au-dessus du vulgaire, que dis-je? trop exigeante pour le tempérament hindou ou musulman. Il eut beau essayer de la rendre plus accessible, au moyen des symboles du soleil et du feu; jamais elle ne devint populaire.

Au bout de trente ans, Djehanguir, le fils d'Akbar, l'abolit formellement et revint à la profession officielle de l'Islamisme. Aboul Fazl et son frère Aboul Faizir, les conseillers religieux de son père, tombèrent en disgrâce, le nouveau Grand Mongol est même soupçonné d'avoir fait disparaître un volume de l'*Akbar naméh* y relatif. Akbar, comme beaucoup de prophètes et de réformateurs religieux eut le tort de venir trop tôt. Ses contemporains n'étaient pas mûrs pour saisir le haut idéal religieux et politique entrevu par son génie.

Aujourd'hui, après trois siècles, une élite de Musulmans, de Parsis et d'Hindous y reviennent et préconisent de concert avec le gouvernement britannique l'adoption d'un programme de justice sociale et de tolérance religieuses, dont les articles essentiels seraient empruntés à la religion d'Akbar. De là le nom d'Akbar-Sabha donné à cette ligue anglo-indienne, qui a pour but de rapprocher les races si diverses de l'Empire indien dans une union féconde pour la paix et la civilisation.

G. Bonet-Maury.

DEUX DIRECTIONS

DE LA THÉOLOGIE ET DE L'EXÉGÈSE CATHOLIQUES

AU XIIIe SIÈCLE

SAINT THOMAS D'AQUIN ET ROGER BACON

Une *Somme de théologie*, au XIIe et au XIIIe siècle traite de Dieu et de la Trinité, des anges, de l'homme et des sacrements. Son objet essentiel, c'est de faire connaître le monde intelligible ou divin, comme les moyens par lesquels le chrétien peut s'en rapprocher dans cette vie et y entrer dans l'autre.

Au XIIe siècle, Abélard a esquissé, au XIIIe, Alexandre de Halès a donné, sous sa forme complète, la méthode employée pour rassembler les matériaux, pour en préparer et en opérer la synthèse, pour en ordonner la distribution[1].

C'est avec Albert le Grand et surtout avec S. Thomas d'Aquin que la théologie s'est constituée d'une façon définitive en ses grandes lignes, dans les directions indiquées par les papes et suivies par les fidèles.

I

L'œuvre de S. Thomas constitue un tout indivisible. Ses

1) Voyez Denifle, *Die Sentenzen Abälards, und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12 Jahrhunderts* (Archiv f. Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, I, p. 618, sqq.); Endres, *Ueber den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode*, Ph. Jahrbuch II, 1; François Picavet, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, Bibl. de l'École des Hautes-Études, 5e section, vol. VII. Paris, Leroux; *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905.

Commentaires sur Aristote, ses ouvrages philosophiques font entrer dans le catholicisme toute la doctrine positive d'Aristote, toute la métaphysique néo-platonicienne, telle qu'elle lui est arrivée par les Grecs, les Arabes et les Juifs, par des écrits authentiques ou apocryphes.

Ainsi construite, cette philosophie devient, pour la théologie, une *vassale* qui défend avec son chef les anciens territoires et en conquiert de nouveaux, une servante qui marche devant elle pour porter le flambeau et l'éclairer. Aussi la *Somme de théologie* fait-elle une place considérable à Aristote, à Averroès et à tous les autres philosophes étudiés par lui et par ses contemporains. Les *Commentaires* sur les *Sentences* de Pierre Lombard, qui se rapprochent de la *Somme de théologie*, à tel point que celle-ci apparaissait à Launoy comme l'œuvre d'un frère prêcheur s'inspirant surtout de ceux-là, occupent cinq ou six fois plus d'espace que le travail même auquel ils s'ajoutent. Ils manifestent clairement ainsi l'accroissement que la théologie a pris en moins d'un siècle et comment il s'est produit; car, sur la nature divine, sur les êtres créés, anges et hommes, sur l'incarnation, les vertus et les vices, sur les sacrements et les fins dernières de l'homme, ils font un appel incessant à la raison et au bon sens, qu'ils interrogent eux-mêmes ou par l'intermédiaire des philosophes, des Latins que connaissent ses prédécesseurs, mais aussi d'Aristote, d'Avicenne, d'Averroès et de Maimonide.

La philosophie et la théologie de S. Thomas sont complétées par un Commentaire des livres saints qui constitue, pour l'histoire, une synthèse analogue. La *Catena aurea*, avec des textes ou des idées empruntés aux Pères et aux Docteurs, relie les quatre Évangiles, de manière à ce qu'ils puissent être tenus pour l'œuvre d'un seul maître, *historia unius doctoris*. L'interprétation allégorique et l'interprétation morale se modifient et s'étendent dans les mêmes proportions que les doctrines théologiques et philosophiques. Dans le *Psautier* et le *Symbole*, dans l'*Oraison dominicale* et dans le *Décalogue*, dans le *Livre de Job* et dans l'*Épître aux Romains*

se trouve en germe tout ce que développe la *Somme de théologie* ; ainsi le Psautier nous découvre, selon S. Thomas, tout ce qu'il faut savoir de la création, du gouvernement de l'univers, de la rédemption du genre humain, de la gloire des élus, de tous les mystères de Jésus-Christ.

En somme l'œuvre, philosophique, exégétique et théologique de S. Thomas est une vaste synthèse qui coordonne, embrasse et enchaîne, par une raison exercée à l'étude des philosophes, tous les résultats alors connus de l'observation interne et externe, non seulement tout ce qui est dans l'Ancien et le Nouveau Testament, chez les Pères et les Docteurs, mais encore ce qui vient des savants et des philosophes, grecs, arabes et juifs. Comme toutes les synthèses qui se sont produites antérieurement dans le monde chrétien, elle se rattache surtout au Plotinisme[1]. Mais son auteur et ceux qui l'acceptent ne laissent nullement supposer — et ne pensent peut-être pas eux-mêmes — qu'il y aura lieu d'utiliser, pour une synthèse nouvelle, des résultats acquis par une expérience ultérieure.

Or, du XIIIe au XVe siècle, les sciences et la philosophie furent plus en recul qu'en progrès : aucune synthèse ne fut possible qui aurait dépassé et condamné à l'oubli celle de S. Thomas. Aussi, pour combattre la Réforme, les catholiques se rattachèrent étroitement au thomisme. La *Somme de théologie* leur fournit, au concile de Trente, des réponses qui parurent complètes et concluantes, à toutes les questions qu'on se posait alors. De même elle servit à rédiger le catéchisme qui n'a pas cessé d'être en vigueur dans l'Église catholique.

En conséquence, on demanda au thomisme, qui donnait aux théologiens tout ce qui leur était nécessaire pour se satisfaire et combattre leurs adversaires, la direction scientifique et philosophique qui complétait ou préparait la vie religieuse et morale.

1) *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, ch. v et ch. VIII.

Au début du XVIIe siècle, les Universités et les Jésuites ne reconnaissent plus pour maître que l'Aristote catholicisé par S. Thomas. L'autorité séculière ne laisse pas plus de liberté : si l'Inquisition condamne Giordano Bruno, le Parlement de Toulouse fait périr Vanini, celui de Paris décrète, en 1624, la peine de mort contre quiconque enseignera quelque chose de contraire à la doctrine d'Aristote. Dans les écoles, on répète que le soleil tourne autour de la terre, que les cieux sont incorruptibles, que l'éther se meut en cercle, que les corps périssables vont en ligne droite vers le haut ou vers le bas.

Et cependant, par des observations et des expériences dont chacun peut vérifier la conduite et les résultats, Newton, Leibnitz et Huyghens, Torricelli, Descartes et Pascal, Rœmer et Harvey, Malpighi, Leuwenhoek, Swammerdam, Ruisch, Spallanzani, Lyonnet et tant d'autres ruinent la physique et l'astronomie péripatéticiennes. Ils jettent les fondements d'une science et d'une philosophie qui nous donnent du monde sensible une conception infiniment plus précise, plus complète et plus nette, qui peuvent diriger à elles seules notre vie individuelle et sociale ou tout au moins nous obligent à modifier le monde intelligible, constitué par Plotin et, après lui, par les chrétiens en harmonie avec les données positives, à leur époque, des sciences mathématiques, physiques, naturelles et psychologiques.

De même avec Spinoza, avec Richard Simon, avec bien d'autres encore, qui conservaient souvent toutes leurs croyances, une science nouvelle de l'exégèse faisait son apparition et grandissait au XIXe siècle, en même temps que les sciences historiques, dont les progrès ont été tels qu'elles ont rejoint, pour ainsi dire, les sciences physiques et naturelles dont la marche a été si continue et si rapide depuis trois siècles.

Les scolastiques du XVIIe et du XVIIIe siècle ne voulurent pas savoir ce que donnaient et devenaient toutes ces sciences positives. Même les catholiques comme Galilée, Descartes,

Malebranche, Richard Simon, dont l'orthodoxie religieuse n'était guère contestable, furent condamnés ou devinrent suspects à cause de leurs opinions scientifiques, philosophiques ou exégétiques.

Aussi la séparation a-t-elle tendu à se faire plus grande chaque jour entre les savants, les partisans d'une philosophie scientifique et les catholiques qui craignent, en renonçant à certaines doctrines, mêlées au thomisme, de compromettre les doctrines religieuses auxquelles ils entendent rester fidèles.

C'est ce qui a été mis en pleine évidence quand Léon XIII a voulu faire revivre la méthode, autant au moins que le système thomiste : quand il a conseillé de faire rentrer, dans la synthèse religieuse et philosophique, toutes les connaissances positives, historiques et exégétiques qui se sont accumulées depuis la fin du XVI[e] siècle, comme S. Thomas avait utilisé, en ce sens, tout ce qui s'était conservé de l'antiquité et des hommes du moyen âge, qui l'avaient précédé. Les difficultés étaient nombreuses. Les maîtres auxquels les catholiques devaient s'adresser étaient de purs savants qui n'avaient aucun souci des croyances de leur Eglise. Ou bien c'étaient des adversaires qui, tantôt utilisaient les résultats obtenus pour combattre toute affirmation religieuse, tantôt s'en servaient pour établir ou défendre des doctrines adverses. Car les protestants de toute confession ont non seulement essayé de s'approprier, pour les incorporer à leurs croyances, les méthodes et les découvertes nouvelles, mais encore ils ont plus d'une fois collaboré au progrès des unes et à l'augmentation des autres.

N'y avait-il pas dès lors, pour des catholiques, danger de prendre, à tous ces maîtres, avec les données positives dont ils voulaient s'enrichir, des doctrines, hérétiques ou irréligieuses? Des condamnations récentes ont montré qu'il est difficile, sinon impossible, d'opérer un rapprochement complet entre les recherches scientifiques ou philosophiques et les dogmes catholiques qui en furent si longtemps séparés.

En outre, quel croyant, à l'abri de tout soupçon d'hétérodoxie, sera capable de rassembler les matériaux, puis de les unir dans une synthèse qui semble déjà presque au-dessus des forces humaines quand il ne s'agit que de les lier entre eux, sans aucune préoccupation religieuse, pour en tirer une explication rationnelle des choses ?

II

Or, au XIIIe siècle, une autre direction avait été indiquée. Elle eût donné des résultats moins immédiats, mais, à plusieurs reprises dans le passé et peut-être encore aujourd'hui, elle aurait empêché la séparation entre des hommes également, mais différemment religieux ou entre ces hommes et ceux que préoccupent avant tout les questions scientifiques et philosophiques dont la solution fournirait, avec la connaissance aussi complète que possible de notre univers, les meilleurs moyens de diriger notre vie individuelle et sociale.

C'est Roger Bacon qui aurait pu lancer l'exégèse et la théologie catholiques dans cette direction toute différente.

En 1265, un ancien secrétaire de saint Louis, devenu archevêque et cardinal, qui était, comme légat, entré en relations avec Bacon, fut nommé pape sous le nom de Clément IV. Roger Bacon put lui faire tenir une lettre et, en 1266, Clément IV lui prescrivit « nonobstant toute injonction contraire, de quelque prélat que ce soit, ou toute constitution de son ordre, de lui envoyer au plus vite, nettement écrit, l'ouvrage dont il lui avait déjà demandé communication quand il était légat... de s'expliquer, dans ses lettres, sur les remèdes qu'on doit appliquer à un mal suivant lui si dangereux ».

En toute hâte, Roger Bacon composa l'*Opus majus*, dont le titre indique la place réservée à l'alchimie. Jean, son disciple bien aimé, qui le porta au pape, était chargé d'instructions verbales et devait lui en éclaircir les points obscurs. Peut-être lui offrit-il quelques instruments, en particulier une

lentille de cristal, inventée par Bacon ou par ce maître Pierre dont il fait un si magnifique éloge. Ensuite Roger Bacon envoya au pape l'*Opus minus*, qui revenait sur certaines idées pour les développer et en mieux montrer l'importance. Enfin il écrivit encore, pour lui, l'*Opus tertium*, « le plus important, le plus étendu, le plus méthodique de tous ses écrits ». Redevenu libre, Roger Bacon espérait répandre ses idées dans le monde chrétien. Mais la mort de Clément IV, en 1268, le laissa sans protecteur. Réuni en chapitre général sous la présidence de Jérôme d'Ascoli, l'ordre des Franciscains condamnait Pierre Jean d'Olive « suspecté de partager les erreurs de Jean de Parme et de l'abbé Joachim », puis Roger Bacon, « maître en théologie », dont il défendait d'embrasser les doctrines, et qu'il faisait jeter en prison. Bacon y demeura, ce semble, jusqu'en 1292. Mis en liberté, il entreprit d'écrire le *Compendium studii theologiæ*. Il mourut à Oxford et ses ouvrages n'eurent pas plus de succès après sa mort que pendant sa vie. Ce sont les progrès des sciences qui, au XVIe, au XVIIe, au XVIIIe et surtout au XIXe siècle attirèrent l'attention sur Roger Bacon[1]. Et l'on surprend beaucoup, d'ordinaire, ceux auxquels on parle, pour la première fois, de Roger Bacon, comme exégète et théologien.

III

En fait, il y a des raisons de voir en Roger Bacon un ancêtre de nos savants modernes, peut-être même, comme l'ont dit Renan et d'autres, un positiviste avant Auguste Comte. Non seulement il revendique le droit de penser par lui-même et attaque l'autorité en matière scientifique; il a foi au progrès et combat les opinions du vulgaire; il préfère l'expérience à l'autorité et au raisonnement; mais encore il a, comme l'a montré Emile Charles, presque toutes les idées

1) Voir les éditions de Combach, 1614, de Samuel Jebb, 1733, réimprimées à Venise, 1750; de Brewer, 1859, de Bridges, 1897-1900, de Nolan, 1902, et la précieuse monographie d'Émile Charles, 1861.

qui ont triomphé à la Renaissance ; il veut qu'on étudie le latin, l'hébreu, le chaldéen, l'arabe et le grec. L'étude des langues facilitera, selon lui, les relations, commerciales et autres, avec les peuples étrangers ; celle des sciences provoquera une foule d'inventions utiles pour les rois et pour les peuples. Aussi on a souvent invoqué son nom pour montrer que les découvertes des modernes, qu'il s'agisse de la guérison des maladies ou de la conservation de la santé, des applications relatives à l'art militaire ou aux diverses industries, ont été préparées ou faites, entrevues ou souhaitées par les hommes du Moyen Age et surtout de ce XIII[e] siècle, auquel nous devons d'ailleurs les œuvres artistiques les plus remarquables de toute cette période[1].

Si, en outre, l'on considérait en particulier la grammaire et les mathématiques, l'astronomie et la chronologie, la géographie où il a des vues aussi étendues qu'ingénieuses, dont la divulgation ou la conservation a été en bonne partie cause de l'entreprise de Christophe Colomb ; la physique, l'histoire naturelle, l'alchimie, l'optique et la perspective, la morale et la politique, l'érudition, littéraire et historique, scientifique et philosophique, on retrouverait, chez Roger Bacon, bien des procédés, des tendances, des préoccupations et des habitudes qui font penser au caractère nettement positif et utilitaire de nos contemporains, surtout peut-être des compatriotes actuels de Roger Bacon, Anglais du vieux pays ou Américains du Nouveau Monde.

IV

Mais si Roger Bacon, comme les savants et les positivistes, demande aux sciences tout ce qu'elles peuvent fournir, pour satisfaire le désir de savoir qu'Aristote prenait déjà pour la caractéristique de l'homme, ou pour améliorer sa condition

1) Voir surtout Emile Charles, *Roger Bacon*, 1[re] partie, et le chap. VIII de notre *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*.

matérielle et morale, il se sépare fort nettement des uns et des autres pour défendre la philosophie, l'exégèse et la théologie, avec les armes mêmes qu'elles lui fournissent.

D'abord Roger Bacon s'adresse à un pape. Il veut lui persuader que l'Église doit s'occuper, avant toutes choses, de l'avancement salutaire des études, parce que si l'on néglige la recherche de la sagesse, on néglige la vertu; parce que, si des hommes qui ont mal étudié — de *studio corrupto* — sont chargés de la direction de l'Église ou des peuples, ils sont cause de grands maux. Et il estime que Alexandre de Halès, Albert le Grand, partant S. Thomas, qui suit l'un et l'autre, ont fait œuvre mauvaise pour l'Église dans laquelle ils ont pris, le second surtout, une place telle, que le Christ lui-même n'a jamais été suivi aussi docilement et aussi respectueusement[1].

En second lieu, l'utilité scientifique, qu'il vante comme un moderne, n'est pour lui au fond qu'une utilité seconde. Avec une vivacité extrême, il attaque ceux qui veulent substituer le droit civil au droit canon, fondé sur les Écritures. Il croit au diable et à l'antéchrist, aux prophéties, aux miracles[2] et aux révélations naturelles. Il y a 40 ans, dit-il dans l'*Opus tertium*, beaucoup de visions et de prophéties ont annoncé la venue d'un pape par qui le droit canonique et l'Église seront purgés des tromperies et des fraudes des juristes; par qui justice sera rendue à tous; sous qui les Grecs reviendront à l'obéissance de l'Église romaine, les Tartares se convertiront, les Sarrasins seront détruits : avec Clément IV, auquel Bacon applique ces théories, il pourra y avoir un seul troupeau, un seul pasteur.

1) Roger Bacon se montre de plus en plus sévère, à mesure que ses chances de succès auprès de la papauté semblent décroître. On peut suivre la progression, de l'*Opus majus* au *Compendium studii theologiæ*, en passant par l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*.

2) Voir *Bridges*, III, 123, tout le passage qui ne figure pas dans les éditions antérieures, où s'aperçoit nettement la continuité établie par Bacon entre l'action exercée par Dieu et celle que peuvent exercer les hommes et les astres.

Sans doute Roger Bacon relève les sept péchés capitaux de la théologie de son temps : mais s'il critique, avec âpreté et avec violence, les contemporains qui maculent la théologie de péchés en nombre infini, il défend avec ardeur et conviction, la science de Dieu qui conduit à la vie éternelle. Il ne veut pas que la philosophie domine la théologie, comme cela se produit, selon lui, dans les *Sentences* de Pierre Lombard et dans les *Sommes* de théologie, où l'on trouve une foule de questions purement philosophiques et un mode artificiel d'exposition, utile en philosophie, mais sans rapport avec la théologie. Il ne veut pas non plus qu'à la Faculté de théologie, on préfère le *Liber Sententiarum* à la Bible dont la lecture remplirait toute la vie, ou que le lecteur biblique y soit en infériorité sur le lecteur des *Sentences* qui, parmi les religieux, choisit son heure et habite une chambre à part avec un compagnon.

Ce qu'il voudrait, avant tout, c'est qu'on ne se contentât pas des traductions bibliques dont on fait alors usage ; car elles présentent des contradictions, des interpolations, des faux sens ou des non sens, partant un ensemble d'imperfections qui empêchent l'intelligence exacte et complète du texte. La Vulgate elle-même est loin d'être satisfaisante et les copies, fort différentes, que l'on en rencontre devraient être examinées de près. Sans doute on a essayé tout récemment d'en opérer la recension et de constituer un texte latin. Mais on y a complètement échoué, parce que l'on ignore la grammaire des langues d'où vient la théologie, comme les expositions des Saints; parce que l'on ne sait ni les mathématiques, l'optique et la perspective, ni les sciences physiques et naturelles, ni l'alchimie, ni la morale; parce que l'on use de sciences sans valeur, grammaire des Latins, logique, philosophie naturelle prise en ce qu'elle a de moins précieux (*viliorem*) et d'une seule partie de la métaphysique, qui ne procurent, ni les unes ni les autres, le bien de l'âme, celui du corps ou celui de la fortune. Il y a plus encore, c'est que les théologiens ignorent même ces quatre

sciences qui pourraient être à leur disposition, grammaire des Latins et logique, philosophie naturelle et métaphysique.

Comment convient-il donc de procéder? D'abord il faut se rappeler qu'il n'y a qu'une seule sagesse qui soit parfaite et qui est tout entière dans les lettres sacrées; qu'il y a une science maîtresse de toutes les autres, la théologie. Mais, pour expliquer et exposer la sagesse qui est dans les Écritures, pour mettre la théologie à même de produire tout son effet, il est absolument nécessaire de recourir à la philosophie et aux autres sciences comme au droit canon. La philosophie, spéculative ou morale, ne se propose-t-elle pas de nous conduire, par la connaissance de la créature à celle du créateur, de nous amener à honorer celui-ci, à lui obéir en établissant de bonnes mœurs et des lois utiles pour vivre en paix dans cette vie et se préparer à la félicité future?

D'ailleurs l'origine de la philosophie montre quelle place elle doit tenir dans les préoccupations du théologien. A quatre reprises différentes, elle s'est produite dans le monde. En même temps que la loi divine, elle fut révélée aux Patriarches, puis à Salomon. Par les livres sacrés qu'ils connurent — comme l'affirme le *Liber secretorum* attribué par Roger Bacon à Aristote —, par l'inspiration divine « qui illumine tout esprit venant en ce monde », les Chaldéens et les Égyptiens, les sages et les poètes, puis les Ioniens et les Italiens, Socrate et Platon furent initiés à cette philosophie que les patriarches avaient connue dans son intégrité : Aristote, puis Avicenne eurent une philosophie suffisante, mais incomplète parce qu'ils étaient infidèles. Parfaite chez les Patriarches et chez Salomon qui avaient la loi divine, la philosophie fut suffisante, mais imparfaite chez Aristote et chez Avicenne, qui ignoraient cette loi.

Quant aux Latins, ils n'ont rien de comparable, même de loin, à ce que nous offrent les Grecs et les Arabes.

De ce point de vue et en tenant compte aussi des résultats fournis par l'astronomie, Roger Bacon établit une classification curieuse des six sectes principales entre lesquelles se

partage le monde. La loi de Vénus ou des Sarrasins, n'a pas la vérité, parce qu'elle admet la délectation du péché. Il en est de même de celles des Égyptiens et des Chaldéens qui enseignent à adorer la créature. La philosophie leur est supérieure, parce qu'elle condamne le péché et s'oppose à l'adoration des animaux. Moins éloignée encore de la vérité, la secte des Juifs ne doit pas cependant, comme le christianisme, son origine au fils d'une vierge. Elle n'est pas confirmée par autant d'écritures authentiques et elle n'a pas non plus tous ces nobles articles qu'on rencontre chez les philosophes. Il convient donc de réserver le principat à la loi du Christ. Accordons d'ailleurs, dit-il souvent, que les infidèles qui abusent de la philosophie pour leur damnation ne l'étudient pas avec fruit. Mais si elle se propose un quintuple but, aider la sagesse divine, être utile à l'Église, servir à diriger la république des fidèles, à convertir les infidèles et à combattre par ses raisonnements, mieux que par la guerre à main armée, ceux qui se refusent à la conversion, il est incontestable que les théologiens sont dans l'impossibilité absolue de s'en passer. S. Augustin ne dit-il pas que l'or de la sagesse des philosophes et l'argent de leur éloquence doivent être, par les chrétiens, réclamés à ceux qui les possèdent injustement? Et tous les docteurs sacrés ne sont-ils pas en cela d'accord avec S. Augustin?

Et cependant l'on conteste que la philosophie soit utile et nécessaire pour comprendre la loi, pour l'expliquer et la défendre, pour la prouver, la communiquer et l'étendre. C'est, dit-on d'abord, contraire à ce qui s'est fait et se fait encore, *exemplata, consueta et vulgata*. Mais, répond Roger Bacon, l'autorité — celle qui vient de gens orgueilleux, soucieux de leur renommée et hypocrites, non de Dieu, des saints, des prophètes ou des philosophes — la coutume, le préjugé populaire, la présomption de notre propre sagesse, conséquences du péché originel et des péchés ordinaires, sont, d'après l'Écriture et les saints docteurs, d'après le droit canon et les philosophes, les causes de toute erreur et de toute imperfec-

tion. Puis les sages, philosophes ou saints, se sont toujours séparés de la multitude, de la coutume et des exemples vulgaires. Même l'homme n'atteindra la vérité complète que quand il verra Dieu face à face. La vérité est une et les erreurs sont infinies. Il y a moins d'hommes parfaits que de nombres parfaits et l'on trouve une plèbe, un vulgaire chez les chrétiens comme chez les païens et les infidèles, chez les étudiants comme chez les maîtres, chez les philosophes comme chez les alchimistes et les théologiens.

On dit encore que les saints n'ont pas, à l'origine, usé de la philosophie comme la veut employer Roger Bacon, et que nous devons nous en tenir à leur jugement. C'est, répond Roger Bacon, que les sciences ne furent pas alors traduites en latin et qu'elles ne le sont pas encore. Mais ils ne les ont pas condamnées. S'ils ont sévèrement apprécié la mathématique, c'est la mathématique qui est une partie de l'art magique — en quoi ils sont d'accord avec les philosophes — mais ils ont approuvé la vraie mathématique ; ils l'ont enseignée et, par elle, ils ont exposé l'Écriture.

Objecte-t-on que les Saints, que Gratien et d'autres en foule critiquent tout ce qu'il avance? Il en a toujours été ainsi, dit-il : Aaron et Marie ont blâmé Moïse; des saints et des sages ont attaqué la Vulgate que tous acceptent maintenant ; on a condamné, à Paris et à Rome, la Physique et la Métaphysique d'Aristote, dont on tire aujourd'hui une doctrine saine et utile; les Juifs ont crucifié le Christ. Seule sa mère a eu la foi droite et absolue.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'on n'ait pas admis, de tout temps, les vérités philosophiques. En outre la philosophie dirigeait alors le monde, elle lutta contre le christianisme et fut considérée comme une ennemie. On la confondit avec l'art magique qui avait fait beaucoup de mal à l'Eglise, puisque les infidèles lui attribuaient les miracles des saints. Enfin Dieu voulut être seul, tout d'abord, garant de la religion. La philosophie fut méprisée à cause de ceux qui en abusaient et ne reconnaissaient pas sa fin véritable, la vérité chrétienne.

Aujourd'hui la foi dans le Christ est introduite, la puissance de la magie est détruite. Il faut donc faire appel à la philosophie. Mais les théologiens n'en useront que si le pape les y oblige.

Reproche-t-on à Roger Bacon de louer et de critiquer les personnes et les œuvres? Il ne saurait montrer autrement la vérité. Affirme-t-on qu'il y a une philosophie complète en latin, qu'elle existe chez Albert le Grand ou Alexandre de Halès? Bacon répond qu'ils ont fait grand tort à la théologie, que leurs volumes, vingt fois trop gros, sont infiniment vains et puérils (*vanitas puerilis infinita*), ineffablement faux (*falsitas ineffabilis*) et qu'ils laissent de côté des parties d'une utilité magnifique et d'une immense beauté.

Pour la théologie et pour la philosophie, il faut recourir à l'expérience intérieure, illumination par laquelle Dieu donne l'intelligence des vérités sacrées de la grâce et de la gloire; à l'expérience sensible, qui pénètre les arcanes de la nature et de l'art. En plus, il faut consulter tout à la fois les Livres saints, les écrits des Pères et des philosophes. Pour les comprendre, il est nécessaire d'étudier les langues et les mathématiques, la science expérimentale et l'alchimie souvent réunies, la morale, dont la connaissance est indispensable aux théologiens et aux philosophes. C'est à rendre évidente cette affirmation que sont employés, en bonne partie, les trois grands ouvrages de Roger Bacon.

S'agit-il des langues? Avec raison, Émile Charles a considéré Bacon comme un des fondateurs de la grammaire comparée et aussi de l'exégèse sacrée.

D'un côté, il a vu et bien montré qu'il faut au théologien et au philosophe la connaissance du grec, de l'hébreu, de l'arabe et du syriaque; qu'au premier comme au second, il est indispensable de lire les textes et que, pour cette lecture, il faut des textes bien constitués. Si l'on objecte que ni les uns ni les autres ne pourront tous y arriver, il en demeure d'accord, et, s'appuyant sur sa théorie très aristocratique de la pleine connaissance, possible seulement pour un petit

nombre d'hommes, il lui suffit qu'on en fasse une obligation à quelques-uns, pour que tous en recueillent les fruits.

D'un autre côté il se rend admirablement compte des conditions qu'il faut imposer à l'interprète : il doit, dit-il, connaître la science dont traite le livre à traduire, savoir la langue dans laquelle il est écrit et celle dans laquelle il veut le faire passer. De ce point de vue tout moderne, il lui est facile d'établir qu'il y a une foule de mauvaises traductions. Elles sont l'œuvre d'écrivains qui ignoraient les sciences ou les langues, ou bien elles proviennent d'une collaboration entre des hommes qui savaient le latin mais ignoraient l'hébreu et le grec et des hommes qui ne savaient que fort mal l'hébreu ou le grec, « parce qu'ils avaient perdu la sagesse de Dieu et la sagesse de la philosophie », et qui étaient complètement étrangers au latin. Entre tous ces traducteurs, Boëce seul a connu pleinement le pouvoir des langues, Robert Grosse-Tête a connu pleinement le pouvoir des sciences. Et Roger Bacon ne cite personne qui ait eu une connaissance complète ou même suffisante des langues et des sciences !

Non seulement les traductions qui existent sont mauvaises, mais il y a une foule d'œuvres qui n'ont pas été traduites. Bacon cite celles de S. Basile, du Pseudo-Denys l'Aréopagite, de Jean Damascène, dont nous connaissons des versions latines, auparavant faites et probablement inconnues des hommes du XIII[e] siècle !

Bacon n'est pas moins explicite en ce qui concerne les sciences et la morale. Les arguments, les faits, les autorités se pressent pour montrer et démontrer à Clément IV quel intérêt il y aurait pour l'Église à les étudier d'une manière approfondie et en enrichir la théologie. On sait généralement quelle importance il attache, en ce sens, aux recherches expérimentales. Nous nous bornerons donc à résumer brièvement ce qu'il dit de la mathématique et de la morale.

Toute science, dit-il, a besoin de la mathématique, comme le prouvent l'autorité, la raison et l'exemple des sages qui l'ont tous cultivée avec soin. Nécessaire pour les choses de ce

monde, qu'il s'agisse de la terre ou du ciel, elle est surtout utile pour les choses divines.

D'abord, en effet, l'on ne peut savoir la philosophie si l'on ignore la mathématique, et la théologie si l'on ignore la philosophie : le théologien doit donc connaître la mathématique. Puis le théologien doit encore la connaître, parce qu'il doit être instruit de toutes les choses créées, que Dieu a mises dans le texte sacré. Enfin il en est de même pour le sens spirituel, que l'on doit établir en tenant compte du sens littéral. Celui-ci porte sur la connaissance des natures et des propriétés des créatures ; le sens spirituel en sort par des ressemblances et des rapports convenables. D'ailleurs les patriarches, maîtres de tous les hommes, ont trouvé la mathématique, en même temps qu'ils nous ont donné la loi divine et qu'ils ont vécu très saintement. Qu'ils se soient occupés de mathématique, c'est ce dont témoignent Josèphe, S. Jérôme et les philosophes, les docteurs et les saints, comme Albumazar, Ptolémée, Cassiodore, Origène, Augustin, etc. Docteurs et saints ont enseigné la mathématique pour qu'on fût prémuni contre les hérétiques ; ils ont exposé les vérités théologiques par la vertu de ces sciences ; ils ont affirmé qu'elles valent pour toutes les choses divines et, par cela même, ils les ont placées au dessus de toutes les autres sciences.

En passant aux recherches propres à la théologie, on voit sept raisons d'affirmer que la mathématique leur est nécessaire, pour la connaissance du ciel, pour celle des lieux du monde, des temps et des figurations géométriques, des nombres et de la musique. Successivement Roger Bacon montre que l'astronomie, la chronologie, la géographie, la géométrie, l'arithmétique et la musique sont absolument indispensables pour comprendre la Sainte Écriture, pour en saisir le sens littéral et par suite pour en déterminer le sens allégorique.

Quant à la morale, c'est la meilleure et la plus noble de toutes les sciences nécessaires à la philosophie et à la théo-

logie, car elle seule détermine les rapports de l'homme avec Dieu, avec son prochain et avec lui-même, elle seule s'occupe du salut et procure la vertu et le bonheur. Elle a le même objet que la théologie et donne à la foi de précieux témoignages. Écho lointain de ses principales vérités, elle est un auxiliaire puissant de la religion. Aussi Bacon s'étonne-t-il que les chrétiens négligent de consulter l'antiquité qui leur fournirait d'excellentes doctrines et qui constitue un terrain commun, une théologie profane où Grecs, Latins et Musulmans peuvent se rencontrer. Même les philosophes anciens, Aristote, Sénèque, Cicéron et bien d'autres, sont supérieurs en moralité aux chrétiens : nul homme, après avoir lu leurs ouvrages, ne serait assez absurdement entiché de ses vices pour ne pas y renoncer sur le champ. C'est pourquoi aussi il faut consulter leurs autres ouvrages, ceux qui traitent de politique et ceux qui traitent des autres sciences dont la culture n'a d'autre but que la morale.

Roger Bacon ne sépare pas d'ailleurs la morale de la métaphysique, identique pour lui à la théologie. L'une et l'autre s'appuient sur les principes suivants : 1° il y a un Dieu; 2° l'existence de ce Dieu est connue de tout homme par ses facultés naturelles ; 3° sa puissance, sa bonté sont infinies comme sa substance et son essence ; 4° un en essence, il est triple sous un autre rapport ; 5° il a créé et gouverne toute la nature ; 6° il a formé, outre les corps, des intelligences ou des anges dont le nombre et les opérations concernent la métaphysique, dans la mesure où la raison humaine peut en connaître ; 7° il a créé des substances spirituelles, des âmes raisonnables ; 8° il y a une vie future ; 9° Dieu gouverne le genre humain par rapport aux mœurs ; 10° il y a des peines et des récompenses après la vie ; 11° Dieu a droit à un culte ; 12° l'homme doit être juste envers son prochain, honnête dans sa propre vie ; 13° c'est la révélation qui enseigne à l'homme le culte qu'il doit à Dieu, ses devoirs envers les autres et envers lui-même ; 14° le Pape est le médiateur de la révélation ; c'est le législateur et le prêtre suprême ; toute

puissance lui appartient dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel.

De toutes ces assertions, Roger Bacon demande la justification aux philosophes. En eux l'illumination intérieure remplace la révélation. Avicenne, Platon, Aristote et Théophraste, Sénèque et Cicéron, Apulée et Algazel sont ainsi tour à tour invoqués. Sans doute Roger Bacon donne, de ces doctrines anciennes, une exposition qui nous les présente tout autres qu'elles ne nous apparaissent aujourd'hui. Mais il ne faut pas oublier qu'il y avait alors bon nombre d'œuvres apocryphes que personne ne songeait à retirer à Sénèque, à Aristote et à bien d'autres. Telle est la célèbre correspondance de Sénèque et de S. Paul, sur laquelle repose la légende du christianisme de Sénèque. Tel encore le *Liber secretorum*, où le Pseudo-Aristote fait venir toute sagesse de Dieu : *Omnem sapientiam Deus revelavit suis prophetis et justis et quibusdam aliis... quos prælegit et illustravit spiritu divinæ sapientiæ et dotavit eos dotibus scientiæ... e quibus philosophi originem trahunt*. Et il faut se souvenir en outre que bon nombre des docteurs chrétiens ont fait de très larges emprunts, directs ou indirects, à Plotin dont le système constituait la synthèse, d'un point de vue mystique, de toute la philosophie antique [1].

V

Si donc l'Église s'était engagée dans la voie indiquée par Roger Bacon, deux résultats considérables auraient été obtenus.

D'abord les théologiens eussent été obligés de partir des textes, non des commentaires ou des expositions et même des traductions qu'ils tiennent de leurs prédécesseurs. Ainsi ils auraient acquis une connaissance sans cesse grandissante des langues dans lesquelles ont été écrits les livres

1) Voir notre *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan.

saints ou les œuvres qu'il leur importe de connaître pour les comprendre, hébreu et grec, arabe, syriaque et latin. Ils auraient dû examiner l'antiquité des manuscrits pour en déterminer la valeur, puis les comparer, pour constituer le meilleur texte possible, au point de vue de la langue et de la pensée. Et s'ils avaient songé à en exposer la substance, soit dans le latin médiéval, soit dans les langues vulgaires, français, italien, espagnol, allemand ou anglais, ils auraient encore tâché de suivre l'excellent précepte de Roger Bacon, pour qui le traducteur doit posséder la science des choses dont il veut parler, la langue dans laquelle elles sont écrites et la langue dans laquelle il veut les faire passer.

Puis le théologien aurait étudié toutes les sciences dont Bacon lui avait signalé l'importance. Tout au moins il eût pris soin de réunir tous les résultats auxquels elles aboutissent, pour avoir du monde sensible une connaissance aussi adéquate que possible, indispensable tout à la fois pour l'explication littérale du texte biblique et pour la constitution du monde intelligible, auquel il procède par l'emploi de l'interprétation allégorique. Peut-être la théologie fondée ainsi sur une critique et une exégèse de plus en plus sévères et minutieuses, sur des connaissances scientifiques de plus en plus exactes, aurait-elle suivi une marche évolutive qui n'eût pas convenu à quelques-uns de ses représentants actuels dans le monde catholique. L'autorité pontificale eût probablement suffi d'ailleurs à les maintenir dans l'Église. Mais il semble qu'il n'y eût pas eu de place pour une Renaissance parfois hostile au christianisme, pour une Réforme qui se séparât complètement du catholicisme. Il semble qu'il n'y aurait jamais eu rupture complète ni guerre ouverte entre les théologiens et les purs historiens ou savants. Et les théologiens, comme les historiens et les savants, auraient pu contribuer, d'une façon continue et parfois considérable aux progrès de la critique historique et de la découverte scientifique.

C'est pourquoi il nous a paru intéressant d'appeler l'atten-

tion sur un Bacon exégète et théologien, dont l'originalité ne le cède en rien à celle du savant et du théoricien scientifique. De celui-ci on n'a nullement exagéré la valeur, mais on a diminué le penseur en laissant dans l'ombre le chrétien qui voulait faire servir les progrès de la science au développement de la religion; on a rendu inexplicable l'apparition de cet homme de génie, en ne considérant en lui que ce qui le rattache aux modernes, sans tenir compte de tout ce qu'il a de commun avec ses contemporains du XIIIe siècle[1].

François Picavet.

1) Cet article a été communiqué d'abord sous forme de Mémoire au Congrès international de l'histoire des religions à Bâle, puis, après une révision complète, à l'Académie des sciences morales et politiques.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1904

Je reprends ici, sous un titre légèrement modifié, une série d'articles commencée naguère par M. Maspero. La multiplicité de ses occupations ne permettant plus au maître français de tenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* au courant des travaux publiés sur la religion égyptienne, M. Réville a bien voulu me demander d'assumer cette tâche. J'ai accepté ce périlleux honneur sans me dissimuler les difficultés qui l'accompagnaient.

On sait assez la manière merveilleuse dont M. Maspero s'acquittait de son rôle de chroniqueur. S'appuyant ordinairement sur un récent ouvrage consacré à la religion égyptienne, il en prenait texte pour développer ses propres idées sur l'évolution religieuse de l'Égypte pharaonique. Nous y avons gagné quelques articles qui comptent parmi les plus pénétrants que l'on ait écrits sur cette matière. Pour suivre une telle tradition, il faudrait être M. Maspero lui-même, et je n'aurai point la prétention de l'imiter. Dans un de ses premiers articles, avec la modestie qui est sa marque propre, M. Maspero s'excusait de ne point citer « quantité d'articles parus isolément soit dans la *Zeitschrift* de Berlin, soit dans le *Recueil de travaux*,... etc Malheureusement, disait-il, il n'est pas facile d'analyser en quelques lignes des articles qui souvent n'ont pas plus de quelques lignes[1]. » C'est là cependant, faute de mieux, ce que je vais être forcé de faire !

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, V, 1882, p. 103.

I

M. SCHÆFER[1], dans une revue des ouvrages égyptologiques parus en ces dernières années, s'exprime comme suit : « Les recherches sur la religion égyptienne sont restées en un état fort fâcheux. Malgré les travaux de Brugsch, Lefébure, Lepage Renouf, Maspero, Moret, Wiedemann, etc., tout est encore véritablement à faire. Nous n'avons aucun tableau d'ensemble vraiment satisfaisant et dans l'état des choses il sera, pendant de nombreuses années, impossible de l'établir. Nous n'avons pas même des monographies traitant de façon approfondie quelques points de détail de ce colossal domaine. »

Un auteur anglais[2], fait entendre les mêmes plaintes : « Nous connaissons encore bien peu de chose de l'histoire de la religion en Égypte et nous sommes exposés à commettre de grossiers anachronismes ».

Et cependant, dira-t-on, l'Égyptologie n'est plus une science née d'hier, elle a compté dans ses rangs des savants qui ont consacré une grande partie de leur activité à l'étude des problèmes religieux. Quelle est la cause de ce qu'on pourrait être tenté de considérer comme un échec ? Tout le monde connaît l'apologue indien. Quatre aveugles rencontrent un éléphant et essayent de se rendre compte de ce qu'il est. Le premier tâte la jambe et dit : « L'éléphant, c'est une colonne » ; le second qui a longuement palpé la trompe dit : « C'est un serpent » ; le troisième qui saisit l'oreille croit devoir dire que « c'est un éventail » ; quant au quatrième qui s'en est tenu à la queue il déclare catégoriquement que l'éléphant est « un chasse-mouche ». Il semble qu'on ait agi un peu de même pour la

1) *Wissenschaftlicher Bericht-Aegyptologie* dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LVIII, 1904 pp. 268-282 : p. 280.
2) Davies, *Tell el Amarna*, I, p. 44.

religion égyptienne et, seuls à peu près, MM. Maspero et Wiedemann[1], depuis plus de vingt ans, ont protesté contre cette façon de faire, sans obtenir grand succès, s'il faut en juger par quelques œuvres récentes. Un savant est-il arrivé à constater en Égypte une idée monothéiste, tous les autres faits opposés à une explication monothéiste de la religion égyptienne sont expliqués par « de l'hiéroglyphisme ». « L'Égyptien est monothéiste sous une apparence polythéiste ». C'est ce qui permettait à M. Maspero analysant le *Panthéon égyptien* de M. Pierret, après avoir critiqué préalablement l'*Essai sur la Mythologie*, de dire finement : « Je ne saurais mieux définir son œuvre qu'en disant qu'elle est un essai de restitution de ce qu'aurait pu être une religion égyptienne, si des Égyptiens avaient eu sur leurs divinités les idées qu'il a développées dans son *Essai sur la Mythologie*[2] ».

C'est M. Maspero que nous citerons encore afin d'expliquer comment le problème doit être abordé : « Chaque fois que j'entends parler de la religion égyptienne, dit-il, je suis tenté de demander de quelle religion égyptienne il s'agit. Est-ce de la religion égyptienne de la IVe dynastie ou de la religion égyptienne de l'époque ptolémaïque? Est-ce de la religion populaire ou de la religion sacerdotale? de la religion telle qu'on l'enseignait à l'école d'Héliopolis, ou de la religion telle que la concevaient les membres de la *Faculté de théologie* thébaine? Entre le premier tombeau memphite portant le cartouche d'un roi de la IIIe dynastie, et les der-

1) Il est nécessaire d'y joindre Pietschmann, R., *der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie*, dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, X, 1878, p. 153-182. « Il a repris la vieille théorie de Brosses, qui compare le fétichisme des populations africaines au culte des animaux des Égyptiens ; il a mis en évidence le caractère magique de la religion égyptienne et attiré l'attention sur l'importance fondamentale des cultes locaux pour l'intelligence de la religion et de l'évolution religieuse » (Lange dans Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des religions*, édition française. Paris, 1904, p. 82.

2) Maspero, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* V, 1882, p. 97 (*Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, p. 136).

nières pierres gravées à Esneh par César Philippe l'Arabe, il y a cinq mille ans d'intervalle. Sans compter l'invasion des Pasteurs, la domination éthiopienne et assyrienne, la conquête persane, la royauté grecque et les mille révolutions de sa vie politique, l'Égypte a passé, pendant cinq mille ans, par maintes vicissitudes de vie morale et intellectuelle[1] ». Mais, dira-t-on, malgré ce laps de temps énorme, si nous ouvrons un livre religieux de l'époque gréco-romaine, nous y trouverons transcrits les mêmes textes qui sont gravés sur les parois des pyramides de la V[e] dynastie. L'argument est déconcertant à première vue pour celui qui n'est pas averti, mais quiconque a étudié quelque peu l'évolution des religions répondra sans hésitation avec M. Maspero : « La forme ne s'est pas modifiée, mais on l'a interprétée de mille manières..... Les différences d'époque portent sur le fond plus que sur la forme ; elles n'ont pas amené seulement des variantes d'expression, mais surtout des variantes de dogme[2] ».

Ce sont ces considérations qui m'ont amené a intituler cette revue « Bulletin Critique des religions de l'Égypte[3] ».

II

Avant d'aborder la tâche que j'ai entreprise, je pense qu'il ne sera pas sans utilité de donner ici brièvement une idée des moyens dont on dispose pour l'étude des phénomènes religieux de l'Égypte ancienne. Je prie qu'on ne considère

1) Maspero, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, I, 1880, p. 122 (*Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, p. 118-119).

2) Maspero, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, V, 1882, p. 102-103 (*Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, p. 143).

3) Je me suis efforcé de résumer tous les travaux qui me sont parvenus en 1904 et j'ose espérer n'avoir rien oublié d'important. Je me permets de demander à mes collègues de vouloir bien, les années suivantes, avoir l'obligeance de m'envoyer les tirés à part de leurs articles publiés dans les revues non *égyptologiques* ou tout au moins de vouloir bien me les signaler par une simple carte postale adressée au « Musée du Cinquantenaire, à Bruxelles ».

les quelques pages qui vont suivre que comme une série d'indications sommaires n'ayant nullement la prétention d'être un essai de bibliographie systématique de la religion égyptienne. Je me contenterai d'indiquer les travaux qui, à mon avis, peuvent servir de point de départ à une recherche, en laissant de côté un certain nombre d'ouvrages qui « datent » et qui ne doivent plus être ouverts qu'avec la plus grande réserve. Je renvoie pour la bibliographie détaillée des dernières années à l'*Archæological Report* de l'*Egypt Exploration Fund* édité avec tant de soin par F. Ll. Griffith[1].

TRAITÉS GÉNÉRAUX[2]. Citons d'abord un des représentants de l'école monothéiste, P. Pierret, qui a résumé sa théorie dans son *Essai sur la Mythologie*, Paris, Vieweg, 1879, et dans son *Panthéon égyptien*. Paris, Leroux, 1881.

A peu près à la même époque, Le Page Renouf, dans ses *Hibbert Lectures, 1879; Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*. London, Williams and Norgate, 1880[3], réagissait nettement contre cette tendance. « Je crois donc, disait-il, qu'après avoir approché de fort près le point où le polythéisme aurait pu tourner au monothéisme, la pensée religieuse de l'Égypte dévia et s'égara sur une fausse piste[4]. » « Tel qu'il est, disait Maspero[5] au moment où le livre parut, je n'hésite pas à dire

1) *Egypt Exploration Fund. Archæological Report edited by* F. Ll. Griffith, Londres, à partir de 1892-1893.

2) M. Maspero les a analysés à peu près tous dans la *Revue de l'Histoire des Religions* à mesure de leur publication. Ces articles ont été réunis, avec d'autres traitant de matières religieuses, dans les deux premiers volumes de ses *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*. Paris, 1893. J'y renvoie une fois pour toutes; si l'on veut aborder un point quelconque de l'étude de la religion égyptienne on ne peut se dispenser de les lire.

3) Traduction allemande : *Vorlesungen über Ursprung and Entwickelung der Religion der alten Aegypten*. Leipzig, Hinrichs, 1882.

4) *Loc. cit.*, p. 235.

5) Dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, I, 1882, p. 98 (*Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, p. 137-138).

qu'il est le meilleur manuel de religion égyptienne que nous possédions aujourd'hui. »

Mentionnons en passant J. Lieblein, *Gammelägyptisk Religion populært fremstillet*, 3 parties, Christiania, 1881-1883, et *Egyptian Religion*, Leipzig, Hinrichs, 1884.

Ensuite vient le grand ouvrage de Brugsch, H., *Religion und Mythologie der alten Aegypter nach der Denkmälern bearbeitet von Heinrich Brugsch*, Leipzig, Hinrichs, 1884-1888[1]. Le savant auteur y défendait le monothéisme égyptien, entrevoyant « sous le fatras mythologique... un système savant, connu des seuls initiés ». Si la thèse a fait faillite, le livre restera longtemps encore une source abondante de textes religieux, puisés surtout aux sources de basse époque.

Après le système de Brugsch, il faut citer le système édifié par Strauss et Torney, *der altägyptische Götterglaube*, I, *die altägyptischen Götter und Göttersagen*; II, *Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens*, Heidelberg, Winter, 1889-1891. « M. de Strauss, dit Maspero, suppose une bonne partie des faits déjà connus et y fait plutôt allusion qu'il ne les expose, mais il essaye de les interpréter, d'en extraire l'esprit du sacerdoce égyptien, et de les mettre d'accord avec les idées générales qu'il s'est faites sur l'histoire des religions; bref, il a son système, solidement déduit de principes qu'il s'est posés à *priori* et qu'il applique à la reconstitution de la religion égyptienne ». On n'y trouvera pas de renvoi aux sources ni aux travaux précédemment publiés.

Le manuel de Wiedemann, *die Religion der alten Aegypter*, Munster, Aschendorff, 1870, publié vers la même date faisait contraste et se contentait de citer des faits. C'était le premier essai sérieux de décentralisation systématique au sein de la religion égyptienne. On s'apercevait enfin que le problème était plus compliqué à résoudre qu'il n'en avait l'air à première vue. Les références bibliographiques qui avaient dû être écourtées dans l'édition allemande (parue dans les *Darstellun-*

1) 2e édition Leipzig, Hinrichs, 1898, avec un index.

gen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte) se trouvent, ainsi que des illustrations nombreuses, dans l'édition anglaise du même ouvrage qui parut sous le titre de *Religion of the Ancient Egyptians*. Londres, Grevel, 1897[1].

Petrie publia, dans le même esprit de décentralisation, un petit volume précieux intitulé *Religion and Conscience in Ancient Egypt*. Londres, Methuen, 1898, dans lequel il passait en revue quelques problèmes religieux, et cherchait à rattacher les multiples figures du panthéon égyptien aux diverses races qui s'étaient fusionnées pour constituer la nation égyptienne.

En 1902 Sayce a publié un livre intitulé *Religions of Ancient Egypt and Babylonia* (Gifford Lectures), Edinburgh.

Un article publié en 1903 par Wiedemann dans le supplément du *Dictionnaire de la Bible* de Hastings (pp. 176-197) est sans doute ce qu'on a écrit de mieux pour indiquer la voie à suivre dans l'étude de la religion égyptienne.

Citons aussi les excellentes pages de Lange sur la religion égyptienne dans le *Manuel d'Histoire des Religions* de Chantepie de la Saussaye, dont une édition française a paru en 1904. Paris, Colin, p. 69-123.

N'oublions pas de mentionner les parties consacrées par Maspero à la religion égyptienne dans sa monumentale *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*. Paris, Hachette, 1895-1899, 3 volumes.

DICTIONNAIRES. Dans le grand *Dictionnaire géographique* de Brugsch (Leipzig, Hinrich, 1879-1880) on trouvera groupées de fort nombreuses indications sur les divinités recevant un culte dans les diverses localités. La plupart de ces renseignements ont été repris dans le dictionnaire de R. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*. Turin, Doyen, 1881-1886.

1) On consultera aussi pour la religion égyptienne principalement à l'époque gréco-romaine, Wiedemann, *Herodot's zweites Buch, mit sachlichen Erläuterungen*. Leipzig. Teubner, 1890.

L'auteur a réuni un assez grand nombre d'indications, non seulement sur les dieux principaux, mais aussi sur la multitude de divinités accessoires et de génies d'ordre inférieur qui encombrent réellement le panthéon égyptien. On s'apercevra vite à l'usage que Lanzone a malheureusement fait souvent des erreurs de citation qui rendent parfois difficile le retour aux documents originaux dont il s'est servi. C'est néanmoins le seul ouvrage de ce genre et il ne semble pas qu'il doive être remplacé de sitôt. On possède un excellent outil de recherche pour la religion à l'époque du Nouvel Empire dans le travail de WIEDEMANN, *Index der Götter-und Dämonennamen zu Lepsius Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien dritte Abtheilung* (Band V-VIII). Leipzig, Köhler, 1892.

LIVRE DES MORTS. Les éditions de textes du Livre des Morts sont extrêmement nombreuses et il est impossible de songer à les donner toutes ici. Je me contenterai de quelques indications fondamentales.

La version la plus ancienne qu'on en possède est contenue dans les *Textes des Pyramides de Saqqarah*. Elle a été éditée par MASPERO, *les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*. Paris, Vieweg, 1894, réimprimé du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, tomes III-XIV. Les textes y sont accompagnés d'une excellente traduction qui, dans l'esprit même de son auteur, ne peut avoir cependant qu'un caractère provisoire. La division des textes en chapitres a été faite par SCHACK-SCHACKENBURG, *Aegyptologische Studien. Index zu den Pyramiden Texten*. Leipzig, Hinrichs, 1er fasc. 1895, 2e fasc. 1896 (lettres b, p et f). Des corrections au texte publié par Maspero ont été faites, en prenant pour base la revision des estampages, par LANGE, *Beiträge zur Textesgestaltung der Pyramidentexte*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXXIV, 1896, pp. 139-149.

On possède de ces textes des copies de basse époque. Voir

par exemple Möller, G., *über die in einem spathieratischen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte*. Berlin, Bernhard Paul, 1900.

Les *sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* nous font connaître l'état du Livre des Morts au Moyen Empire. Les principaux textes ont été l'objet des publications suivantes : Lepsius, R., *Aelteste texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum*. Berlin, Hertz, 1867 ; Steindorff, G., *Grabfunde des mittleren Reichs in den königlichen Museen zu Berlin*. I et II. Berlin, Spemann (Reimer), 1896 et 1901 (*Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der königlichen Museen zu Berlin*) ; Birch, S., *Egyptian Texts of the Earliest Period, from the Coffin of Amamu*. Londres, British Museum, 1886 ; Maspero, *Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis*, dans les *Mémoires de la mission du Caire*, I, 2. Paris, Leroux, 1885, pp. 133-242.

La recension thébaine du Livre des Morts a été éditée de façon réellement parfaite par E. Naville, *das aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben*. Berlin, Asher, 1886. Einleitung 4. Texte und Vignetten et Varianten folio. Maspero a résumé avec une remarquable clarté cette édition dans son article *le Livre des Morts*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XV, 1887, pp. 263-316 (Études de mythologie, 1, pp. 325-387). Une traduction complète du Livre des Morts, faite en se servant surtout de la recension thébaine, a été tentée par Le Page Renouf, *the Egyptian Book of the Dead. Translation and Commentary, continued and completed by* Naville. Londres, Society of Biblical Archæology, 1904. (Réimpression des articles parus dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, volumes XV, 1892-1893 et suivants. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin. W. Budge a donné une édition des textes thébains du Livre des Morts, accompagnée d'une traduction et d'un utile dictionnaire dans son *Book of the Dead. The*

Chapters of Coming forth by day. Londres, Kegan Paul, 1898, 3 vol. Une édition populaire de la traduction a été publiée par le même auteur dans la série de *Books on Egypt and Chaldaea* sous le titre *the Book of the Dead*. Londres, Kegan Paul, 1901, 3 vol. Quelques textes importants de la recension thébaine ont été publiés depuis l'édition de Naville : Le Page Renouf, *Facsimile of the Papyrus of Ani*. Londres, British Museum, 1890 ; 2e édition par W. Budge, 1894-1895, avec un volume : *the Papyrus of Ani in the British Museum*. Londres, British Museum, 1895. Il faut citer encore Budge W., *Facsimiles of the Papyrus of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet*. Londres, British Museum, 1899.

La recension saïte du Livre des Morts, est la première qui ait été étudiée. Le texte fondamental en a été publié par R. Lepsius, *das Todtenbuch der Aegypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*. Leipzig, Wigand, 1842. La traduction complète de cet exemplaire a été faite par P. Pierret; *le Livre des Morts des anciens Égyptiens*. Paris, Leroux, 1882. Lieblein a publié un *Index alphabétique de tous les mots contenus dans Le livre des Morts d'après le papyrus de Turin*. Paris, Vieweg, 1875, qui rend encore tous les jours des services pour l'identification de passages du Livre des Morts.

A la *basse époque*, on voit apparaître toute une série de nouveaux chapitres du Livre des morts. Ils ont été surtout étudiés par W. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, Traduction et Commentaire*. Leide, Brill, 1881, 3 vol.

On peut rattacher au Livre des Morts quelques Livres de Basse Époque ; contentons-nous de citer Horrack, *Lamentations d'Isis et de Nephthys*. Paris, 1867 ; Horrack, *Livre des Respirations*. Paris, 1877 ; Lieblein, le *Livre égyptien « que mon nom fleurisse »*. Leipzig, Hinrichs, 1895 ; von Bergmann, *das Buch von Durchwandeln der Ewigkeit nach dem Pap* 29 *der k. k. ägypt. Sammlung*. Vienne, 1877 (*Sitzungsber d. k. Akad. d. Wiss. in Wien*).

RITUEL DES FUNÉRAILLES. Ce livre donne le détail de la cérémonie pratiquée sur le mort, au moment de la mise au tombeau, afin de lui permettre, en lui rendant la plénitude de ses facultés, de mener son existence propre dans l'autre monde. Ce rituel était déjà constitué à l'époque des Pyramides. Les autres versions qu'on en possède sont principalement de l'époque thébaine et même de l'époque romaine. Voici les principales publications qui s'y rapportent : SCHIAPARELLI, *Il Libro dei Funerali degli antichi Egiziani*. Rome, Loescher, 1883-1890 ; DÜMICHEN, *der Grabpalast des Petuamenap in der thebanischen Nekropolis*. Leipzig, Hinrichs, 1884-1894 ; LEFÉBURE, *les Hypogées royaux de Thèbes* 1re division : le *Tombeau de Séti Ier* dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, II. Paris, Leroux, 1886 (*Annales du Musée Guimet*, IX. Paris, Leroux, 1886). Une excellente étude d'ensemble de ce livre, que l'on appelle parfois le « Livre de l'ouverture de la bouche » d'après son titre égyptien, a été publiée par MASPERO, *le Rituel du Sacrifice funéraire*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XV, 1887, pp. 159-188 (Études de mythologie, I, pp. 283-324).

Il faut rattacher ici un curieux rituel retrouvé dans quelques tombes thébaines : MASPERO, *le Tombeau de Montouhikhopsouf*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, V, 3, Paris, Leroux, 1895, pp. 435-468.

RITUEL DE L'EMBAUMEMENT. Le rituel de l'embaumement n'est pas très fréquent dans les papyrus, et les versions qu'on en possède ne sont guère plus anciennes que l'époque gréco-romaine, mais Maspero, en a retrouvé des passages dans les fouilles des nécropoles antérieures à la XIIe dynastie (*Trois années de fouilles*..... dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, I, 2, p. 241). Les papyrus gréco-romains ont été étudiés par MASPERO, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, dans les *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale*, XXIV, 1883, pp. 14-104 ; BIRCH S., *Fac-*

similes of two papyri found in a Tomb at Thebes. Londres, Longmans, 1863; BRUGSCH, H., *Rhind's zwei bilingue Papyri.* Leipzig, 1865. Retraduit dans *die Aegyptologie.* Leipzig, Heitz, 1897, pp. 189-195.

LIVRES DE GÉOGRAPHIE INFERNALE. Je réunis sous ce titre différents livres qui furent principalement en vogue à l'époque du Nouvel-Empire, et qui sont surtout destinés à donner des indications sur les diverses régions de l'autre monde parcourues par le soleil pendant la nuit. On les appelle d'ordinaire du nom de Livre de l'Hadès, Livre de l'Am Tuat, Livre des pylônes, Livre des portes, Livre de l'enfer, etc. On les trouve gravés sur les murs des tombeaux, ou sur des sarcophages, ou encore transcrits en des versions plus ou moins abrégées sur des papyrus.

Voici les principales publications qui leur ont été consacrées : BONOMI ET SHARPE, *the Alabaster Sarcophagus of Oimenepthah I* (Seti I), *King of Egypt.* Londres, Longman, 1864; JÉQUIER, *le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès.* Paris, Bouillon, 1894; LANZONE, *le Domicile des Esprits. Papyrus du Musée de Turin.* Paris, 1879; LEEMANS, PLEYTE ET BOESER, *Aegyptische Monumenten von het nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden.* Deel IV, Papyrus T. 77 et T. 76 (29e Aflevering); et Deel VIII, Papyrus T. 71 (32e Aflevering); LEFÉBURE, *les Hypogées royaux de Thèbes*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, II, III. Paris, Leroux, 1886 et 1889 (*Annales du Musée Guimet*, XVI. Paris, Leroux, 1889); MARIETTE, *les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq.* Paris, Vieweg, 1871. Tome I, planches 40-44; SHARPE, *Egyptian Inscriptions from the British Museum and other sources.* Londres, 1837-1856. La meilleure étude d'ensemble qui ait été publiée sur ces textes compliqués est celle de MASPERO, *les Hypogées royaux de Thèbes*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, XVII, pp. 253-310 et XVIII, 1-67 (Études de mythologie, II, pp. 1-181).

LIVRES DE GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. Quelques papyrus fournissent de précieux renseignements pour la géographie religieuse de l'Égypte à l'époque grecque. Voici les publications où l'on trouve des renseignements à cet égard : LANZONE, *les Papyrus du lac Moeris*. Turin, Bocca, 1896; NEWBERRY, *the Amherst Papyri*. Londres, Quaritch, 1899, pl. XV-XVIII et pp. 44-46; PLEYTE, *Over drie Handschriften of Papyrus bekend onder de titels van Papyrus du Lac Moeris, du Fayoum et du Labyrinthe*. Amsterdam, Müller, 1884. (Extrait des *Mémoires de la Koninklyke Akademie von Wetenschapfen te Amsterdam*); *Two hieroglyphic Papyri from Tanis. II the Geographical Papyrus by* PETRIE *with remarks by* BRUGSCH. Londres, Trübner, 1889, pp. 21-25 et pl. IX-XV. Ce dernier texte donne entre autres choses un tableau « des nomes de la haute et de la basse Égypte, avec les indications et désignations des arbres sacrés, des Serapées, des fêtes, des choses défendues, des serpents Agathodémons, des territoires et des terrains inondés, listes et noms des prêtres et prêtresse des sanctuaires situés dans les dits nomes, noms des animaux divins réservés dans un nombre des villes du pays », etc. Les indications relatives à la basse Égypte ont été résumées systématiquement d'après les textes par J. DE ROUGÉ, *Géographie ancienne de la Basse-Egypte*. Paris, Rothschild, 1891.

LIVRES MAGIQUES. Quelques livres magiques importants ont été publiés; citons : BUDGE, *on the hieratic Papyrus of Nesi-Amon*. Londres, Society of Antiquaries, 1891 (Livre de renverser Apapi); CHABAS, *le Papyrus magique Harris*. Chalon-sur-Saône, 1860; CHASSINAT, *le Livre de protéger la barque divine*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XVI, 1894, pp. 105-122; IDEM, *les Papyrus magiques 3237 et 3239 du Louvre*, ibidem, XIV, 1892, pp. 10-17 et planche; DARESSY,

Textes et dessins magiques (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, vol. IX). Le Caire, Institut français, 1903 ; Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus* 3027 *des Berliner Museum*. Berlin, Reimer, 1901 ; Golenischeff, W., *die Metternichstele*. Leipzig, Engelman, 1877 ; Pleyte, W., *Étude sur un rouleau magique du Musée de Leide*. Leide, Brill, 1866. Le seul ouvrage consacré à la magie en Égypte est celui de Budge, *Egyptian Magic*. Londres, Kegan Paul, 1899.

FRAGMENTS MYTHOLOGIQUES. Le Livre des Morts et les écrits magiques font de nombreuses allusions à des faits mythologiques que nous ignorons malheureusement pour la plupart. Indépendamment du livre de Plutarque, *de Iside et Osiride*, les textes égyptiens consacrés à des récits mythologiques sont relativement peu nombreux. Voici les principaux : Breasted, J., *the Philosophy of a Memphite Priest*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXXIX, 1901, pp. 39-54 ; sur le même texte Maspero, G., *sur la Toute Puissance de la Parole*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIV, 1902, pp. 168-175 ; Lefébure, *un Chapitre de la chronique solaire*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXI, 1883, pp. 27-33 ; Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus recueillis dans le temple d'Edfou*. Genève, Georg, 1870 : voir sur ce mythe Maspero, *les Forgerons d'Horus*, dans les *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II., pp. 313-336, voir encore Brugsch, H., *die Sage der geflügelten Sonnenscheibe nach altägyptischen Quellen*. Göttingen. 1870 (*Abhandlungen der Göttinger Akademie*, XIV) ; Naville, *la Destruction des hommes par les dieux*, dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, IV, 1875, pp. 1-19 ; Idem, *l'Inscription de la destruction des hommes dans le Tombeau de Ramsès III*, ibidem, VIII, 1883-1885, pp. 412-420 : voir aussi pour ce texte

Brugsch H., *die neue Weltordnung nach Vernichtung des sündigen Menschengeschlechtes nach einer altägyptischen Ueberlieferung*. Berlin, Calvary, 1881 ; Wiedemann, *ein altägyptischer Weltschöpfungsmythus*, dans *der Urquell*, III, 1890, pp. 57-75. Je renvoie également au travail de Budge sur le Papyrus de Nesi-Amon et à celui de Golenischeff sur la stèle Metternich, tous deux cités à propos des livres magiques.

On trouvera de nombreuses allusions à des événements mythologiques dans Chabas, *le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*. Paris, Maisonneuve, 1870. (Papyrus Sallier IV.)

HYMNES. Un grand nombre de chapitres du Livre des Morts sont en réalité des hymnes à diverses divinités, principalement à Osiris. Des hymnes analogues sont parfois gravés sur des stèles ou sur les parois des tombes ; quelques papyrus également nous ont donné des hymnes. Contentons-nous de citer Breasted, *de Hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*. Berlin, Paul, 1894 ; Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*. Paris, 1875 ; Lefébure E., *Traduction comparée des hymnes au soleil composant le* XV*e* *chapitre du Rituel funéraire égyptien*. Paris, Franck, 1868 ; Maspero, *Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du Musée Britannique*. Paris, 1868 ; Naville, *la Litanie du Soleil*. Leipzig, 1875 ; Turaeff, B., *zwei Hymnen an Thoth*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXXIII, 1895, pp. 120-125 et 1 planche.

RITUELS. Nous avons depuis peu une étude très complète sur le rituel journalier, due à A. Moret, *le Rituel du culte divin journalier en Egypte*. Paris, Leroux, 1902. Le texte hiératique du rituel a été publié dans les *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben*

von der Generalverwaltung, I Band : *Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut*. Leipzig, Hinrichs, 1901.

On connaît quelques détails sur les rites usités lors de diverses fêtes. On peut citer à cet égard : BRUGSCH, H., *das Osiris-Mysterium von Tentyra*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XIX, 1881, pp. 77-112; DARESSY, *la Procession d'Ammon dans le temple de Louxor*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, VIII, 3. Paris, Leroux, 1894; DE ROUGÉ, *Fêtes d'Amon à Thèbes*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, I, 1872, pp. 128-138; LEFÉBURE, E., *Rites égyptiens. Construction et protection des édifices*. Paris, Leroux, 1890 (Publications de l'École des Lettres d'Alger); LORET, *les fêtes d'Osiris au mois de khoiak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1882-1884, III, pp. 43-57, IV, pp. 21-33; V, pp. 85-103; NAVILLE, *the Festival-Hall of Osorkon I in the great Temple of Bubastis*. Londres, Egypt Exploration Fund, 1892. (Fête de *Heb-Sed*.)

PUBLICATIONS DE TEMPLES. On est encore relativement peu avancé dans le relevé des innombrables textes qui couvrent les murs des temples. Il y a encore là de quoi occuper plusieurs générations de travailleurs. Citons quelques-unes des principales publications :

Abydos. MARIETTE, *Abydos*, I. *Temple de Seti*. Paris, 1869. II. *Temple de Seti (supplément). Temple de Ramsès, Temple d'Osiris, Petit Temple de l'Ouest*. Paris, 1880 ; DARESSY, *les Temples d'Abydos, supplément à la publication de Mariette*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXI, 1899, pp. 1-8 ; CAULFEILD, *the Temple of the Kings at Abydos (Sety I)*. Londres, Quaritch, 1902.

Deir el Bahari. NAVILLE, *Deir el Bahari*. Londres, Egypt Exploration Fund, Introductory, 1894, I, 1895, II, 1897, III, 1898, IV, 1901.

Denderah. MARIETTE, *Dendérah, description générale du grand temple de cette ville*. Paris, 1875, 1 vol. de texte et 5 vol. de planches, 1870, 1871, 1873 et 1874.

Edfou M. DE ROCHEMONTEIX, *le Temple d'Edfou publié in-extenso* par E. CHASSINAT, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, X et XI, fascicule 1. Paris, 1892-1897.

Karnak. Temple d'*Apet*. M. DE ROCHEMONTEIX, *le Temple d'Apet où est engendré l'Osiris thébain*, dans les *Œuvres diverses* (Bibliothèque égyptologique, III, 1894), pp. 169-318 et XVI pl. — Temple de *Mout*. BENSON et GOURLAY, *the Temple of Mut in Asher*. Londres, Murray, 1899. — Grand Temple d'*Amon* : Nombreuses notices de LEGRAIN dans les dernières années du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* et dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*.

Kom-Ombos dans le *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique*, tome II. Vienne, Holzhausen, 1895; tome III, 1er fascicule. Vienne, Holzhausen, 1902.

Louxor. GAYET, AL., *le Temple de Louxor*, 1er fascicule : *Constructions d'Amenophis III*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, XV, 1. Paris, Leroux, 1894.

Philæ. G. BÉNÉDITE, *le Temple de Philæ* dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, XIII, 1 et 2. Paris, Leroux, 1893, 1895.

ORGANISATION DES TEMPLES. — PRÊTRES. Un document précieux donne des renseignements assez complets sur l'organisation des temples au commencement de la XXe dynastie : c'est le grand papyrus Harris. Il a été publié par S. BIRCH, *Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Ramsès III, now in the British Museum*. Londres, 1876. Un dictionnaire en a été publié par K. PIEHL, *Dictionnaire du papyrus Harris n° 1 publié par S. Birch*. Vienne et Leipzig, 1882. On en aura une bonne idée d'ensemble en lisant A. ERMAN, *zur Erklärung des Papyrus Harris*, dans les *Sitzungbe-*

richte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften; Sitzung der philosophisch-historischen Classe von 16 April 1903, pp. 456-474.

Pour l'époque de la XII[e] dynastie, une découverte faite à Kahun promet d'être extrêmement féconde en renseignements précis, à en juger par ce qu'a publié déjà L. Borchard, *der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXXVII, 1899, pp. 89-103.

On trouvera des indications d'ensemble dans les deux ouvrages suivants : Brugsch, H., *die Aegyptologie*. Leipzig, Heitz, 1897, pp. 262 291 et Erman, A., *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*. Tübingen, s. d., pp. 391-412.

MONOGRAPHIES DE DIEUX. Le nombre des monographies consacrées à des dieux ou à des déesses est encore extrêmement restreint. Je ne puis à peu près citer que les suivantes :

Bes. Krall, *Ueber den ägyptischen Gott Bes*, dans Benndorf-Niemann, *das Heroon von Gjölbaschi-Trysa*, dans le *Jahrbuch der Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, IX, XI, et XII. Vienne, 1889, 1890 et 1891, pp. 72-96; Pleyte, W., *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*. Leide, Brill, 1881, I, pp. 109-184.

Horus. Lefébure, E., *les Yeux d'Horus*. Paris, Vieweg, 1874.

Imhotep. Sethe, K., *Imhotep der Asklepios der Aegypter, ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser* dans les *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, II, 5. Leipzig, Hinrichs, 1902. (Maspero, dans le *Journal des Savants*, 1902, p. 573).

Maat. Wiedemann, A., *Maa, déesse de la vérité et son rôle dans le Panthéon égyptien*, dans les *Annales du Musée Guimet*, X, Paris, Leroux, 1886, pp. 561-573.

Neith. Mallet, D., *le Culte de Neith à Saïs*. Paris, Leroux, 1888.

Osiris. Lefébure, E., *Osiris*. Paris, Vieweg, 1875.

Set. Meyer, E., *Set-Typhon, eine religiongeschichtliche Studie*. Leipzig, Engelmann, 1875; Pleyte, W., *la Religion des Pré-Israélites. Recherches sur le dieu Seth*. Utrecht, de Bruyn, 1862; Idem, *Lettre à Théodule Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set*. Leide, Hooiberg, 1863; Idem, *Set dans la barque du Soleil*. Leide, Hooiberg, 1865.

Thot. Pietschmann, R., *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen, grieschischen und orientalischen Ueberlieferungen*. Leipzig, Engelmann, 1875; une monographie en russe publiée en 1898 par B. Touraieff (182 pp. avec planches).

CULTE DES ANIMAUX. Je me contenterai de citer sur ce sujet encore peu traité comme il le mériterait, le travail de A. Wiedemann, *le Culte des animaux en Egypte*, dans le *Museon*, VIII, 1889, pp. 211-225 et 309-318.

CARACTÈRE RELIGIEUX DU ROI. Ce point spécial a été étudié d'une façon complète dans un excellent livre de A. Moret, *du Caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, Leroux, 1902.

CULTE DES MORTS. C'est ici que la littérature égyptologique surtout est touffue ; il n'est pas de travail un peu important où l'on ne trouve à puiser pour l'étude de cette question. Je dois forcément me borner à renvoyer à quelques ouvrages fondamentaux. Budge, *Egyptian Ideas of the Future Life*. Londres, Kegan Paul, 1899; Maspero, G., *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*. Paris, Leroux, 1893, 2 volumes; Idem, *Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles*, dans les *Études égyptiennes*, I,

2. Paris, Imprimerie nationale, 1881 ; Idem, *la Table d'offrandes des tombeaux égyptiens*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897, XXXV, pp. 275-330 et XXXVI, pp. 1-19 ; Idem, *Guide du visiteur au Musée du Caire*. Le Caire, Institut français, 1902 (édition anglaise refondue et avec un Index, 1903) ; Wiedemann, A., *the Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*. Londres, Grevel, 1895 ; Idem, *die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter*. Leipzig, Hinrichs, 1900 (édition anglaise : *the Realms of the Egyptian Dead*. Londres, Nutt, 1901).

RELIGION ÉGYPTIENNE EN DEHORS DE L'ÉGYPTE. Citons ici le livre de Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Egypte*. Paris, Thorin, 1884 et les deux articles de E. Guimet, *l'Isis romaine*, dans les *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXIV, 1896 ; *les Isiaques de la Gaule*, dans la *Revue archéologique*, XXXIV, 1900.

RECUEILS DE DOCUMENTS. Citons enfin quelques grands recueils de documents et en première ligne : Champollion, *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*. Paris, 1835-1845 ; Idem, *Notices descriptives*, Paris 1844, 1871, et s. 2 vol. ; Rosellini, I., *Monumenti dell' Egitto e delle Nubia*. Pise, 1832-1844, le tome III de l'Atlas (1844) est intitulé : *Monumenti del Culto* ; Lepsius, R., *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. Berlin, 1849-1858 — *Text und Ergänzungband*. Leipzig, Hinrichs, 1897 et s. ; les Mémoires de l'*Egypt Exploration Fund* et de l'*Egyptian Research Account*. Citons aussi Brugsch, H., *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*. Leipzig, Hinrichs, 1883-1891, le tome IV est intitulé spécialement *Mythologisch* ; Dümichen, J., *altägyptische Tempelinschriften*. Leipzig, Hinrichs, 1867 (textes de basse époque) et enfin deux excellentes publications qui rendront les plus grands services aux tra-

vailleurs par leur exécution parfaite et la modicité de leur prix : *Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung*. I. *Inschriften der ältesten Zeit und des alten Reichs*. Leipzig, Hinrichs, 1901, II. *Die drei vollständigen Opferkämmer des alten Reichs und Inschriften aus der Zeit zwischen dem alten und dem mittleren Reiche*. Ibidem, 1903; *Urkunden des ägyptischen Altertums herausgegeben von* G. Steindorff. *Urkunden des alten Reichs* I et II bearbeitet von K. Sethe. Leipzig, Hinrichs, 1903.

III

Il est temps de revenir à l'examen des études publiées en 1904 sur la religion égyptienne. Je les classe en adoptant les divisions qui m'ont servi, dans les pages qui précèdent, à esquisser la bibliographie sommaire du sujet.

TRAITÉS GÉNÉRAUX. Il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur un ouvrage aussi étendu que celui de W. Budge[1]. Si je dois cependant dire quelle est mon impression générale, je devrai catégoriquement déclarer qu'elle est mauvaise. Le sujet à traiter était si vaste et si difficile qu'il demandait de longues années de préparation; non point des années de préparation lointaine, pendant lesquelles on acquiert des connaissances de plus en plus étendues du sujet — c'est ce que personne n'a le droit de mettre en doute pour Budge — mais plutôt des années de préparation immédiate consacrées à la mise en œuvre des matériaux afin d'en constituer un ensemble systématique. Cette préparation me paraît avoir fait entièrement défaut. Budge donne un remarquable exemple d'activité scientifique : c'est à peine si nous avions fini de lire son Histoire d'Égypte en huit volumes, et déjà nous voyons apparaître sur

1) Budge, E. A. Wallis, *the Gods of the Egyptians*. Londres, Methuen, 1904, 4°, 2 volumes xxiii-525; ii-431 pp. avec 38, 93 illustrations et 49, 49 planches.

notre table le gigantesque travail sur les dieux de l'Égypte. Cette production hâtive ne peut manquer de nuire à la qualité du livre, sans cependant mettre sérieusement en doute la compétence de l'auteur. Budge me paraît avoir écrit ses deux volumes à peu près au courant de la plume et, dans un sujet comme la religion égyptienne, cela ne peut se faire impunément : c'est certainement le plus grand reproche qu'on pourra lui faire, quitte même à y voir d'une certaine façon un éloge.

Sans vouloir nier un très sérieux ensemble de qualités réelles, recherchons les défauts principaux de l'œuvre. Le premier défaut capital me paraît être le manque de plan d'ensemble. On peut ouvrir les deux volumes à peu près à n'importe quelle page ; on n'éprouve nulle part l'impression que toute une évolution a précédé, que toute une évolution doit suivre : on est partout au cœur du sujet, ce qui sera surtout de nature à dérouter ceux qui ne sont pas du métier. Il y a quelques années, quand on essayait encore de trouver dans la religion égyptienne un seul système qui expliquait tout, le plan était relativement peu important, tous les détails se groupaient autour d'une grande idée. Maintenant que le travail de dislocation se produit, ce ne sont plus que des *disjecta membra* au milieu desquels on ne peut espérer mettre de l'ordre qu'au moyen d'une sévère méthode géographique et chronologique. Le livre de Budge se ressent de cet état de choses, on y assiste à la dislocation et on trouve des contradictions à quelques pages de distance. Je n'exagère nullement et j'emprunte, pour le prouver, un exemple au critique de la *Saturday Review* du 19 décembre 1903. « Jugeant d'après les découvertes récentes de monuments de l'époque prédynastique et archaïque, nous devons admettre, dit Budge, que le polythéisme est plus ancien que le monothéisme ». Six pages plus loin on lit : « Les dogmes cruels, ridicules ou indécents n'étaient pas le fait de la religion elle-même, mais bien des mythes sous lesquels des générations de prêtres stupides obscurcirent

les pures croyances au monothéisme et à l'immortalité, qui paraissent avoir existé en Égypte dès les temps les plus anciens ». On croirait lire deux phrases extraites de deux auteurs différents, l'un partisan et l'autre adversaire du monothéisme primitif en Égypte.

Le second défaut capital que je relève, est le manque à peu près absolu de renvois aux sources ou aux travaux antérieurement publiés. Budge fait suivre son livre d'une table alphabétique très longue, qui a dû lui coûter beaucoup de travail ; malheureusement, elle rendra peu de services aux travailleurs, l'auteur ayant négligé d'indiquer les sources et surtout la date précise des documents utilisés [1]. La seule mention de « l'admirable livre de Wiedemann », comme dit un critique anglais, se trouve dans une note à propos du dieu Bès, tome II, p. 284;... etc.

Le troisième défaut capital réside dans l'iconographie religieuse, qui est fort défectueuse. Que dire de ces représentations où l'on a essayé de pasticher les jolies vignettes des papyrus funéraires de la XVIII[e] et de la XIX[e] dynastie, l'âge d'or des enlumineurs égyptiens? Il suffira de comparer à cet égard les rares planches faites en fac-similé avec les productions de l'artiste peu exercé à saisir la pureté et la précision du trait égyptien. Une scène, qui existe cependant en couleurs dans un papyrus publié antérieurement par Budge lui-même (papyrus d'Anhai), est ici reproduite d'après le sarcophage de Séti I[er] avec des couleurs fantaisistes. Les emblèmes caractéristiques des dieux ne sont pas bien rendus. Et ce sont cependant ces planches luxueusement publiées qui contribuent certainement à faire atteindre au livre le prix élevé auquel il est vendu. Quelques bonnes photographies, d'après des statuettes de divinités de la riche collection du British Museum, auraient été plus utiles, d'autant qu'on les cherche en vain ailleurs. Je voudrais ne pas poursuivre plus longtemps cette critique, mais je

1) Des divinités fréquemment citées dans les textes y manquent complètement, par exemple Mersaker et Dedun.

tiens à dire cependant qu'on relève de ci de là des erreurs assez graves de traduction qui peuvent induire en des idées complètement erronées. En voici un exemple : Nous lisons p. 44, tome I, qu'Ounas « vivra *sur cette terre* toujours et éternellement, c'est-à-dire qu'Ounas jouira après la mort de la continuation de la vie commencée *en ce monde*; en fait il aura une double existence, une au ciel, l'autre *sur la terre* ». Reportons-nous au texte page 56 : nous voyons que l'interprétation repose sur le membre de phrase suivant : Ounas a dévoré les dieux pour s'en assimiler les vertus, et le texte continue : « la place du cœur d'Ounas est parmi les vivants *en cette terre*, *m t² pn*, pour toujours et éternellement ». Budge interprète ici *m t² pn* comme nous disons « en ce monde » ; mais les textes égyptiens montrent qu'on croyait en Égypte à l'existence d'une autre terre « *kj t²* » et c'est là qu'Ounas se trouve en réalité, au ciel « *en cette terre-là* (des dieux »). Budge ne l'ignore pas, puisqu'il traduit la même phrase de la pyramide de Teta en ajoutant p. 162 : « When king Teta is in *heaven* the seat of his heart is declared to be among the living ones *on this earth* for ever ». L'auteur a été trahi, comme je le disais, par la façon trop hâtive d'écrire sans avoir un plan bien réglé à l'avance.

Il en est de même de certaines répétitions déconcertantes. En voici un exemple. A la fin du second volume, pp. 291 et s., l'auteur donne des listes de dieux divers; à la page 294 nous lisons « *dieux et déesses* des heures du jour » ; puis vient une liste de douze dieux et pas de déesses. Plus bas nous voyons : « dieux et déesses des heures de la nuit » avec l'indication : Ce sont les mêmes que ceux des heures du jour. Quelques pages plus loin, p. 300, nous lisons de nouveau « déesses et dieux des douze heures de la nuit » ; p. 301 « déesses et dieux des douze heures du jour » et ensuite deux nouvelles listes de 12 déesses et 12 dieux. Toutes ces listes sont dépourvues d'indication soit de source soit d'époque. Comment se retrouver dans ce labyrinthe?

De tels *lapsus* peuvent échapper, mais ils sont toujours re-

grettables, lorsqu'ils se répètent trop fréquemment dans un livre publié par un homme que tout le monde juge à même d'éviter de semblables négligences.

MASPERO[1] consacre dans la nouvelle édition de son *Histoire ancienne*[2] *des peuples de l'Orient* un assez bon nombre de pages à l'étude des religions du monde oriental. La religion égyptienne fait l'objet des pages 31-50, 247-252, 326-338 et 793-796.

WIEDEMANN[2] a donné un excellent résumé des travaux publiés sur la religion égyptienne en 1903-1904 (jusqu'en juillet). Le passage suivant doit être soigneusement noté : « Les anciens travailleurs s'étaient imaginés découvrir l'essence de la religion égyptienne dans un système relativement simple. Malgré la multitude des dieux mentionnés dans les textes, tout le système reposait sur le monothéisme, le panthéisme ou sur quelques dieux réels peu nombreux. Les autres entités ne devaient être considérées que comme des aspects des dieux principaux ou comme l'indication de fonctions spéciales de ces mêmes divinités ou du dieu universel. Trouvait-on un texte de l'antiquité dans lequel Osiris ou Anubis, Isis ou Hathor ou d'autres puissances supérieures étaient assimilées, on en tirait la conclusion que ces dieux étaient identiques... C'était là s'enfoncer dans une voie tout à fait fausse. Dans l'ancienne Égypte, des théories hénothéistes ont pu à diverses époques se développer dans le cercle des prêtres, et alors régulièrement, le dieu du temple était considéré comme le vrai dieu qui, dans les autres temples, apparaissait sous un nom différent. On n'allait cependant pas jusqu'à dénier aux autres dieux leur existence

1) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6e édition. Paris, Hachette, 1904, petit 8o, 912 pp. avec nombreuses illustrations et 3 cartes en couleurs.

2) *Aegyptische Religion*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaften*, VII, 1904, p. 471-486.

individuelle ; leurs mythes et leur culte n'étaient nullement troublés et l'on ne s'inquiétait pas de faire disparaître l'incompatibilité qu'il y avait entre cette unité et la multiplicité des autres dieux. Ces tentatives n'avaient d'ailleurs de signification que dans les collèges de prêtres ou dans les hautes classes. Dans le peuple proprement dit, elles ne trouvaient aucun appui ; et jusqu'à l'extinction de la religion égyptienne celui-ci resta fidèle à la croyance en l'existence individuelle de chacun de ses dieux particuliers ».

LIVRE DES MORTS. Lacau[1] publie une série de textes religieux nouveaux, d'après les sarcophages du musée du Caire, datant du Moyen Empire. « Ces textes, comme il le dit, ont commencé par être écrits sur les murs de la chambre funéraire : c'est la disposition qu'on rencontre dans les Pyramides de Saqqarah (VI[e] dynastie), ou plus tard dans le Tombeau de Hr-ḥtp (XI[e] dynastie). Ils ont ensuite passé à l'intérieur du sarcophage quand celui-ci est devenu comme le résumé de la chambre : c'est la règle au Moyen Empire. Plus tard enfin, quand le sarcophage a pris la forme anthropoïde, on les a écrits sur un rouleau de papyrus qu'on plaçait à côté de la momie : l'ensemble des chapitres contenu dans ce rouleau constitue le *Livre des Morts*.

« Les Pyramides et le *Livre des Morts* renferment très peu de chapitres qui leur soient communs : les deux recueils semblent indépendants. Mais les sarcophages du Moyen Empire au contraire contiennent, à peu près en nombre égal, des chapitres empruntés soit à l'une, soit à l'autre de ces deux collections. Ils établissent un trait d'union entre elles et montrent bien que tous ces textes ont absolument le même objet : nous avons affaire uniquement à des formules de même nature, dont la connaissance doit assurer l'existence

1) Lacau, P., *Textes religieux*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 59-81 et 224-236.

du défunt dans les différentes circonstances de la vie d'outre-tombe. »

M. Lacau édite ces nouveaux textes avec un soin remarquable, laissant à l'avenir le soin de les interpréter et d'en tirer des conclusions. « On ne peut, dit-il, que signaler également toutes les questions que soulèvera, je ne dis pas leur interprétation, mais leur existence même. Cette masse de textes a-t-elle été composée d'un seul coup dans une même localité? S'il n'y a pas eu de centre unique de production, mais plusieurs, dans quelle mesure chaque nome a-t-il travaillé à se donner des formules spéciales? Quelle est l'origine possible de chaque chapitre? Quels sont les rapports avec les cultes locaux si mal connus et si étrangement masqués par le culte osirien? Comment tel chapitre est-il passé d'un nome dans un nome voisin? Quelles sont les raisons qui l'ont fait prévaloir dans telle localité, abandonner dans telle autre? Dans quelle région la croyance au pouvoir des formules a-t-elle pris naissance? Et à quel moment? Tous ces textes semblent très anciens et la production a dû s'arrêter de bonne heure, mais sont-ils tous de la même époque? »

Bref, on le voit, c'est toute l'histoire du Livre des Morts qui est à faire et qui malheureusement ne pourra être tentée de si tôt.

J. Baillet[1] a essayé heureusement la traduction d'un des nouveaux textes publiés par M. Lacau. Il étudie le « Chapitre de réunir les aïeux d'un homme avec lui en Kernouter, » ce qui est une des parties de l'autre monde ou plutôt la nécropole. On demande aux dieux de permettre au mort de rejoindre ses aïeux, son père, sa mère, ses enfants garçons et filles, ses frères et sœurs, ses proches, ses alliés et ses serviteurs qui l'ont servi sur la terre. Si les dieux y font obstacle, on enlèvera des autels des dieux les bêtes de choix, les comestibles ne seront pas sacrifiés, les pains blancs d'offrandes

1) *La Réunion de la famille dans les enfers égyptiens*, dans le *Journal Asiatique*, 10e série, tome IV, n° 2 : septembre-octobre 1904, pp. 307-329.

ne seront pas pétris, on n'emmagasinera pas les provisions pour les dieux, etc. Si au contraire le défunt obtient ce qu'il demande, on fera pour les dieux tout ce qu'il est habituel que l'on fasse.

Un passage est fort curieux : on y parle des aïeux qui sont en divers endroits, et le texte cite successivement le ciel, la terre, la nécropole, le Nu (eau primitive), le lieu des larmes, le Nil, le flot (ou le rafraîchissement), le grand château des taureaux (un nom de ville), Busiris, Mendès, Buto la grande, Babylone (d'Égypte) et Abydos[1].

Tout, dans cet intéressant chapitre, n'est pas également clair et en plus d'un point, surtout de la partie finale, la traduction est loin d'être assurée. On sera reconnaissant à Baillet d'avoir, par une traduction préliminaire, attiré l'attention sur un texte aussi important.

Miss MURRAY, dans un livre dont nous aurons à nous occuper plus loin, publie une série de chapitres importants du Livre des Morts.

NAVILLE[2] continue la publication d'une traduction et d'un commentaire du Livre des Morts, publication que la mort de Le Page Renouf avait interrompue. Les chapitres publiés en 1904 vont de CLXV à CLXXXVI. Le travail étant ainsi terminé, M. Naville a réuni[3] tout l'ensemble des articles parus depuis 1892 jusque 1904. Dans la préface qui précède le volume, M. Naville indique nettement comment il faut interpréter le Livre des Morts. Que les profanes qui

1) Ce sont peut-être les divers endroits par où les morts passaient au cours de leurs pérégrinations. On retrouve une partie de ces noms dans Schack-Schackenburg, *das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten*, p. 12-13.

2) *the Book of the Dead*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVI, 1904 pp. 6-16, 45-50, 79-89, 117-124, 181-184 et pl. LVIII-LXI.

3) Le Page Renouf, *the Egyptian Book of the Dead, Translation and Commentary... continued and completed by Prof. E. Naville*, Londres, 1904, 4°, xxi-376 pp. et LXII planches.

ouvrent en curieux le Livre des Morts à la recherche de textes destinés à appuyer des théories religieuses méditent ces paroles de Renouf lui-même : « Je ne doute nullement que maints chapitres du Livre des Morts n'aient été déjà aussi obscurs pour les Égyptiens de la XI[e] dynastie qu'ils le sont pour nous mêmes... La plus parfaite connaissance du vocabulaire et de la grammaire de l'égyptien ne suffit pas à percer l'obscurité qui résulte de ce que M. de Rougé appelle des symboles ou des allégories, et qui est en réalité de simples allusions mythologiques. La difficulté ne réside pas dans la traduction littéraire des textes, mais bien dans le sens qui est caché sous les mots qui nous sont familiers ». Naville reprend en partie pour son compte ces remarques et rappelle que nous ne sommes pas encore parvenus à débrouiller les complications de la mythologie égyptienne qui occupe dans le livre une place si considérable. Nous ne faisons, dit-il, que commencer à comprendre la façon dont les Égyptiens rendaient les idées abstraites. Insistons aussi avec Naville sur un point important : le Livre des Morts, au moins dans ses parties principales, est né à Héliopolis. Il représente la doctrine de cette ancienne cité et de ses prêtres, et il est dangereux par conséquent d'y chercher des documents pour les appliquer sans critique à l'ensemble de la pensée religieuse des Égyptiens.

Je regrette de ne pouvoir dire ce que contient l'étude publiée en russe par Touraieff[1] sur des textes du Livre des Morts inscrits sur le sarcophage d'Amamu au British Museum et édités par Birch en 1886[2].

LIVRE DES RESPIRATIONS. Pellegrini[3] donne la trans-

1) Touraieff, *Extraits d'une histoire du Livre des Morts : quelques notes sur les textes du sarcophage d'Im'mu* (en russe) dans les *Zapiski de la Section classique de l'Institut Impérial russe d'archéologie*, III, 1904.

2) Voir plus haut dans l'essai bibliographique.

3) *Il libro della respirazione, papiro funerario jeratico del Museo egizio di*

cription du premier et du second Livre des Respirations d'après des exemplaires du musée égyptien de Florence.

LIVRES DE GÉOGRAPHIE INFERNALE. On trouvera des textes relatifs à la géographie infernale dans les livres de LACAU et de MISS MURRAY dont il sera question plus loin.

Signalons ici également, l'ouvrage de H. SCHACH-SCHACKENBURG[1], qui n'a pas encore paru entièrement.

LIVRES MAGIQUES. LL. GRIFFITH ET HERBERT THOMPSON[2] ont entrepris la tâche ardue de publier une édition et une traduction complètes du papyrus magique, démotique et grec, dont les deux parties sont conservées à Londres et à Leiden. Ce précieux document (connu autrefois sous le nom de papyrus gnostique) avait été souvent cité, souvent étudié, sans qu'on en ait jamais donné intégralement soit le texte soit la traduction. On ne peut qu'applaudir au résultat obtenu par les savants auteurs.

Le papyrus date, comme écriture, du IIIe siècle de notre ère, mais il est incontestable que bon nombre de passages sont d'une époque fort antérieure ; quelques-uns peut-être remontent jusqu'à la XVIIIe ou XXe dynastie. D'après la langue dans laquelle le livre nous est parvenu, il est peu probable qu'aucune partie puisse être attribuée, dans sa rédaction actuelle, à une date antérieure d'un ou deux siècles à celle où il a été transcrit.

Firenze, dans les *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologische*, XIII, Serie V, fasc. 4, aprile 1904, pp. 87-104 et pl. ; *Ta sat en sen-i sen-i meh-sen ossia il Libro secondo della respirazione, Papiro funerario jeratico del Museo egizio di Firenze*, dans *Bessarione*, janvier et avril 1904, pp. 49-57, 147-158 et pl.

1) *das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten*, 1re Partie, Texte et introduction. Leipzig, Hinrichs, 1903.

2) *the demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. Londres, Grevel, 1904, 8°, VIII-207 pp. Le tome II est annoncé.

Voici la liste sommaire des sujets qu'on y trouve traités : Divination au moyen d'un vase rempli d'huile ou au moyen d'une lampe, avec ou sans medium[1] ; divination par le soleil, la lune, la grande Ourse, les étoiles, par Imouthes (Imhotep), au moyen de songes, etc. — Erotica, poisons, moyens curatifs. — Noms et descriptions de plantes, drogues, etc.

Il n'est pas douteux que l'excellent travail de Griffith et Thompson n'apporte d'intéressantes indications à ceux qui se consacrent à l'étude des textes magiques grecs[2].

FRAGMENTS MYTHOLOGIQUES. Dans un chapitre du Livre des Morts conservé dans un papyrus fort mutilé du Musée de Leiden et dans le Papyrus d'Ani au British Museum, NAVILLE[3] a retrouvé l'indication d'une inondation, d'un déluge. Voici le passage principal : le dieu Tum dit « en outre j'effacerai tout ce que j'ai fait ; cette terre grâce à une inondation deviendra un océan, comme elle était au commencement. Je suis celui qui subsiste, avec Osiris, et je prendrai la forme d'un petit serpent qu'aucun homme ne connait, qu'aucun dieu ne voit ».

Après l'inondation, Osisis est établi roi à Héracléopolis, ville qui lui était spécialement consacrée. D'après Naville ce chapitre donne certainement un fragment des traditions religieuses d'Héracléopolis.

On connait assez l'épisode de la légende d'Osiris dans Plutarque, d'après lequel le dieu avant d'être jeté à l'eau au-

1) Voir l'article de Brugsch *der Hypnotismus bei den Alten*, dans *aus dem Morgenlande*. Leipzig, Philipp Reclam jun., s. d., pp. 43-53.

2) Voir le compte rendu de Spiegelberg dans les *Orientalistische Litteratur-zeitung*, VII, 1904, colonnes 195-200.

3) *a Mention of a Flood in the Book of the dead*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVI, 1904, pp. 251-257, 287-294 et 3 pl.

rait été enfermé par Set dans un coffre. On avait voulu trouver une allusion à cet épisode dans le papyrus magique Harris. H. Schæfer[1] montre qu'il n'en est rien. Il s'agit probablement, dans le passage visé, d'un fragment de l'histoire d'Horus qui doit éviter les pièges de Set. Horus se fait faire une chapelle d'une demi-coudée de haut ; on lui objecte qu'il n'y pourra jamais entrer, sa propre taille dépassant sept ou sept coudées et demie. On fait cependant ce qu'il désire, et le dieu, contrairement à ce qu'on pensait, entre dans la chapelle. Un émissaire de Set, Magai, son fils, vient ouvrir la chapelle sans trouver ce qu'il y cherchait : le dieu s'était transformé en singe. Un passage du texte fait cependant allusion au séjour d'Osiris sur l'eau ; mais jusqu'à présent, ainsi que l'auteur le déclare, on n'a trouvé nulle part dans les textes égyptiens de confirmation de l'épisode du coffre, tel que le décrit Plutarque.

RITUELS. H. Schæfer[2] a consacré à une stèle du Musée de Berlin une étude que je n'hésite pas à regarder comme une des plus importantes qui ait été publiée depuis longtemps sur un point de religion égyptienne. La stèle de *I-cher-nofret* décrit les mystères d'Osiris à Abydos à l'époque de Sesostris III (anciennement appelé Ousertesen III) de la XII[e] dynastie. On lit d'abord sur la stèle la copie d'une lettre du roi informant I-cher-nofret qu'il a donné des ordres pour le faire venir à Abydos, afin d'y exécuter des travaux dans le temple d'Osiris. Complaisamment, il nous dépeint son activité : il fit un palanquin en or, argent, lapis-lazuli, etc., il réorga-

1) *Zauberpapyrus Harris VIII, 9-IX, 14 und Plutarchs Erzählung vom Tode des Osiris*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XLI, 1904, pp. 81-83.

2) *die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens herausgegeben von Kurt Sethe, IV, 2). Leipzig, Hinrichs, 1904, 4°. 42 pp. et une double planche.

nisa le corps de prêtres : il rendit ceux-ci attentifs à leurs devoirs, leur enseigna ce qu'ils avaient à faire journellement et à toutes les fêtes. Il dirigea les travaux de la barque sacrée, orna le dieu avec du lapis, de la malachite, de l'or et toutes pierres précieuses. C'est lui qui revêtait le dieu de toutes ses parures. Enfin, ce qui est plus important, I-cher-nofret dirigea la célébration des grands mystères d'Osiris. Schäfer avertit qu'il faut comprendre ici le mot *mystère* surtout dans le sens de représentations religieuses, analogues à celles du moyen-âge. L'analyse qu'en fait Schäfer est extrêmement pénétrante et ralliera certainement tous les suffrages. L'ensemble cadre merveilleusement avec ce que l'on savait déjà de ces mystères et avec les rares passages des classique y faisant allusion. La lecture du *Golden Bough* de Frazer montrera aux égyptologues combien la cérémonie décrite dans la stèle de I-cher-nofret se rattache exactement à toute une série de cérémonies des peuples les plus divers et permettra d'intéressantes comparaisons. On verra plus loin, dans le paragraphe consacré à l'Égypte et la religion grecque, l'étroite parenté entre les mystères d'Osiris et ceux qui étaient célébrés à Athènes lors de la fête des Anthesteria. Le travail de Schäfer montre que ces mystères remontaient au moins à l'époque de la XIIe dynastie, au moment où les rapports entre l'Égypte et le monde égéen se manifestent fréquemment déjà. Voici d'après Schäfer le résumé du mystère :

1° Le dieu chacal Wep-wawet (Anubis) sort comme avant-coureur d'Osiris ;

2° Osiris passe en roi victorieux ;

3° Osiris sort et trouve la mort. Découverte du corps. Grande plainte ;

4° Le dieu Thoth sort sur son bateau et vient chercher le corps ;

5° On prépare le corps pour l'ensevelissement ;

6° Osiris est enseveli dans sa tombe à Peker ;

7° Les ennemis d'Osiris, Set et ses compagnons, sont vaincus par Horus dans une grande bataille sur l'eau à Nedit ;

8° Osiris, ranimé d'une nouvelle vie rentre triomphant dans le temple d'Abydos.

L'établissement du texte était difficile, sa traduction et son commentaire ardus; Schäfer a réussi à lever tous les obstacles et a écrit sur les mystères d'Osiris à Abydos un travail fondamental.

PUBLICATIONS DE TEMPLES. HALL[1] donne des indications préliminaires sur les fouilles exécutées avec son assistance par Naville sous les auspices de l'Egypt Exploration Fund et qui amenèrent la découverte à Deir el Bahari d'un temple funéraire du roi *Mentuhotep Nebkherura* de la XI° dynastie. Ce temple démontre par sa construction, comme le remarque l'auteur, que le célèbre temple de la reine Hatshepsut « constituait à l'époque de la XVIII° dynastie un exemple parfait d'archaïsme ».

Miss MURRAY, dans un livre analysé plus loin, donne un compte rendu de ses fouilles dans l'Osireion à Abydos.

G. SCHWEINFURTH[2] signale la découverte qu'il fit, dans la montagne à proximité de la vallée des rois, d'un petit temple dédié au dieu Thot cynocéphale et qui paraît avoir joué le rôle d'oracle populaire. La date de la construction du temple pourrait être reportée jusqu'à la XI° dynastie d'après une remarque de Sethe.

WIEDEMANN[3] tire d'intéressantes déductions de l'étude du plan du temple de la pyramide de Ra-en-user, en le com-

1) *Discovery of an XI dynasty Temple at Deir el Bahari, Egypt*, dans *Man*, 1904, n° 43, pp. 65-66 et pl. E.

2) *ein neuentdeckter Tempel in Theben*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XLI, 1904, pp. 22-25, avec fig.

3) *zum Pyramidentempel des Râ-en-user zu Abusir*, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VII, 1904, colonnes 329-332.

parant surtout à celui des tombes de l'Ancien Empire. Il insiste principalement sur le rôle des stèles en forme de fausse porte permettant à l'âme de s'échapper au dehors à son gré.

ORGANISATION DES TEMPLES. PRÊTRES. BORCHARDT[1], donne d'après un papyrus d'Illahun, du Moyen Empire, d'intéressants détails sur les salaires des prêtres du temple. Les salaires sont payés en pains et en bière. Le *k'wti*, que Borchardt traduit par « Arbeiter » et qui se trouve cité après les portiers de jour et de nuit, est d'après Pleyte « le balayeur ». Un cercueil du musée de Leiden le montre tenant en main son balai, et se présentant devant le dieu Osiris pour être jugé. Il est représenté dans l'exercice de ses fonctions, notamment dans une fresque de Tell el Amarna[2].

CAPART[3] apporte une preuve nouvelle démontrant que le prêtre An-moutef était parfois considéré comme un dieu : il avait, de même que les dieux Amon, Anhour, etc., un harem de concubines sacrées.

MASPERO[4] reprend l'étude d'un décret du roi Nefer-ka-ra de la VI[e] dynastie, découvert par Petrie à Abydos[5] et relatif aux immunités des personnes attachées au temple d'Horus. Le document est unique jusqu'à présent et je crois utile en conséquence de reproduire la traduction qu'en donne

1) *Besoldungverhältnisse von Priestern im mittlerem Reiches*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903. pp. 113-117.

2) Pleyte, *Aegyptiche Monumenten van het nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden* M 24-27, III Afd. pl. III; Petrie, *Tell el Amarna*, pl. V.

3) *sur le prêtre 'In-mwtf*, dans la *Zeitschift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1904 pp. 88-89.

4) *sur une stèle d'Ousirkhaou*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 236-238.

5) Petrie, *Abydos*, II, pl. XIV n° 293, pl. XVIII et pp. 10, 31 et 42.

Maspero, qui ne la présente d'ailleurs que comme provisoire : « L'Horus Ousirkhâou. Ordre royal au chef des hiérodules Honouêri, délivré pour le temple d'Horus. « Je n'ai donné pouvoir à qui que ce soit de prendre quelqu'un des hiérodules qui sont dans le domaine ainsi que n'importe quoi de ce qui s'y trouve, pour la corvée des canaux (?) ni pour aucun travail du domaine, en plus des choses que ces hiérodules ont à faire au dieu pour lui dans l'enceinte même du temple, ainsi que pour tenir en bon état les temples auxquels ils sont attachés, ou pour porter le produit de tous les travaux [d'une part, ni d'autre part], de prendre quelqu'un des serfs qui sont attachés à la corvée de canaux ou à aucun autre travail du domaine, non plus que quelqu'un des colons qui travaillent sur le domaine, — car les hiérodules sont sous la protection de mes mains pour la durée de l'éternité, et tout noble, tout cousin royal, tout chef de police, tout individu qui rendrait après cela un ordre d'après l'ordre du roi Nofirkeri, il n'a plus aucun titre pour le faire, à n'importe quelle heure. Quiconque des gens du domaine prendra les hiérodules qui sont dans le domaine ou des colons du dieu qui travaillent pour le domaine, et qui transportera par eau des colons ainsi que toutes les choses... » Le décret consacre donc des immunités et interdit au roi lui-même de rien y changer. On déclare en effet à l'avance que si un haut fonctionnaire voulait en modifier quelque chose par ordre du roi, il n'aurait aucun titre pour le faire.

Jusqu'à l'apparition de l'excellent livre de WRESZINSKI[1], on ne possédait aucun travail d'ensemble sur les grands prêtres d'Amon. C'est là un exemple typique de l'absence des travaux méthodiques. On n'avait jamais relevé les noms des titulaires d'un des sacerdoces les plus célèbres de l'antiquité! Nous ne sommes pas mieux partagés pour les grands prêtres d'Osiris à Abydos, et c'est à peine si l'on peut citer

1) *die Hohenpriester des Amon*. Dissertation, Berlin, Bernhard Paul, 1904 (avec un supplément de cinq pages).

une liste toute rudimentaire des grands prêtres de Ptah, à Memphis, établie par Schiaparelli[1]. Quant aux autres sacerdoces égyptiens, il est inutile même d'en parler; rien n'est fait.

Wreszinski relève d'abord les titres du grand prêtre, puis il établit la liste chronologique de quatre-vingt-quatre personnages ayant rempli cette fonction. Il catalogue ensuite les divers titres, principaux et accessoires, donnés au grand prêtre, puis les titres sacerdotaux des divers grands prêtres au cours de leur carrière. Enfin, on trouve les titres qu'ils portaient dans l'administration civile ou encore leurs désignations honorifiques. L'auteur annonce pour bientôt des listes des « épouses divines », « des grandes favorites » et des prêtres d'Amon. Il peut être assuré qu'elles rencontreront la même faveur que ce premier travail[2].

MOBILIER DES TEMPLES. Edgar[3] publie la partie supérieure d'un θησαυρός ou tronc, placé à la porte du temple d'Asklepios et Hygie à Ptolemaïs, en forme de serpent dressé et représentant l'animal sacré du dieu préposé à la garde des richesses du temple. Je signale à ce sujet l'existence au Musée de Bruxelles d'un petit tronc en terre cuite, décoré de deux figures de serpent, et qui provient des fouilles de Grenfell et Hunt dans le Fayoum.

DIEUX. **Amon**. Newberry[4] a découvert à Thèbes une tombe qui date de la VI[e] dynastie. Il remarque ce fait bizarre que dans ce tombeau d'un prince de Thèbes le nom d'Amon

1) Schiaparelli, *Catalogo generale dei Musei di Antichità. Museo archeologico di Firenze*, I. Roma, 1887, pp. 201-203.

2) Compte-rendu avec des indications complémentaires par Wiedemann, dans la *Orientalistiche Litteraturzeitung*, VII, 1904, colonnes 274-276.

3) *a Thesaurus in the Museum of Cairo*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903, pp. 140-141.

4) *a Sixth dynasty Tomb at Thebes*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, IV, 1903, pp. 97-100.

n'est pas mentionné, pas plus que le nom de la ville de Thèbes [hiéroglyphes]. Erment et Dendérah sont citées avec leurs divinités Mentou et Hathor. A côté des grands dieux Osiris, Ptah-Sokaris et Anubis on rencontre un dieu nouveau dont le nom est malheuseusement mutilé : [hiéroglyphes].

Wilhelm Schencke[1] étudie les rapports entre l'unité et la variété expliqués par la notion de dieu en Égypte. Je regrette de ne pouvoir donner l'analyse de son livre.

Steindorff[2], le plus récent explorateur des oasis du désert libyque, résume dans un travail qui s'adresse surtout au grand public les résultats scientifiques de son voyage. On y trouvera un exposé clair de ce que l'on sait du célèbre oracle de l'Oasis d'Amon.

Aten. J. A. Breasted[3] signale l'existence en Nubie à l'époque éthiopienne, d'une ville fondée par Amenophis IV (Ikhenaten), et nommée du nom du dieu Aten. Il s'appuie sur ce fait pour affirmer les tendances monothéistes d'Amenophis IV désireux de porter son nouveau dieu jusqu'aux confins de son royaume, et il donne en même temps une liste très complète des temples d'Aten.

N. de G. Davies[4], dans un volume édité par l'Archæological Survey of Egypt, nous donne pour la première fois au

1) **Amon-Ra**. *En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det aegyptiske gudsbegreb*. Christiania, 1904, 4°, 367 pp.

2) *durch die Libysche Wüste zur Amonsoase*, Leipzig, Velhagen und Klasing (Land und Leute), 1904, 8°, 163 pp. avec 113 illustrations et une carte en couleurs.

3) *a City of Ikhenaton in Nubia*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903 pp. 106-113.

4) *the Rock Tombs of El Amarna*. Part. I. *The Tomb of Meryra*. Londres, 1903, 4° viii, 58 pp. et 42 planches.

complet une tombe de Tell el Amarna. Il faut espérer que d'autres volumes semblables suivront bientôt, édités avec le même soin que celui-ci. La tombe ici publiée est celle de Meryra, dont de nombreuses parties avaient été reproduites successivement par tous ceux qui s'étaient occupés de Tell-el Amarna.

Je signalerai comme particulièrement importantes les scènes qui représentent l'investiture de Meryra comme grand prêtre du dieu Aten (pl. VI-IX), ainsi que les deux plans du temple du dieu, l'un représenté vu de face, l'autre vu latéralement (pl. XI-XII, XXVII-XXVIII et XXXIII).

Tout en reconnaissant qu'il n'est pas possible actuellement de faire une histoire du mouvement religieux dirigé par Amenophis IV, Davies essaye par quelques remarques préliminaires de faciliter l'étude des hymnes religieux inscrits dans le tombeau de Meryra, le seul grand prêtre d'Aten connu jusqu'à présent. Ces hymnes sont étudiés soigneusement avec l'aide des diverses copies existantes ainsi que des travaux précédemment publiés sur le sujet [1].

On a souvent parlé des tendances monothéistes d'Amenophis IV. Il n'est pas mauvais à cet égard de noter les remarques suivantes de Davies (p. 44) : « Les demandes (des hymnes) sont exclusivement adressées au seul dieu d'Akhenaten à côté duquel les autres ne sont pas ». Mais cette seule phrase, qui n'a rien d'étrange pour le langage religieux de l'Égypte, montre la réelle impossibilité devant laquelle on se trouve de séparer le monothéisme des formes les plus élevées du polythéisme », et p. 46 : « La nouvelle religion ne chercha ni n'atteignit jamais aucune subtilité intellectuelle, ni aucune conception sublime... Elle fut un heureux compromis entre l'idôlatrie crûment matérialiste et un mysticisme dépourvu de toute connection avec la vie ».

1) Voir surtout le travail de Breasted cité plus haut dans l'essai bibliographique.

Grâce à une série de fragments de canopes, G. Legrain[1] apporte quelques détails intéressants sur la réforme religieuse d'Amenophis IV.

Harmachis. Une étude approfondie de la stèle du Sphinx racontant le songe de Thoutmès IV amène Erman[2] à penser que ce précieux document ne date pas de l'époque du roi qui y est mentionné. De même que la stèle de Bentresch[3] ou l'inscription de Sehel[4], la stèle du Sphinx aurait été faite à une époque postérieure, pour donner plus de poids à des prétentions sacerdotales. Qu'on en rapproche aussi la façon dont les archives du temple de Ptah thébain avaient été constituées[5]. La stèle du Sphinx tiendrait donc plus de la légende que de l'histoire et elle aurait été gravée seulement à la XXIe-XXIIe dynastie, au plus tard sous la XXVIe dynastie.

Spiegelberg[6] s'est élevé contre cette interprétation. Il explique les incorrections de l'orthographe par le fait que la stèle mutilée sous Amenophis IV aurait été restaurée sous Seti Ier. Il considère donc le monument comme réellement contemporain de Thoutmès IV.

1) *Fragments de canope*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, IV, 1903, pp. 138-149.

2) *die Sphinxstele*, dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historischen Classe)*, Sitzung der 25 février 1904, pp. 428-444 ; *ein neues Denkmal von der Grossen Sphinx*, *ibid.*, 21 juillet, pp. 1063-1064.

3) Erman, *die Bentreschstele*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXI, 1883, pp. 54-60 ; Maspero, G., *les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, Maisonneuve, 1889, pp. 211-224.

4) Brugsch, *die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach den Wortlaut einer altägyptische Felsen-Inschrift*. Leipzig, Hinrichs, 1891 ; Pleyte, *Schenkingsoorkonde van Sehele uit het 18de Jaar van Koning Toserlasis*, dans le *Versl. en Med., Afd., Letterkd.* III Reeks, Deel VIII, pp. 96-115 avec une planche.

5) Maspero, G., *sur une Découverte récente de M. Legrain au temple de Phtah*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4e série, n° 1, 1900, pp. 77-83.

6) *die Datierung der Sphinxstele* dans la *Orientalische Litteraturzeitung*, VII, 1904, colonnes 288-291.

Horus. A propos d'un fragment de statuette en basalte noir du musée du Louvre, datant de l'époque romaine, Bénédite[1] étudie le type d'Horus légionnaire. Le fragment du Louvre portant un arc, l'auteur rappelle quelles sont les divinités du panthéon égyptien dont cette arme est l'attribut. Cherchant la raison pour laquelle le dieu est représenté en empereur romain, Bénédite ne croit pas que ce soit en vertu d'une identification du pharaon avec Horus : « L'Horus pharaon dit-il, est invariablement un Horus anthropocéphale ». Je pense pouvoir en citer une exception, néanmoins douteuse : dans les écuries du roi à Bruxelles se trouve une statue colossale en granit représentant un homme assis sur trône ; à partir de la poitrine, le haut est traité en faucon et les ailes de l'oiseau pendent sur le dos. L'inscription est au nom de Masahirta[2].

Je me permets de faire remarquer que la coutume de représenter les dieux égyptiens en légionnaire est constatée pour d'autres dieux que Horus. Dans les catacombes de Kom-el-Chougafa, on trouvera un Anubis et un Set-Typhon portant ce costume[3]. Cela m'empêche d'accepter sans hésitation la statuette du Louvre comme étant celle d'un Horus ; il n'a été nullement prouvé jusqu'à présent que l'arc avait été un des atributs de ce dieu.

Loret[4] démontre par des arguments tirés aussi bien de l'histoire naturelle que de la philologie, que l'oiseau du dieu Horus n'est pas un épervier mais un *faucon*. C'est la démons-

1) *une Nouvelle Représentation d'Horus légionnaire*, dans la *Revue archéologique*, 1904, 4e série, tome III, pp. 111-118 et fig.

2) Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, § XXXI, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XX, 1882, p. 134.

3) V. Bissing, *les Bas-Reliefs de Kom el Chougafa*, (Société archéologique d'Alexandrie), Munich, sans date, pl. XII et XIII. Voir également Spiegelberg, Compte rendu de Griffith, *Magical papyrus*, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VII, 1904, colonne 198.

4) *Horus le Faucon*, dans le *Bulletin de la Mission française*, III, 1903, pp. 1-24 et 2 planches.

tration scientifique d'un fait reconnu depuis plusieurs années déjà par quelques égyptologues (la grammaire égyptienne du professeur Erman, 1re édition 1894, donne déjà p. 13 : heiliger *Falk* für *Hr* « Gott Horus »).

Loret déduit de cette identification diverses conséquences historiques et mythologiques. Notons surtout la curieuse remarque, due à Guilmant, d'après lequel le dieu Horus hiéracocéphale est toujours peint en rouge carminé, tandis que les autres personnages sont peints en ocre rouge simple. Or cette teinte carminée se retrouve dans la coloration des habitants du pays de Pount. « Cette remarque, dit l'auteur, venant s'ajouter à celle que j'ai faite concernant l'origine arabe du nom (hrw) et à celles qu'ont faites tous les partisans de l'origine asiatique des Égyptiens, il me paraît bien certain que la tribu du faucon était d'origine arabe, ainsi que les pharaons thinites, qui sont issus de cette tribu ». Je rappellerais aussi la remarque de Glaser[1] qui retrouve dans l'Hadramaut un dieu du nom de חור qui pourrait être, d'après lui, l'équivalent de l'égyptien *Ḥor*.

Dans ses conclusions mythologiques Loret fait la remarque suivante d'une portée générale : « On dit et l'on répète à satiété, dans certaine école, que l'Égypte antique a été le pays de l'immutabilité, que le temps a été impuissant à y apporter la moindre modification dans les usages ou dans les croyances, et l'on trouve tout naturel d'établir une notion quelconque en soudant les uns aux autres, comme s'ils étaient synchroniques, des éléments empruntés à des textes du temps de Chéops, de Ramsès II, et de Cléopâtre ou d'Hadrien. La théorie est évidemment d'une simplicité remarquable et d'une merveilleuse commodité ; elle a le défaut d'être radicalement fausse... Les Égyptiens ont été aussi changeants, sinon plus, que tous les autres peuples, — on en a cent exemples qu'il serait trop long d'énumérer ici, — et nous

1) *Punt und die südarabischen Reiche* (Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, IV), Berlin, 1899, p. 28.

devrions nous déshabituer de les considérer, par paresse d'esprit, comme ayant formé pendant cinq mille ans une sorte de bloc cristallisé. Certes, en règle générale, les ressemblances sont toujours infiniment plus faciles à saisir que les différences, et je comprends que la théorie du bloc ait de nombreux adhérents. Il est pourtant urgent de réagir ». On ne saurait assez applaudir à ces remarques !

Au contraire, si l'on classe soigneusement les documents par ordre chronologique, on voit se dessiner immédiatement l'histoire des dieux : on voit naître notamment la série de calembours qui font surgir les formes diverses des dieux et les font entrer de plus en plus dans un système de mythologie. Horus est à l'origine tout simplement un faucon ; ce n'est que progressivement qu'on en fit la personnification du ciel ou qu'on le considéra comme une face dont le soleil et la lune sont les yeux, ou encore comme un disque qui chemine, qui vole au moyen d'ailes.

On sait le rôle important joué dans le rituel égyptien par l'œil d'Horus[1] auquel sont assimilées toutes les offrandes. SCHACK-SCHACKENBURG[2] propose avec toute raison de voir ici encore un exemple de ces jeux de mots si en faveur dans la mythologie égyptienne : « l'œil d'Horus » et « ce qu'a fait Horus » sonnaient à peu près identiquement en égyptien.

H. SCHÆFER[3] montre comment l'épieu ou le harpon au moyen duquel Horus combattait l'ennemi d'Osiris, était parfois employé comme amulette, comment encore la planchette sur laquelle on fixait la momie pour lui donner plus de soutien était sculptée de façon à ressembler à la même

1) Voir Lefébure, *les Yeux d'Horus*. Paris, Vieweg, 1874.

2) *irt-hr*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903, p. 144.

3) *das Speer des Horus als Ruckenbrett von Mumien und als Amulett*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XLI, 1904, pp. 68-70 et 8 illustrations.

arme. Un exemplaire fort remarquable de cet objet rare, datant de l'époque romaine, appartient à la collection des Musées royaux de Berlin.

Imhotep. ALAN H. GARDINER[1] revient sur le curieux usage des scribes égyptiens, de faire une libation avec l'eau de leur godet en l'honneur du demi-dieu Imhotep, usage signalé pour la première fois par Schäfer[2]. Gardiner apporte la preuve de l'existence de cette coutume dès la XVIII[e] dynastie, ce qui implique qu'alors déjà Imhotep était tenu en aussi haute estime qu'à l'époque ptolémaïque. Renvoyons, avec l'auteur, à l'important travail de Sethe[3] sur Imhotep, un des derniers venus du panthéon égyptien.

Khentikhati. VON BISSING[4] publie un nouveau monument relatif au culte de ce dieu rare qui apparaît principalement à l'époque du Moyen Empire : c'est une statuette d'un prêtre du dieu, appartenant à un amateur de La Haye.

Osiris. L'existence de l'Osireion à Abydos, dans l'enceinte du grand temple de Séti I[er], fut démontrée lors des recherches de Caulfeild en 1901-1902. Le déblaiement d'une partie de ce monument unique fut entrepris en 1902-1903 par Petrie et Miss Murray. Miss MARGARET A. MURRAY[5] nous donne les résultats de ce travail. Le monument se présente comme un vaste hypogée, que Petrie croit être le lieu mentionné par Strabon et connu d'ordinaire sous le nom de « Puits

1) *Imhotep and the Scribe's Libation*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903, p. 146.

2) *Ibidem*, XXXV, 1898, pp. 147-148.

3) *Imhotep*. Voir à l'esquisse bibliographique.

4) *zum Gott ḫnt-ḫtj*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903, pp. 144-145.

5) *the Osireion at Abydos*, with sections by J. Grafton Milne and W. E. Crum. Londres, Quaritch (Egyptian Research Account IX, 1903), 1904, 4°, I, 74 pp. et XXXVII planches.

de Strabon. » Ce serait le fameux puits que Mariette a cherché pendant tant d'années.

L'ensemble apparait de prime abord comme une tombe royale; le cartouche de Merenptah se trouve répété partout où il était possible de le mettre; les murs sont couverts de scènes et de chapitres du Livre des Morts et du Livre de l'Am Tuat. Mais on connait de Merenptah une autre tombe splendide dans la vallée des rois, et cela nous amène à chercher une autre hypothèse. Le monument d'Abydos aurait été destiné au culte d'Osiris et à la célébration de ses mystères. Miss Murray en donne de multiples preuves qui paraissent concluantes : les sculptures de la grande salle sont la représentation de la résurrection d'Osiris par Horus, les murs sont couverts des textes du chapitre CXLII du « Livre des Morts », qui est le « Chapitre de connaître les noms d'Osiris », Maspero a qualifié les autres chapitres qui s'y trouvent de « Livre d'Osiris », les Livres des Portes et de l'Am Tuat qui sont sculptés et peints trouvaient leur origine, d'après les Égyptiens eux-mêmes, dans la décoration faite par Horus sur les parois de la tombe de son père Osiris, etc.

Une des chambres contient un rare chapitre du Livre des Morts, le chapitre CLXVIII connu par trois papyrus qui n'en donnent cependant point une édition aussi complète que celle-ci. Il est consacré à l'adoration des dieux des douze cavernes : en réalité il forme un livre spécial, inséré à la fin du Livre des Morts, et qui est semblable à tous ceux consacrés à la description de l'autre monde. C'est la même série de représentations de génies aux formes bizarres et dont le rôle n'est pas défini clairement.

Dans la grande salle, on lit le chapitre XLIII du Livre des Morts, contenant l'identification des membres du mort avec les membres correspondants des divinités, selon un procédé en usage dans les livres magiques[1]. Ensuite vient le chapitre CLXXX, puis le chapitre CLXXIII, avec cinquante et une

1) Voir Erman et Pleyte dans l'*Essai bibliographique*.

cases contenant les noms de toutes les divinités, en y comprenant les personnifications des sanctuaires, de la barque de Râ, des chemins des quatre parties du monde, des portes de l'autre monde, et même les noms de leurs gardiens. Cette liste fort intéressante est bien commentée par l'auteur. Les cent et deux noms d'Osiris sont également analysés d'une façon très soignée.

On trouve encore des passages du chapitre CXLVI, puis les chapitres XVII et XCIX qui n'ont pu être copiés, le sable ayant de nouveau envahi le passage dans lequel ils étaient gravés. Un autre couloir est décoré de scènes du « Livre des Portes ». On y voit la scène de la naissance du nouveau soleil connue seulement par le sarcophage de Seti Ier, le tombeau de Ramsès VI et le papyrus d'Anhai au British Museum. Le texte qui fait suite à cette scène est celui de la XIe heure du Tuat.

Après la description de l'Osireion, Miss Murray, donne une étude réunissant brièvement les notions générales relatives à Osiris (pp. 25-35). Un tel sujet est difficile à traiter : Miss Murray s'en est acquittée parfaitement et, à part quelques points de détail contestables, c'est le meilleur travail d'ensemble sur Osiris qui ait été publié, à ma connaissance, dans ces dernières années. En voici les grandes divisions : Légendes d'Osiris, — Osiris dieu solaire, — Osiris dieu de la végétation[1], — Osiris dieu du Nil, — Osiris, dieu et juge des morts, — Sacrifices, — Identification des rois et des morts à Osiris, — Osiris dans la fête Sed, — La formule Da-seten-hetep, — Cérémonies en l'honneur d'Osiris.

La lecture de ces pages remplacera l'étude de nombreux volumes pour ceux qui ne sont pas égyptologues ; ces derniers trouveront à y noter également bien des choses intéressantes. Ils seront reconnaissants à l'auteur d'avoir établi la statistique des formules de la stèle sous l'Ancien Empire, en montrant dans quelle proportion on y rencontrait Anubis,

1) Voir sur ce point spécial Wiedemann, *Osiris végétant*, dans le *Muséon* nouvelle série, IV, 1903, pp. 111-123.

seul, Anubis et Osiris, Osiris seul, Anubis avec d'autres dieux, ou encore les formules sans nom. La statistique est établie d'après Lepsius, *Denkmäler*; Mariette, *Mastabas*; Davies, *Akhethetep* et *Rock Tombs of Scheikh Said*.

L'Osireion était un endroit de pèlerinage à l'époque grecque : un pèlerin a dessiné sur le mur, à la hauteur exacte où la chose était possible, l'empreinte de son pied, accompagnée d'une inscription carienne (p. 10 et pl. XII). Miss Murray a publié dans le même volume un assez grand nombre de graffiti hiératiques, phénicien, grecs et coptes relevés dans le temple de Seti et qui sont étudiés par Griffith, Müller, Grafton-Milne et Crum.

CULTE DES ANIMAUX. DARESSY[1] ajoute l'anguille à la liste des animaux sacrés de l'Égypte. Des bronzes du Musée du Caire la représentent, avec une dédicace au dieu Atum, auquel étaient également consacrés l'ichneumon, l'uræus, la couleuvre, le lézard, etc.

Petrie[2] attire l'attention sur la forme plurale des noms de plusieurs dieux à forme animale : Heru, Khnumu, Kau, Bau, Upuatu, Anpu, Rertu, Unnu, Mentu, Bennu. La conclusion à en tirer est qu'originairement ce n'était pas un animal déterminé qui était l'objet d'un culte, mais bien l'espèce tout entière. La plus ancienne religion de l'Égypte aurait été l'adoration locale de diverses *espèces* d'animaux. En supprimant le mot *adoration*, je voudrais pouvoir dire qu'à l'origine il y avait en Égypte des rapports réciproques entre les divers clans et des espèces animales, rapports tels qu'on pourrait risquer d'employer le mot de *totémisme*.

1) *L'Anguille consacrée au dieu* [illegible]. *Notes et remarques* CCXIII, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 133-134.

2) *Animal Worship in Egypt*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVI, 1904, pp. 113 et s.

Spiegelberg[1] revient à la traduction traditionnelle du titre d'Apis « renouvelant la vie de Ptah » qu'il avait lui-même abandonnée dans un travail précédent. De même, le taureau Mnévis (Mer-ur) porte le titre de « renouvelant la vie de Ra. » (Spiegelberg cite une stèle de Bruxelles, qui, en réalité, est au Musée Guimet à Paris). Dans la stèle de Pithom[*], d'après une correction de Spiegelberg, on trouverait cités à la suite Apis, Mnevis et le taureau Buchis.

Spiegelberg[2], s'occupe de la déesse à tête de grenouille Hekit, dont l'existence est fort ancienne [de nombreuses figures de grenouilles ont été découvertes dans les tombes préhistoriques et les temples d'Hiéraconpolis et Abydos]. La grenouille est en rapport avec la naissance, la création et la résurrection. Un texte de la fin de l'époque des Ramessides montre la grenouille avec la valeur « renouvelant la vie ». A la suite des noms des personnes, à la place des signes signifiant « renouvelant la vie, ressuscitant » on trouve la grenouille. La grenouille apparaît aussi dans un des nombreux noms du Nil, d'où la figure du dieu Nil tenant dans la main droite cet animal. De là également la façon d'écrire à la basse époque le mot année par la grenouille : *wḥm 'nḫ* « renouvelant la vie » est en effet synonyme de *rnp* « se rajeunir » dont le radical se retrouve dans *rnp-t* « année ».

C'est à cette signification symbolique de la grenouille qu'il faut rattacher les grenouilles en pierre et en faïence employées comme sceaux en place de scarabées et que l'on découvre dans les tombeaux. Ces amulettes expriment l'idée de résurrection, de même que la tige de papyrus. Les deux

1) *Bemerkungen zu den heiligen Stieren*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 44-47.

2) Spiegelberg, W. et Ad. Jacoby, *der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Aegyptern*, I, *die ägyptische Literatur* par Spiegelberg, dans le *Sphinx*, VII, pp. 215-219.

symboles sont parfois réunis. A l'époque thébaine on momifiait les grenouilles.

Dans un article de Wiedemann[1], consacré au cheval en Égypte, je relève le passage suivant : A l'époque gréco-romaine, certaines divinités apparaissent soit dans un char tiré par des chevaux, soit même à cheval. Astarté est appelée « maîtresse des chevaux et des chars ». Horus combat à cheval ses ennemis. Des terres cuites représentent assez souvent des divinités à cheval. Pour Wiedemann, le cheval était en Égypte d'introduction récente et c'est là un exemple de plus de ce fait souvent observé, que des peuples, possédant néanmoins des témoignages littéraires extraordinairement nombreux, ne peuvent s'empêcher d'adapter leurs légendes religieuses aux conditions de vie au milieu desquelles ils vivent au moment même.

CARACTÈRE DIVIN DE LA ROYAUTÉ. Naville, dans un compte rendu du livre de Moret[2], émet des doutes sur l'exactitude de la thèse générale se résumant en cette affirmation : « Tout roi et tout dieu est adoré parce qu'il est d'abord un Osiris, c'est-à-dire d'abord un mort ». Je ne pense pas non plus que le point de départ de tout culte en Égypte ait été le culte des défunts. Je puis dire ici en passant ce que je pense de la question de l'assimilation des morts à Osiris : 1° en vertu de croyances générales aux peuples sauvages (double, etc.), on fait subir aux morts un traitement déterminé ; 2° lorsque naissent les mythes, Osiris mis à mort est traité comme on traitait les morts ; 3° on traite les morts, après avoir oublié le but primitif, parce qu'on a traité Osiris de la sorte et chaque mort s'identifie à Osiris. A l'origine quand un roi voulait s'identifier à un dieu il se contentait de

1) *das Pferd im alten Aegypten*, dans *die Umschau*, VIII, 1904, pp. 1023-1028 avec 9 illustrations.
2) Dans le *Sphinx*, VIII, p. 102-112. Voir *Essai bibliographique*.

le prendre au laço et de le dévorer : les textes de la pyramide d'Ounas le montrent clairement. En histoire des religions le mythe n'explique pas l'usage, c'est l'usage qui le plus souvent rend compte du mythe interprétatif[1].

Naville insiste dans le même compte rendu sur le vague qui se remarque dans les idées des anciens Égyptiens. « Par exemple, à propos de ce qui par excellence est la partie osirienne du livre (des morts), la scène du jugement, qui est-ce qui nous dit que tous les morts doivent forcément subir cette épreuve, et à quel moment cette épreuve doit-elle être placée? »

La figure du faucon au-dessus du nom d'Horus des rois représentait originairement, d'après Newberry[2], le *totem* de la tribu établie aux environs de Hiéraconpolis ; plus tard, le faucon servit à écrire le nom du district, puis il en vint à représenter le chef du district. Lorsque le chef du district du faucon fut roi de toute l'Égypte, il continua à donner au titre de « chef du district du faucon » la prééminence sur tous les autres titres acquis successivement.

CULTE DES MORTS. Je note dans un travail intéressant de Alan H. Gardiner[3] un point curieux pour la connaissance des idées relatives à la vie dans la tombe. Gardiner arrive à la conclusion que le verbe *m''* « voir » doit être parfois traduit « took charge », « prendre soin de, s'occuper de » : « In these three instances, dit l'auteur, it is clear

1) « La momification n'est pas une innovation de la doctrine osirienne; ainsi qu'on l'a mis plus haut en évidence, elle se rattache aux notions primitives sur le ka : mais elle a été expliquée par la doctrine osirienne. » Lange dans Chantepie de la Saussaye, édition française, p. 104.

2) *the Horus Title of the Kings of Egypt*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVI, 1904, pp. 295-299 et planche.

3) *the Installation of a Vizier*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 1-19.

that the narrator wished to say, not merely that he *saw*, but that he *took an active part in*, the works recorded ». Il suffit d'appliquer cette notion et de traduire en conséquence les inscriptions des tombes de l'Ancien Empire où le défunt « voit » tous les travaux exécutés devant lui. C'est là une preuve excellente du bien fondé des explications que, depuis Mariette, on donne des nombreuses représentations des mastabas : les scènes figurées deviennent *réalité* pour le mort, qui *prend une part active* aux travaux exécutés sous ses yeux et à son intention.

E. Lefébure[1] consacre une longue étude à l'examen de la vertu du sacrifice funéraire sous l'Ancien et le Moyen Empire égyptien. Il intitule les subdivisions de son article : la barque, le griffon, l'offrande, le bœuf, la peau, la cuisse, le rite, la justice, le Véda.

Je résume une partie de ce travail : : I. La barque : la nef individuelle des morts est produite ou du moins complétée par l'effet des rites et des formules. — Barque osirienne d'Abydos transportant les âmes dans l'autre monde au commencement de chaque année. — La nef du mort a le même objectif mais restreint à un seul personnage. — L'équipement est compliqué et son formulaire se trouve développé dans les textes des Pyramides. — Barques déposées dans les tombes ; dans le formulaire on voit que les agrès sont formés de telle ou telle partie du taureau typhonien préalablement sacrifié ; la peau est assimilée à l'aile de la barque. Nombreux exemples empruntés à l'ethnographie générale.

II. Le Griffon : l'aile de la barque est la matérialisation de l'idée que le sacrifice permet aux morts de voler vers le ciel. On parle parfois de l'aile de Set et on voit qu'ici on a rapidement remplacé Set par Thot [ce qu'on trouvera aussi dans les scènes du couronnement où le roi est purifié par Horus et Thot au lieu d'Horus et Set]. Le défunt est censé

1) *la Vertu du sacrifice funéraire*, dans le *Sphinx*, VII, pp. 185-200 et VIII, pp. 1-51.

emporté sur l'aile de Thot. Cette image a conduit à considérer le sacrifice comme un oiseau fantastique emportant les âmes au ciel [harpies du tombeau de Xanthos]. Cet oiseau serait le griffon à tête d'oiseau appelé *sefer* ou *serref* que M. Lefébure rapproche de l'hébreu שרף « brûler » et des Séraphins. Le *sefer* ou *serref*, serait d'abord l'offrande brûlée ou volatilisée ; il pourrait avoir son origine dans les phénomènes atmosphériques et, en effet, il n'y a pas beaucoup de peuples qui n'aient eu leur oiseau, périodique ou non, produisant l'éclair, le vent, la pluie ou le tonnerre, par ses ailes, par ses yeux, ses cris, etc.

III. L'offrande : le mort finit par être considéré comme l'auteur et le bénéficiaire de l'offrande, de même les différentes parties de l'offrande et du sacrifice sont prises tour à tour pour ce qu'elles sont, pour le lieu où on les destine, pour des êtres vivants, pour le mort en faveur duquel on les présente. L'auteur en donne des exemples pour l'offrande en général, pour la libation, pour le feu, pour l'encens qui rend le mort supérieur même aux dieux. La fumée agile et voltigeante de l'encens est assimilée à l'hirondelle, de même le défunt qui prend ainsi la forme d'autres oiseaux : épervier, ibis, oie. Comme l'âme des empereurs romains s'envolait en aigle du bûcher, celle du pharaon s'envolait en oie de l'autel.

J'ai essayé de résumer jusqu'ici de mon mieux les idées de Lefébure. La tâche n'est pas toujours facile et je renonce à le suivre dans ce qui suit. L'auteur a étudié de très près les textes mythologiques et arrive toujours à proposer des rapprochements intéressants, mais il semble que les procédés de composition des textes égyptiens aient influé sur sa propre rédaction. On croirait parfois lire de véritables chapitres d'une nouvelle recension du Livre des Morts. En voici un exemple : « Un texte d'Edfou explique clairement (!) que le feu sorti de l'eau, comme l'Agni hindou dans une légende des Brahmanes et le Mercure de la Chrysopée dans la phraséologie des alchimistes, c'est le feu du sacrifice qui vient du ciel et se nourrit d'entrailles ».

Une stèle découverte par les chercheurs de *sébakh* dans le temple d'Osiris Neb-Djeto à Thèbes nous fait assister d'après une note de Maspero[1] à la création d'une fondation funéraire (*wakf*) en l'honneur de la princesse Karamaït de la XXII[e] dynastie. La scène figurée au cintre de la stèle est curieuse : la princesse est « agenouillée à l'intérieur d'un grand coffret rayé à couvercle arrondi, d'où elle sort presque à mi-buste. Si l'on examine bien la facture, on voit que l'artiste a voulu représenter le mouvement d'une femme qui, étant couchée dans le coffre fermé, en aurait soulevé le couvercle, puis se serait levée à moitié et agenouillée à l'intérieur, en appuyant le couvercle sur sa tête pour l'empêcher de retomber, et en se tournant pour faire face aux dieux dressés sur le côté : elle les prie, levant le bras gauche dans le geste de l'appel, et laisant retomber le bras qui tient le rouleau de papyrus et la planchette.....

L'idée qui vient immédiatement à l'esprit, c'est que Karamaït était morte, et qu'elle vient d'ouvrir son cercueil afin de saluer les dieux à propos de la donation qui lui est faite ».

W. Spiegelberg[2] montre que le groupe de fleurs représenté parfois, à partir de la XVIII[e] dynastie, après les noms de personnes à la place de la formule « juste de voix », fait allusion à la « couronne de justification ou de voix juste » étudiée principalement par Pleyte[3].

On avait reconnu depuis longtemps que les Égyptiens, croyaient que la représentation des aliments devenait réalité pour le défunt. Les textes cependant n'avaient pas encore

1) Legrain, G., *Notice sur le temple d'Osiris Neb-Djeto*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, IV, 1903, note additionnelle par G. Maspero, pp. 181-185.

2) *die Lesung von* *hinter Personennamen*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, p. 49.

3) *la Couronne de la Justification*, dans les *Actes du Congrès des Orientalistes*, Leide, 1885, pp. 3-30 avec XXV planches.

révélé la formule affirmant nettement cette croyance. H. WALKER[1] vient de la découvrir : « toutes choses qui seront touchées par sa main, qu'elles deviennent réelles », et il en a rapproché les représentations des stèles où l'on voit le défunt, assis devant la table, étendant le bras vers les viandes, la main inclinée et touchant légèrement les aliments.

STELES FUNÉRAIRES J. BAILLET[2] traduit une stèle du Musée de Florence en rectifiant la traduction donnée dans le temps par Schiaparelli. La stèle date de la XII[e] dynastie. Si-Montou-ousir y décrit la préparation de sa tombe : il a eu soin de la creuser dans la montagne, de la pourvoir d'un étang et d'un jardin funéraire planté de sycomores, selon la formule que l'on rencontre assez fréquemment.

VON BISSING[3], publie une stèle du Moyen Empire, du musée de Trente, contenant un curieux texte religieux, malheureusement assez obscur et dont il y a peu à tirer pour le moment. Une partie du texte se rencontre dans les Pyramides et dans le Livre des Morts. On y trouve citée la déesse rare Ššmt qui a été assez récemment l'objet d'une étude de Lacau[4].

Les stèles égyptiennes de la collection de l'Antiquarium et de la Glyptothèque de Munich étaient restées à peu près inconnues jusqu'à présent. K. DYROFF[5], aidé par PÖRTNER

1) *the Egyptian doctrine of the transformation of Funeral offerings*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVI, 1905, pp. 70-71 et 2 planches.

2) *la Stèle de Si-Montou-Ousir*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 20-22.

3) *eine Stele des mittleren Reichs mit religiosem Text*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XL, 1903, pp. 118-120.

4) *la déesse Ššmt*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIV, 1902, pp. 198-200.

5) *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen* (Herausgegeben von W. Spiegelberg), II, *München*, *bearbeitet von* Dyroff und

nous en donne ici une édition fort soignée, dans la série des stèles des collections de l'Allemagne du sud.

Il est impossible de songer à signaler ici tous les points intéressants pour l'étude de la religion égyptienne que l'on pourrait relever sur ces stèles. Comme le dit Maspero dans son compte rendu de l'ouvrage[1], « Ce sont des stèles funéraires dont la moitié au moins est originaire d'Abydos et elles ne portent guère que des formules connues ou des énumérations de personnages sans notoriété ». Quelques détails seulement sont à noter : C'est d'abord sur la stèle n° 1 la phrase dans laquelle on demande au dieu pour le défunt des offrandes » aussi souvent que son double le désire » comme traduisent les auteurs. Maspero propose plutôt : « après que son double s'est posé, s'est joint, là » ce qui, en tenant compte de l'évolution des idées relatives à la stèle, à la table d'offrandes, à la destinée des morts, indiquerait que le mort, pour recevoir les offrandes qui lui sont destinées devait se rendre « lui-même, à l'endroit où étaient la table et le dieu, *après que son double s'était posé là* ». Spiegelberg a proposé de ce passage une traduction légèrement différente, dont nous parlerons dans un instant. Sur la stèle n° 3, datant du Moyen-Empire, signalons une liste de vingt-six temples consacrés à des divinités dont plusieurs ne sont que rarement mentionnées, ainsi qu'une très complète énumération des fêtes des morts.

Le volume se termine par des tables fort pratiques dont l'une est consacrée aux divinités et à leurs épithètes caractéristiques.

W. SPIEGELBERG[2] étudiant la formule traduite par M. DYROFF dans l'ouvrage précédent, propose une interprétation

Portner. Strassbourg, Schlesier und Schweikhardt, 4°, III, 83 pp. et 25 planches en phototypie.

1) *Revue critique d'histoire et de littérature*, 16-23 août 1904, pp. 110-113.

2) *eine Stelenformel des mittleren Reiches* (Varia LXXIV), dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, p. 1904, p. 149.

différente de celle de Maspero. Se basant sur une variante, Spiegelberg propose de traduire : « après que son double est parvenu au pays de la vie », c'est-à-dire dans le pays des morts, ou encore « après que son double est parvenu en paix là ». « Là » désigne parfois dans les textes l'autre monde.

Les récents travaux de Boeser, Griffith, Hess, Thompson et surtout de Spiegelberg, signalent une véritable renaissance des études démotiques, qui promet d'être extrêmement féconde pour l'histoire des religions de l'ancienne Égypte. Les documents démotiques appartiennent en effet tous à la période pendant laquelle les différents cultes de l'antiquité vinrent se combiner sur les bords du Nil.

Le nouveau volume du Catalogue général du Musée du Caire, dû à W. Spiegelberg[1], contient surtout des stèles : ce sont soit des décrets, soit des stèles dédicatoires. Ces dernières se divisent en stèles dans lesquelles le dédicateur prie le dieu ou les dieux de lui octroyer « la vie », et en stèles funéraires.

Les stèles funéraires démotiques proviennent soit de localités où on les érigeait à proximité d'un sanctuaire ou d'une tombe sacrée afin d'y constituer une sorte de tombeau pour le défunt (la stèle en Égypte est en réalité un tombeau en miniature), soit de tombes dans lesquelles on déposait souvent un grand nombre de momies.

Les stèles servaient parfois pour plusieurs personnages. A force de réduire la stèle au strict nécessaire, on en arriva vers la basse époque à la résumer en quelque sorte sur une petite planchette en bois, arrondie au sommet, et que l'on appelle improprement « étiquette de momie ». Ce point est nettement prouvé par Spiegelberg : c'est ce qui explique l'identité de formule sur les stèles et les « étiquettes ». La formule est d'ordinaire la suivante : « Que vive l'âme de

1) *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, XVI. *Die Demotischen Denkmäler, I die Demotischen Inschriften*, Leipzig, 1904, 4°, xi-100 pp. et XXVI planches.

N. N. devant Osiris, le dieu grand, seigneur d'Abydos ». La représentation des stèles est ordinairement consacrée au mort, en adoration devant les dieux ou étendu sur le lit funéraire.

Signalons, comme particulièrement intéressant, un fragment de l'inventaire d'un temple, gravé sur bronze et mentionnant, entre autres choses, une série de vases dont l'un s'appelle « la mer » et auquel Spiegelberg compare la mer de bronze du temple de Salomon ; un lit en or ; un autre en bois ; etc.

La stèle n° 31099 (pp. 30-33 et pl. VI) avec la description des cérémonies de l'embaumement et des funérailles est spécialement à citer : le texte dit qu'on écrivit à la partie superieure du sarcophage toutes les choses qui étaient arrivées sur la terre au défunt et qu'on répéta les mêmes indications sur la stèle.

G. A. Wainwright[1], s'occupe de la formule *stn dj htp*. L'auteur ignore les remarques importantes de Maspero dans son étude sur la table d'offrandes des tombeaux égyptiens (dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, 1897, pp. 313 et s.). S'il les avait connues je pense que ses conclusions auraient été autres.

A. Wiedemann[2] expose brièvement ses idées sur la forme des stèles. A l'origine, la pierre funéraire était un pilier ou une plaque portant le nom du mort. Les palettes en schiste et les cailloux roulés des tombes primitives se rattacheraient à l'idée de l'incorporation de l'âme du mort dans une pierre. A l'époque historique, la stèle est faite à l'imitation du tombeau lui-même : sous l'Ancien Empire, elle reproduit la tombe-magasin, renforcée de niches en retrait, de l'époque de

1) *the Formula* 𓇓𓏏𓂞𓊵𓏏𓊪 *in the Light of Mythology*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, XXVI, 1904, pp. 101-104.

2) *zur Form der ägyptischen Todtenstelen*, dans la *Orientalistiche Litteraturzeitung*, VII, 1904, colonnes 285-288.

Negadah ; puis on imite les tombes du Moyen Empire terminées en pointe ; enfin on donne à la stèle la forme de la tombe voûtée.

MOBILIER FUNÉRAIRE. Le catalogue des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, du Musée du Caire, par P. LACAU[1] est une œuvre capitale : c'est la source la plus importante, après les textes des Pyramides, pour la connaissance du Livre des Morts jusqu'au début du Nouvel Empire. On peut dire que l'auteur s'est acquitté de la façon la plus parfaite de la tâche incontestablement très difficile qui lui avait été confiée. Le premier volume seul a paru ; il suffit déjà pour révéler une richesse de documents à peu près insoupçonnée.

Relevons quelques remarques générales de l'introduction. Tous les sarcophages portent du côté gauche, vers la tête, la représentation de deux yeux[2] correspondant exactement à la hauteur de la figure du mort qui, selon le rite, était couché sur le côté gauche. Tous les textes partent de la figure de la momie ; c'était la disposition la plus rationnelle pour permettre au défunt de lire facilement les textes mis à sa disposition. Il en était de même dans les pyramides de Saqqarah.

Les objets d'offrande du mort, représentés sur les parois intérieures du sarcophage, ont été étudiés en détail par M. Lacau, qui en reproduit quatre cent quatre-vingt-onze sur les planches XXX-LIV. Plusieurs de ces objets ont un intérêt très grand pour l'histoire des amulettes et du mobilier funéraire.

Les textes religieux ont tous été identifiés ; les textes nouveaux sont seulement signalés avec leur *incipit* et *desinit*.

1) *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, XI. *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. Tome I. Le Caire, 1903-1904, 4°, VIII 238 pp. et LVII planches.

2) Voir Borchardt, L., *Bemerkungen zu den Särgen des mittleren Reiches*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, XXXV, 1897, pp. 116-117.

Lacau les publie à part dans le Recueil des travaux, comme nous avons eu l'occasion de le dire plus haut.

Quelques sarcophages révèlent un plan de l'enfer à peu près entièrement inconnu jusqu'ici. Lacau donne le dessin des trois meilleurs exemplaires conservés, ainsi que la transcription des textes nouveaux. C'est un des points les plus saillants du livre et il faut souhaiter que Schach-Schackenburg fasse paraître bientôt l'étude qu'il en a annoncée[1]. Le fait le plus important à noter est de voir que les livres de l'Am Tuat, des Pylônes, etc., surtout fréquents à partir de la XVIIIe-XIXe dynastie, ne sont nullement une création de prêtres d'Amon au Nouvel Empire, mais que leur origine remonte à une époque infiniment plus ancienne.

G. Lefébvre[2] donne d'intéressants détails sur la découverte de petits cercueils datant du Ier ou du IIe siècle de notre ère et renfermant de pseudo-momies d'Osiris faites de résine enduite d'une couche de goudron.

AMULETTES. Que représente la fameuse *croix ansée*? Loret en a fait récemment un miroir. G. Daressy[3] a pensé un instant y reconnaître le cordon ombilical, serré pour attendre la dessiccation. L'auteur fait remarquer que d'après les cercueils du Moyen Empire, un objet de toilette destiné à être mis sous les pieds a la forme de la croix ansée. « Le Musée de Gizeh a reçu il y a quelques années un signe ☥ formé de tiges minces de roseau recouvertes d'une croûte de sel obtenue en laissant cette armature dans une solution con-

1) Schach-Schackenburg, *das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten*. Leipzig, Hinrichs, 1903.

2) *Sarcophages égyptiens trouvés dans une nécropole gréco-romaine à Tehneh*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, IV, 1903, pp. 227-231 et 2 planches.

3) *le Signe* ☥ ; *le Sceptre* [hiéroglyphes] *Notes et remarques*, n^{os} CCV, CCVII, CCVIII, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 129-130, 131, 132.

centrée de sel, qui s'y était attaché en cristallisant. » La question d'identification reste ouverte.

Le sceptre des divinités surmonté de la tête de l'animal qu'on appelle, d'après Horapollon *coucoupha*, représenterait selon Daressy un bâton surmonté d'une tête d'antilope volontairement stylisée. Ce serait un nouvel exemple de l'emploi du bucrâne en Égypte. Un curieux passage des Pyramides (Ounas, 423 ; Teti, 242) auquel je me permets de renvoyer fait une intéressante allusion à cet usage, à propos du sceptre [hiéroglyphe].

Daressy[1] montre l'emblème d'un dieu *db* dans une amulette « composée d'une tête d'Hathor à oreilles de vache, fichée sur un bâton et surmontée de deux spirales se regardant.

DIVINITÉS GRÉCO-ÉGYPTIENNES. W. Spiegelberg[2] étudie les noms de quelques divinités gréco-égyptiennes. L'Isis Nefersès adorée dans le Fayoum correspond à une Isis avec deux épithètes qui se confondent en grec ; Isis « au beau trône » ou « la féconde ».

Quelques stèles égyptiennes représentent deux ou quatre oreilles (des ex-votos en forme d'oreilles ont été retrouvés récemment encore à Deir el Bahari). Maspero a montré que c'était une allusion à l'épithète de quelques divinités « qui écoute celui qui l'implore ». Le dieu *Mestasutmis* cité par un papyrus de Tebtunis n'est autre selon un papyrus démotique du Caire que « les oreilles qui entendent » *msdr stm*. C'est un exemple de plus des épithètes divines érigées elles-mêmes en nouvelles divinités au cours de l'évolution des religions.

1) *Ibidem*.

2) *Isis Νεφερσῆς ; der Gott Μεστασύτμις ; Νέφθυς τελευτή (zu Plutarch de Iside*, XXXVIII, 59, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 55, 56-57 et 150.

D'après Plutarque les extrémités de la terre porteraient en Égypte le nom de Nephthys avec le surnom de τελευταίη. Spiegelberg propose de voir dans ce nom un calembour avec l'expression égyptienne des extrémités de la terre » : *n' phu t'*.

LEHMANN[1] avait démontré précédemment que Sarapis devait être le surnom d'un dieu babylonien, *Ea*, qui porte le titre de *šar-apsi* « roi de l'Abyme des eaux ». Il revient ici sur la question et prouve que depuis longtemps il avait déclaré nettement que Sarapis n'avait originairement rien à faire avec Osiris-Apis.

U. WILCKEN[2] donne des raisons philologiques de croire que Σαρᾶπις est un nom indépendant, n'ayant rien à faire originairement avec Osiris-Apis. Σαρᾶπις est un dieu étranger et son identification avec Osiris-Apis aurait été facilitée par l'analogie de leurs noms. Il est donc difficile d'admettre l'opinion des auteurs qui rejettent l'origine étrangère de Sarapis et qui en font simplement une forme hellénisée de l'Osiris-Apis des Égyptiens.

LA BIBLE ET L'ÉGYPTE. — Dans une courte brochure, d'une lecture attachante, W. SPIEGELBERG[3] résume ses idées sur le séjour des Hébreux en Égypte. Quoique la question ne rentre pas directement dans le cadre de ce Bulletin, je crois bien faire en signalant le travail précis dans lequel Spiegelberg essaie de faire concorder les données traditionnelles avec les renseignements de première main qui sont fournis par les documents égyptiens. Je mentionnerai au même titre

1) *Sarapis contra Oserapis*, dans les *Beiträge zur alten Geschichte*, IV, 3, 1904, p. 396-401.

2) *Sarapis und Osiris-Apis*, dans les *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, III, 1904, pp. 249-251.

3) *der Aufenthalt Israels im Aegypten im Lichte der ägyptischen Monumente*. Strasbourg, Schlesier und Schweikhard, 1904, 12°, 55 pp. et 12 ill.

un second opuscule du même auteur[1] dans lequel un point mérite d'être ici noté spécialement. On sait que l'on avait relevé comme nom de tribu palestinienne, antérieurement à l'Exode, le nom de Joseph-El. Spiegelberg donne des raisons d'être très réservé vis-à-vis de cette interprétation, le nom hiéroglyphique pouvant être transcrit avec encore plus d'exactitude ישפי אל « mon jaspis est mon Dieu » en parallèle avec le nom אליפז « mon Dieu est or pur ».

DESTRUCTION DU PAGANISME EN ÉGYPTE. Dans la vie de Sévère, patriarche d'Antioche (512-518) par Zacharie le Scholastique, éditée et traduite par A. KUGENER[2] il faut noter quelques passages fort intéressants sur la persistance des anciens cultes égyptiens au VIe siècle de notre ère. Signalons pp. 17 et s. des détails sur le temple d'Isis à *Ménouthis* près de Canope et surtout pp. 27 et s., l'histoire de la destruction d'un sanctuaire clandestin, « une maison, qui était totalement couverte d'inscriptions païennes ». Sur les indications d'un païen converti, on découvre « une collection variée d'idoles de toutes espèces, notamment des chiens, des chats, des singes, des crocodiles et des reptiles ; car dans le temps les Égyptiens adoraient aussi ces animaux... On disait que ces idoles avaient été enlevées du temple qu'Isis avait jadis à Memphis, par le prêtre de cette époque, quand on s'était aperçu que le paganisme avait perdu sa force, et qu'il était aboli. » On livra au feu celles d'entre les idoles qui, à cause de leur haute antiquité, étaient déjà en grande partie détériorées. » Quant aux autres on les ramena à Alexandrie, chargées sur vingt chameaux. On les exposa au peuple en présence du patriarche et des principaux dignitaires ; le patriarche fit introduire le prêtre des idoles et lui demanda « ce que signifiait cette idolâtrie qui s'exerçait sur une ma-

1) *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament. Ibidem*, 8°, 48 pp.
2) Dans la *Patrologia orientalis* de Graffin et Nau, t. II, fascicule 1. Paris, Didot, s. d.

tière sans âme, lui ordonna de donner le nom de tous les démons et de dire quelle était la cause de la forme de chacun d'eux. En ce moment, tout le peuple était déjà accouru pour voir. Il écoutait ce qui se disait, puis se moquait des actions infâmes des dieux des païens que le prêtre faisait connaître. Lorsque l'autel d'airain fut arrivé ainsi que le dragon de bois, le prêtre confessa les sacrifices qu'il avait osé accomplir, et déclara que le dragon de bois était celui qui avait trompé *Ève*. Il tenait en effet cela, disait-il, par tradition, des premiers prêtres. Il avouait que les païens adoraient le dragon. Celui-ci fut donc aussi livré au feu, en même temps que les autres idoles. On pouvait alors entendre en quelque sorte tout le peuple crier : « Voilà *Dionysos*, le dieu hermaphrodite! Voilà *Kronos*, qui haïssait les enfants! Voilà *Zeus*, l'adultère et l'amant des jeunes gens! Ceci, c'est *Athéné*, la la vierge qui aimait la guerre; ceci *Artémis*, la chasseresse et l'ennemie des étrangers. *Arès*, ce démon-là, faisait la guerre, et *Apollon*, c'est celui-là qui a fait périr beaucoup de gens. *Aphrodite*, elle, présidait à la prostitution. Il y a aussi parmi eux quelqu'un qui avait soin du sol. Quant à *Dionysos*, il protégeait l'ivresse. Et voici que parmi ces idoles se trouve également le dragon rebelle! Dans leur nombre, il y a encore des chiens et des singes, et, en outre, des familles de chats; car ceux-ci également étaient des dieux égyptiens ». Le peuple se moquait aussi des autres idoles. S'il y en avait parmi elles qui avaient des pieds et des mains, il les brisait et criait en plaisantant dans la langue du pays : « Leurs dieux n'ont pas de χειρομακτίτης (correction manuscrite de M. Kugener). Voici également *Isis* qui est venue pour se laver ». Puis il accablait les païens d'une foule de plaisanteries de ce genre.... »

On trouvera encore plusieurs passages curieux relatifs aux livres magiques égyptiens.

L'ÉGYPTE ET LA RELIGION GRECQUE. Le Cte DE CHA-

RANCEY[1] cherche à démontrer que le mythe d'Orphée a été emprunté à l'Égypte et plus précisément au mythe d'Osiris. On trouvera dans son article de stupéfiantes notes philologiques pour montrer par exemple que βασσάρα est un mot égyptien signifiant renard. Rhadamanthe vient de Ra en amenti « littéralement soleil de l'occident, de l'ḫémisphère inférieur, *id est* Osiris juge des morts *sic* »!!. La science mythologique de l'article est à l'avenant. On trouve même des traits que je juge déplacés dans un travail qui vise à être sérieux. Voici un exemple p. 277 : « Le dieu égyptien aurait été coupé en quatorze morceaux ou, suivant d'autres, en quarante morceaux (ne chicanons pas sur le nombre) par son frère dénaturé »! Mais c'est justement le nombre des morceaux qui permet à Foucart, dans un récent travail, analysé à la suite de celui-ci, de démontrer l'identité originaire des mythes d'Osiris et de Dionysos. Que dire de la remarque suivante? p. 283 : « Voilà pourquoi encore, la déesse *Selk*, fille de l'astre du jour, se montre tantôt coiffée d'un scorpion, tantôt avec une tête de femme, mais munie de la queue de ce reptile. Est-ce que les rayons solaires, lorsqu'ils sont dans toute leur force ne produisent pas une impression douloureuse assez comparable à la piqûre du scorpion? »

Après avoir montré les liens qui unissaient les mystères d'Eleusis à l'Égypte, P. FOUCART[2] découvre en Égypte l'origine véritable du culte de Dionysos. Ce sont les rites pratiqués dans les fêtes, surtout dans celle des Anthestêria, qui permettent d'en faire la démonstration. Je cite MASPERO[3] dans un article consacré au livre de Foucart : « Les renseignements que nous avons sur les moments divers des rites célébrés pendant les Anthestêria ne permettent guère de dou-

1) *les Origines du mythe d'Orphée*, dans le *Muséon*, nouv. sér., V, 1904, pp. 275-286.

2) *le Culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1904 (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXVII), 4°, 204 pp.

3) *les Origines égyptiennes du Dionysos attique*, dans le *Journal des Débats*, Feuilleton du 28 septembre 1904.

ter que l'Osiris égyptien n'ait été l'original du Dionysos attique. C'est, des deux côtés, un dieu dépecé traîtreusement et qui renaît. Le nombre des morceaux est le même et la marche des événements identique : ainsi qu'Isis a recherché partout les débris d'Osiris, Déméter n'a de cesse qu'elle ait recueilli ceux de Dionysos, et c'est seulement après qu'elle a recomposé le corps, que le dieu recouvre l'existence. Les mystères du 12 d'Anthestérion reproduisaient fidèlement les traits principaux de la légende égyptienne et des cérémonies qu'elle avait évoquées. La reine et ses compagnes, entrent dans le temple où la statue reposait depuis l'année précédente, simulaient la quête des quatorze pièces du dieu, puis la reine seule les rajustait, et, après en avoir composé une image nouvelle, elle saisissait cette image entre ses bras et elle pénétrait dans le sanctuaire afin de l'y ranimer. Quelles formules elle y récitait, à quels actes elle s'y livrait, nous l'ignorons, mais les effets s'en manifestaient immédiats. Dionysos surgissait bientôt de l'ombre, vivant, paré, plein de vigueur, et il allait au Boucolion contracter un juste mariage avec la femme de l'archonte-roi. Il regagnait son temple le lendemain, pour y mourir et pour s'y décomposer en ses quatorze morceaux, puis il se replongeait dans la solitude de son tombeau. La mise au feu des marmites, la cuisson et l'offrande des graines et de la farine accusent nettement la signification funèbre des rites sur lesquels les Anthestéria se terminaient : les familles profitaient du moment où le sanctuaire se refermait sur le dieu inanimé pour le charger d'emporter avec lui à leurs morts la nourriture dont ceux-ci avaient besoin. L'allure égyptienne de ces conceptions ne manquera pas de frapper tous les savants qui se sont tenus au courant de nos études... »[1].

1) Voir ce que dit Schäfer dans son travail analysé plus haut sur les mystères d'Osiris à Abydos : p. 20, note 5 : « Aber darf man doch auch nicht vergessen dass die Osirisreligion in der Tat manche Aehnlichkeit auch mit den griechischen Mysterien und orphischen Kulten zu haben scheint, besonders in ihrer intensiven, offenbar durch eifrige Propaganda erreichten, Verbreitung und darin, wie sie eine relative Vertiefung der Religion erstrebt. Es beruht gewiss auf mehr

Dans un appendice à une étude publiée en 1903, JANE E. HARRISSON[1] étudie un curieux exemple d'identité de rites agricoles en Grèce et en Égypte. Dans son premier article, l'auteur rappelle avec Servius les raisons pour lesquelles Isis, après avoir retrouvé les membres d'Osiris déchirés par Set, les recueille sur un crible. Dans les mystères classiques de Dionysos, le but des cérémonies est de purifier l'âme, et l'homme y est purifié comme le grain par le van. Or Dionysos est le même qu'Osiris. L'auteur étudie ensuite le mysticisme du van et attire l'attention sur le fait que le *ptyon*, la fourche employée au vannage, est planté debout lors de la fête de la moisson, peut-être en signe que le travail des vanneurs est terminé. La coutume serait plutôt due à une intention religieuse. Une stèle égyptienne du musée de Bologne, ici publiée, en donne la preuve tout au moins pour l'Égypte. La pierre est divisée en deux registres : en haut les ouvriers vannant le blé, en bas le mesurage du grain. A l'opposé des mesureurs, la déesse des moissons *Rawt* en forme de serpent, le disque et les plumes sur la tête, reçoit les offrandes qui lui ont été apportées. Entre les deux, on voit le tas de grains dans lequel on a planté les instruments de travail. Ce dernier détail n'apparaissant sur aucune autre des scènes, pourtant si nombreuses, représentant les travaux agricoles, il est vraisemblable de supposer qu'il a été provoqué par la présence de la déesse et c'est ce qui permet d'en tirer des déductions curieuses. Ce mémoire est un excellent exemple des résultats auxquels peut conduire la comparaison des rites classiques avec les rites égyptiens lorsqu'elle est faite par un écrivain qui songe à se renseigner exactement auprès des personnes compétentes. L'auteur a reçu des indications de Petrie et Griffith.

als blossen Ausserlichkeiten, dass die Griechen den Osiris mit dem Dionysos identifizieren. »

1) *Mystica Vannus Iacchi*, dans le *Journal of hellenic Studies*, XXIV, 1904, pp. 241-254 avec fig. et précédemment XXIII, 1903, pp. 292-324.

Je signale ici également, sans l'avoir vu, le travail de Reitzenstein[1] sur la théologie hellénistique en Égypte.

VARIA. Quelques pages de l'ouvrage de J. Capart sur les *Débuts de l'Art en Égypte*[2] sont consacrées à démontrer le but magique des manifestations artistiques des primitifs, spécialement dans la civilisation préhistorique et archaïque des Égyptiens.

Il y a quelques années, Daressy avait publié un texte hiératique de l'époque de Ramsès II relevé dans le mastaba de Ptahschepsès à Abousir. Il y retrouvait une évocation d'un serpent qui hantait la tombe et qui devait accorder à l'évocateur une longue vie. Spiegelberg[3] édite soigneusement ce texte et en donne une interprétation ne faisant pas la moindre allusion à ce fait qu'il aurait été curieux de noter.

RECUEILS DE DOCUMENTS. La publication du Texte du grand ouvrage de Lepsius, se poursuit sous la direction de Naville par Borchardt et Sethe[4]. Le volume II publié cette année (III et IV ont paru antérieurement) donne surtout des textes de Beni Hasan, Bersheh, Schech-Saïd, El-Amarna, Abydos, Denderah, Coptos et autres localités de moindre importance entre Memphis et Thèbes.

Dans la collection des *Urkunden der ägyptischen Altertums*

1) *hellenistische Theologie in Aegypten*, dans les *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1904, I. Abtheilung, XIII, 3.

2) Bruxelles, Vromant, 1904, 8°, 316 pp. et 191 ill.

3) *die hieratischen Graffiti der Mastaba des Ptahschepses zu Abusir*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, pp. 152-153.

4) *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Text herausgegeben von* E. Naville *unter Mitwirkung von* L. Borchardt, *bearbeitet von* Kurt Sethe. II. *Mittelägypten und Faijum*. Leipzig, Hinrichs, 1904, 4°, 261 pp.

publiée sous la direction de Steindorff, K. SETHE[1] publie deux fascicules de documents historiques et biographiques de l'époque des rois macédoniens et des deux premiers Ptolémées, de Ptolémée Philadelphe et de Ptolémée Evergète I. Plusieurs de ces textes ont une grande importance pour l'histoire de la religion égyptienne, par exemple la stèle de Mendès qui donne des détails si précis sur le culte du bélier de Mendès à l'époque de Ptolémée Philadelphe. Citons encore les textes relatifs au culte des Ptolémées institué dans les diverses temples à côté de celui des divinités égyptiennes. Sethe a facilité l'étude de ces textes souvent difficiles par la disposition des phrases et par la division en paragraphes dont le contenu est indiqué sommairement.

Un nouveau fascicule des *Inscriptions égyptiennes du musée de Berlin*[2] a paru cette année. Il est consacré à la première partie des inscriptions du Moyen Empire. On y trouvera principalement des textes de statues et de stèles. Grâce à la remarquable activité du personnel scientifique du Musée de Berlin, les textes de cette belle collection seront bientôt tous à la disposition des travailleurs. Quand donc les autres grands musées se décideront-ils à entrer dans la même voie?

Jean CAPART.

1) *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, I. II. *Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der makedonischen Könige und der beiden ersten Ptolemäer.* — *Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der Könige Ptolemäus Philadelphus und Ptolemäus Euergetes* I. Leipzig, Hinrichs, 1904, 4°, 80 et 78 pages autographiées.

2) *Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung*, III. *Inschriften des mittleren Reichs. Erster Teil.* Leipzig, Hinrichs, 1904, 4°, pp. 139-209 autographiées.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Dieterich und Th. Achelis. — **Archiv für Religionswissenschaft**, t. VII. Leipzig. Teubner 1904. — Prix de l'abonnement : 16 m. (4 livr. de 7 feuilles par an).

Nous avons signalé déjà dans une Chronique de l'année dernière (t. XLIX, p. 261) la transformation de l'*Archiv für Religionswissenschaft* au début de l'année 1904. M. Achelis, de Brême, s'était adjoint comme directeur le professeur A. Dieterich, de Heidelberg, et la nouvelle direction se réclamait de collaborateurs attitrés tels que MM. Usener, Oldenberg, Bezold et Preusz. Enfin la maison Teubner se chargeait de la publication. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit alors de la disposition et du programme de la Revue, sinon pour témoigner que cet organe, réellement nouveau, de la science des religions a tenu toutes ses promesses et répondu à toutes les espérances que les noms de ses rédacteurs autorisaient à concevoir.

Nous avons maintenant sous les yeux une année complète (t. VII) et la première livraison du tome VIII. En 1904 la Revue a été publiée en deux fascicules doubles, édités le 29 janvier et le 12 juillet ; la première livraison, simple, du volume suivant, devançant le terme, a été mise en circulation dès le 6 décembre 1904. C'est donc en connaissance de cause que nous pouvons maintenant adresser nos félicitations à nos confrères d'Allemagne. La science des religions a acquis dans l'*Archiv* un organe de premier ordre, qui peut soutenir avantageusement la comparaison avec n'importe quel périodique consacré aux sciences historiques et qui fera plus, sans doute, que tous les raisonnements théoriques, pour gagner à la cause de nos études les récalcitrants ou les

sceptiques, encore trop nombreux dans le monde universitaire et spécialement dans les facultés de théologie en Allemagne.

L'*Archiv* publie des mémoires originaux (Abhandlungen), des bulletins consacrés aux travaux récents sur une religion déterminée (Berichte) et des communications ou notices (Mitteilungen und Hinweise), destinées à l'échange de petites nouvelles scientifiques ou de courtes observations sur les articles publiés antérieurement. Il n'y a pas de comptes rendus de livres, en dehors des Bulletins. Ceux-ci constituent, ce me semble, la partie la plus précieuse de la nouvelle publication. M. Bezold en a fait un pour la Religion assyro-babylonienne, M. Oldenberg pour les religions de l'Inde en 1903, M. Preusz pour les Religions des non-civilisés en général et en particulier celles de l'Amérique, tandis que M. Ankermann passe en revue les travaux sur les Religions de l'Afrique et M. Juynboll sur celles de l'Indonésie; M. Wiedemann a fait de même pour les Religions de l'Égypte, M. Kauffmann pour l'ancienne religion germanique et M. Becker pour l'Islam. Je souhaite à la direction qu'elle puisse continuer un service de Bulletins aussi complet, sachant par expérience que rien n'est plus difficile que de trouver des collaborateurs s'astreignant d'une façon régulière à ce genre de travail. Dans des revues d'un caractère général comme celles qui ont pour objet l'histoire des religions, l'essentiel est de mettre les lecteurs au courant des choses intéressantes, utiles à connaître pour eux, qui se découvrent ou se publient dans les domaines de l'histoire religieuse voisins du leur propre, de manière à attirer leur attention sur ce qui pourra leur servir dans leurs études spéciales. Le but de ces périodiques est justement de prévenir les fâcheuses conséquences de la spécialisation excessive, à laquelle les exigences des recherches scientifiques modernes conduisent trop facilement les historiens et les exégètes.

Les articles de fond sont nombreux et, en général, d'un grand intérêt. M. Usener a ouvert le feu avec un mémoire sur la *Mythologie*, qui est en réalité une étude sur la nature et l'utilité de l'histoire des religions : « L'histoire des religions, écrit-il, a la grande tâche d'éclaircir l'évolution et la croissance de l'esprit humain, depuis les origines jusqu'aux points où la représentation mythique est remplacée par la connaissance rationnelle et où les mœurs déterminées par la religion cèdent le pas à une moralité libre se déterminant elle-même » (p. 13). Il montre l'intime association de la magie et de la religion à toutes les phases de la religion en dehors des plus hautes, qui se sont complètement dégagées de toute idée sacramentelle. Les origines des religions sont préhisto-

riques; il faut combler, dans la mesure du possible, les lacunes de la documentation par la méthode comparée, en étudiant les phases préhistoriques des religions, que nous ne connaissons directement que dans leurs formes plus avancées, par la comparaison avec l'état religieux des peuples qui en sont restés à ces mêmes phases. Il y a en quelque sorte un peuple d'élection pour chacune de ces étapes, par exemple les religions romaine et lettonne nous renseignent sur la période de l'évolution où se forment les dieux particuliers, les Slaves méridionaux sur la communauté domestique, etc. D'ailleurs en religion les survivances dans les pratiques et les croyances populaires sont plus nombreuses que partout ailleurs. Bien plus, le procédé mythique subsiste partout à côté de la pensée rationnelle, dans la poésie, dans l'art, jusque dans la science vulgarisée. La mythologie, telle que l'entend M. Usener, c'est donc à proprement parler l'étude des modes de représentations religieuses, c'est-à-dire de toutes celles qui sont antérieures à la représentation scientifique des choses. Le concours de la philologie est ici indispensable; mais il faut aussi pouvoir disposer d'expériences analogues à celles du passé et c'est ici que l'étude des églises chrétiennes du passé, avec tous les éléments païens qu'elles se sont assimilés, surtout dans la liturgie, peut rendre de grands services. L'auteur termine en rappelant que toutes nos conceptions de Dieu et de l'au-delà ne sont que des symboles et en montrant, comment la science des religions acquiert ainsi le droit de traiter aussi les représentations religieuses actuelles comme des formes sujettes à revision.

Il y aurait assurément des réserves à faire sur plusieurs idées émises dans cette belle étude, par exemple sur le rôle de la philologie pour établir la portée primitive des représentations religieuses et surtout sur l'assimilation trop complète de la religion avec les représentations religieuses. L'auteur, d'ailleurs, pense avec raison que ces questions ressortissent à l'histoire des religions et non à la philosophie de la religion.

A côté de cet article portant sur la méthode et les principes, d'autres ont pour objet des questions strictement historiques, comme celui de Wellhausen sur *Deux rites juridiques chez les Hébreux* : l'onction, originellement l'acte de passer la main sur la tête ou sur le bras, et le fait de recouvrir quelqu'un de son manteau pour le prendre sous sa protection ou le faire sien. M. Wissowa traite des *Commencements du culte romain des Lares*; il montre que ce ne sont pas originairement les protecteurs de la maison, mais les protecteurs de l'exploitation agricole dans son ensemble, non spécialement du foyer ni de la culture, et

qu'ils n'ont rien à faire avec le culte des ancêtres. M. H. Holtzmann consacre quelques pages à établir que l'influence des mystères païens s'est fait sentir déjà dans l'âge apostolique : *Sakramentliches im N. T...* M. Lewis R. Farnell, dans un mémoire en anglais (car la Revue admet des articles en français et en anglais aussi bien qu'en allemand), intitulé *Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion*, réunit les données qui lui paraissent attester l'influence exercée par le matriarcat sur les religions anciennes du bassin méditerranéen; M. R. Wünsch étudie *Ein Dankopfer an Asklepios*, M. J. Karo décrit les anciens sanctuaires de la Crète, M. J. J. M. de Groot traite, en anglais, de la persécution du Bouddhisme par Wu-Tsung et M. Becker s'occupe du Panislamisme.

On voit que les savants les plus autorisés se sont groupés pour donner à ce premier volume de l'*Archiv* tout à fait bon air. Le second (livr. 3 et 4) ne le cède en rien au premier. Il débute de nouveau par un grand article sur une question d'ordre général, par M. Usener : *Heilige Handlung*. Cette fois il s'agit de montrer que le besoin inhérent aux foules religieuses de voir la légende du dieu représentée d'une manière sensible ou jouée en quelque sorte dans les actes successifs de la liturgie et du culte, n'était en aucune façon à l'origine un besoin d'ordre esthétique ni le simple désir d'avoir une représentation sensible du drame divin, mais qu'il s'agit d'un acte rigoureusement sacramentel qui devait assurer aux fidèles le bénéfice de ce qui était visé dans les actes cultuels. Il illustre cette thèse par un grand nombre d'exemples tirés de différentes religions. Comme tous les travaux de M. Usener, celui-ci est fort instructif, de ci de là un peu aventureux. M. Th. Nöldeke, de Strasbourg, publie un court article sur le caractère sacré des *sept sources* (ou fontaines) chez les Sémites, attesté par plusieurs exemples anciens ou modernes, notamment celui de Bersaba; le nombre sept trahit une influence babylonienne. Il me semble que l'auteur, ici, va un peu loin; car si le caractère sacré du nombre « sept » a une origine babylonienne, il a pu être transféré ultérieurement à des pratiques cultuelles ou à des localités indépendamment de toute influence babylonienne, mais simplement parce qu'il était depuis longtemps reconnu comme sacré. Tel est évidemment le cas de la Fontaine des Génies, à Saint-Eugène, sur la route du Bab el-Oued en Algérie. Les pratiques religieuses signalées ici sont d'origine soudanaise plutôt que sémitique, comme l'a montré M. J. B. Andrews. Si le caractère religieux du lieu est antérieur à l'Islam, rien ne prouve que la justification de ce caractère par le nombre « sept »

n'ait pas été le fait d'une consécration islamique postérieure à la conquête arabe.

M. Louis H. Gray, de Newark, aux États-Unis, a étudié *The double nature of the Iranian archangels*, c'est-à-dire leur nature abstraite d'après Plutarque (*De Is. et Osir.*, 47) et leur caractère naturiste d'après le *Sâyast lâ Sâyast* pehlvi, 15,5. M. Gray pense que le Zoroastrisme a été une réforme de la religion iranienne originairement polythéiste, mais que les éléments naturistes reprirent ensuite un nouvel empire dans le Mazdéisme, au détriment de la pure doctrine zoroastrienne.

M. Ad. Jülicher, de Marbourg, complète le travail récent de M. H. Achelis sur les « Virgines subintroductae » de l'ancienne Église dans un mémoire intitulé : *Die geistlichen Ehen in der alten Kirche*, par certains exemples empruntés à la chrétienté monophysite, très portée vers l'ascétisme par opposition aux Nestoriens. Il cherche à montrer que la pratique de la cohabitation entre jeunes hommes et jeunes femmes, avec observation de la chasteté immaculée, est essentiellement inspirée par des idées ascétiques et il en poursuit les antécédents jusque dans les épîtres pauliniennes (I *Cor.*, vii, 36-38). M. Ad. Deissmann, de Heidelberg, suggère que le prétendu fragment d'évangile, publié par Grenfell et Hunt sous le n° 10735 dans le « Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire », n'est pas un morceau d'évangile, mais un passage d'un ouvrage sur les évangiles (*Das angebliche Evangelienfragment von Kairo*).

Dans son article *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius*, M. R. Reitzenstein, de Strasbourg, rectifie l'interprétation qu'il a donnée d'une prière extraite du papyrus Mimaut dans son livre : « Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. » Il a découvert depuis la publication de ce livre, que le texte de cette même prière a été conservé en traduction latine à la fin de l' « Asclepius » du Pseudo-Apulée. L'auteur rattache à cette interprétation une très intéressante analyse de l'évolution philosophico-religieuse qui se révèle par la comparaison des Mystères d'Isis, décrits par Apulée, avec la consécration des prophètes dans le XIIIe chapitre hermétique et avec l'Asclepius ou λόγος τέλειος hermétique.

M. H. Osthoff, de Heidelberg, commence une série de *Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte* en montrant, à la suite de Froehde, que le nom « Priapos » doit être un composé de πρι et ἀπ-ο-ς, c'est-à-dire « penis par devant ». Le trait caractéristique de Priape est, en effet, d'avoir un énorme phallus. MM. W. H. Roscher

et Paul Stengel, enfin, discutent sur le sens de βοῦς ἕβδομος.

Dans la première livraison du t. VIII, M. Osthoff continue ses études étymologiques; M. Otto Schroeder, de Berlin, groupe les données que nous possédons sur les Hyperboréens dans la légende et dans la littérature grecques et conclut que le pays de cette race fabuleuse est au ciel, par dessus les hautes montagnes, ce qui ne laisse pas de paraître un peu risqué. M. Fr. Schwally, de Giessen, entretient ses lecteurs du Culte des saints dans l'Islam moderne en Syrie et dans le nord de l'Afrique; M. K. Vollers, de Iena, rattache à l'article de M. Wellhausen, cité plus haut, une étude intitulée: *Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen*. Les études sur les religions des non-civilisés sont représentées par un mémoire du missionnaire D. Westermann, de Tubingue: *Ueber die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe-und Tschivolk*.

Mais le gros morceau de cette toute récente livraison est le mémoire de M. A. Dieterich intitulé: *Mutter Erde*. C'est la première d'une série d'études qui aura pour titre collectif: *Volksreligion, Versuche ueber die Grundformen religiösen Denkens*. Nous avons eu le privilège d'entendre une communication de l'auteur sur ce même sujet au Congrès de Bâle. M. Dieterich commence par déclarer que c'est seulement dans les usages et pratiques populaires que l'on peut espérer retrouver des traces des formes primitives de la pensée religieuse. Malheureusement nous ne connaissons ces usages et pratiques des populations de l'antiquité que par l'intermédiaire de témoignages littéraires qui en sont le plus souvent des interprétations. Les analogies les plus fécondes seront celles que nous trouverons parmi nos populations contemporaines, parce que nous pouvons ici les saisir sur le vif. Je crains bien que ce principe soit moins sûr que ne le prétend M. Dieterich. Les pratiques superstitieuses de nos populations ont été très souvent modifiées et altérées par des interprétations antérieures, notamment chrétiennes, qui ont passé si bien dans la conscience du peuple que celui-ci y a instinctivement conformé la pratique elle-même. Le principe vraiment fécond est qu'une pratique ou un rite ne s'explique que lorsqu'il a été rattaché à un état de culture générale correspondant aux conditions nécessaires à sa formation.

Dans ce mémoire très chargé de documents empruntés à tous les champs de l'histoire religieuse, M. Dieterich veut prouver que l'une des formes primitives générales des représentations religieuses, c'est la croyance que la terre est la mère de tous les êtres, quoique dans la plupart des mythologies et des religions historiques le rôle de la déesse Terre

soit le plus souvent secondaire. Il y a là beaucoup d'observations très intéressantes et très ingénieuses, peut-être aussi une tendance trop constante à vouloir à tout prix tout rapporter à la terre. Les exemples où il nous est dit que les enfants sortent des arbres (au bas de la p. 12) ne peuvent pas être invoqués à l'appui de la thèse de l'auteur, pas plus que ceux où les êtres vivants sortent des sources (p. 16) ou de l'eau. Il ne me paraît pas non plus d'une méthode rigoureuse d'identifier purement et simplement les conceptions, d'après lesquelles la terre engendre des âmes, et celles qui la considèrent comme le séjour des morts dont les âmes se réincarnent. Dans le second cas la Terre n'est plus du tout « mère ». Le rôle de la Terre, en tant que « mère universelle » me frappe dans les premières spéculations religieuses bien plutôt que dans les croyances populaires. L'analogie de l'œuf, des bourgeons qui s'ouvrent, de la source qui jaillit, du souffle qui sort du corps de l'homme, et d'autres images analogues me semblent avoir joué un rôle au moins aussi important dans les représentations populaires les plus élémentaires que nous connaissions sur l'origine des êtres.

La rapide revue que nous avons présentée des livraisons déjà publiées aura, nous en avons l'assurance, justifié le jugement que nous avons cru pouvoir prononcer au début. Nous nous réjouissons de ce que la science des religions ait désormais un nouvel organe de cette valeur. C'est l'accomplissement de ce que nous avons annoncé depuis vingt ans, à savoir que l'ancienne conception particulariste de la théologie doit de plus en plus faire place à une conception universaliste ; c'est désormais l'étude des religions et des phénomènes religieux sous toutes leurs formes, d'après les règles et la méthode de la critique historique et de la psychologie, qui doit constituer la science des choses religieuses et non plus l'étude exclusive du Judaïsme et du Christianisme.

Jean Réville.

Salomon Reinach. — **Cultes, mythes et religions**, t. I. — Paris, Leroux, 1904. Un vol. in-4° de VII-467 pages avec 48 gravures dans le texte.

Les pages que M. Salomon Reinach vient de publier sous ce titre sont plus qu'une simple juxtaposition d'essais. Sur 35 articles qui y sont réunis, une bonne moitié se rapporte aux problèmes du totémisme qu'il a été

un des premiers à traiter en France après le regretté Marillier et qu'il y a exposés avec sa triple compétence d'érudit, d'archéologue et de folkloriste. On pourrait regretter qu'il ne se soit pas décidé à développer et à refondre toute cette partie, pour en tirer une œuvre d'ensemble. Mais nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre d'extensions bibliographiques que nous permettent de retrouver sous la même couverture les articles toujours brillants et suggestifs, qu'il a disséminés dans diverses publications, sur la nature de certaines divinités celtiques, les origines de quelques légendes chrétiennes, voire l'œuvre religieuse de l'abbé Loisy, l'histoire de la célèbre mystique Antoinette Bourignon, etc. Dans ce compte-rendu, je me bornerai toutefois à quelques observations sur son sujet principal.

L'auteur s'est efforcé de formuler ainsi les caractères généraux qui constituent en quelque sorte « le code du totémisme » : 1° certains animaux ne sont ni tués, ni mangés; on en élève des spécimens; 2° on porte le deuil d'un animal, comme s'il s'agissait d'un parent; 3° quelquefois, l'interdiction alimentaire ne porte que sur une partie du corps de l'animal; 4° quand on tue un de ces animaux sous l'empire de nécessités urgentes, on lui adresse des excuses; 5° on pleure l'animal après l'avoir sacrifié rituellement; 6° on revêt sa peau dans des cérémonies religieuses; 7° les clans prennent le nom de son espèce; 8° on en fait figurer l'image sur les armes, les enseignes ou même le corps des membres du clan; 9° l'animal ainsi traité, même s'il est dangereux, passe pour épargner ces membres; 10° il est censé les secourir et les protéger; 11° il leur prédit l'avenir et leur sert de guide; 12° il passe fréquemment pour leur être apparenté par le lien d'une descendance commune. — Je ne sache pas qu'il y ait lieu de rien ajouter à cette énumération, non plus qu'aux raisonnements par lesquels l'auteur rattache ces phénomènes au totémisme, c'est-à-dire à l'existence d'une sorte de pacte perpétuel « mal défini, mais de nature religieuse, entre certains clans d'hommes et certains clans d'animaux ». — De même, il n'y a guère à reprendre dans les nombreux cas mythologiques où il retrouve les traces jusqu'ici insoupçonnées d'un totémisme antérieur. Mais où il me devient difficile de le suivre, c'est quand, avec toute l'école totémique d'Angleterre, il voit dans cet état psychique ou plutôt social la première forme de la religion.

Sous sa plume exercée, cette thèse a du moins le mérite de devenir très simple et très claire : A l'entendre, la religion consiste essentiellement en un système de *tabous*, c'est-à-dire de freins spirituels ou ma-

giques qui restreignent l'activité désordonnée des individus. Dans la mesure où ce système concerne les relations de l'homme avec l'homme, il forme le noyau du droit familial et social, de la morale, de la politique (cf. l'interdiction de verser le sang d'un membre du clan, les institutions du mariage, l'exogamie, l'horreur de l'inceste, etc.). Dans la mesure où il concerne le monde animal et végétal, il constitue le totémisme. Celui-ci est une « hypertrophie » des tendances sociales ou grégaires qui se manifestent déjà chez les animaux supérieurs. L'homme, à une époque où la distinction entre les règnes de la nature était encore confuse, s'est imaginé que telle ou telle espèce d'animaux ou même de plantes faisait partie de son clan et il s'est mis à en traiter les représentants comme il traitait les membres de ce clan. Il a cherché à les garder près de lui, à les protéger, à en favoriser la multiplication. D'où la domestication des animaux et la culture des plantes alimentaires. Cependant il finit par utiliser les anciens totems pour se nourrir. Ce qui restait du totémisme se transforma alors en culte d'animaux isolés. On en vint ainsi à la conception de divinités individuelles qui dépouillèrent graduellement les formes animales pour revêtir une physionomie humaine. Avec l'anthropomorphisme surgit la mythologie qui acheva de faire disparaître le totémisme en l'absorbant.

Je persiste à croire que la première forme, ou, si l'on préfère, l'antécédent direct de la Religion est l'anthropomorphisme, si par là on entend que l'homme a attribué certaines manifestations naturelles à des êtres non-humains, mais conçus sur le modèle de sa propre personnalité. Il est très admissible que le totémisme soit sorti d'une extension de l'instinct grégaire ; mais reste à déterminer quelle est la cause de cette extension. Je n'en découvre pas d'autre que l'idée d'utilité : les services qu'on croyait retirer de cette alliance. L'homme a donc commencé par prêter aux représentants d'une espèce étrangère des facultés analogues et sous certains rapports supérieures aux siennes ou à celles des membres de son vrai clan ; ce qui implique déjà une extériorisation de sa propre personnalité. Dira-t-on que la personnification n'est pas la Religion? En tout cas, celle-ci commence le jour où l'homme a conféré à des personnalité réelles ou imaginaires la *mana* : un ensemble de forces extraordinaires qu'il devait se concilier ou s'asservir à tout prix. Et d'où lui provenait la notion de cette *mana*? De ce que M. Reinach accepte comme le vrai fait primitif : la confusion de la concomitance avec la réalité — auquel j'ajouterai peut-être un autre fait non moins primitif : l'identification du rêve avec la réalité. — Les animaux figurent vraisemblablement

parmi les premiers êtres investis de cette puissance surhumaine, mais *à titre individuel*. En effet, les notions de collectivité et d'espèce n'ont pu apparaître qu'assez tard dans l'évolution de l'esprit humain. Sans aller aussi loin qu'Auguste Comte qui leur attribuait d'avoir fait passer l'humanité du fétichisme au polythéisme, il est évident qu'elles exigent un effort de généralisation consciente encore absent au niveau le plus infime où est apparu le sentiment religieux. — Robertson Smith, dont s'inspire M. Reinach, admet lui-même que chez les Sémites le totémisme a été précédé d'une époque où l'homme se croyait entouré d'êtres surhumains : *djinns*, animaux féroces ou fantastiques, amis et ennemis de toute nature, chez lesquels il finit par se choisir un totem ou allié.

C'est surtout l'institution du sacrifice qui est devenue le champ de bataille entre les partisans et les adversaires du totémisme primitif. Les clans totémiques, chez qui la vie du totem est si soigneusement protégée, n'en sacrifient pas moins dans les circonstances graves un représentant de leur espèce sacrée, afin de se communiquer ainsi un nouvel influx de vie divine. Suivant l'école dont M. Reinach se fait l'interprète, telle serait la forme première du sacrifice. L'idée du don ne se ferait jour que plus tard. Comme il l'explique spirituellement, la notion d'où procède la messe est plus ancienne que celle dont dérive le culte de saint Antoine de Padoue. Il en fournit deux raisons : 1° le sacrifice-don suppose des dieux personnels, — ce qui revient à la thèse que j'ai rencontrée plus haut ; — 2° ce sacrifice suppose l'existence du prêtre, « car il faut toujours une paire de mains visibles pour recevoir l'offrande à la place du dieu qu'on ne voit pas ». — L'auteur, généralement si perspicace, perd ici de vue les nombreux cas où l'offrande disparaît sans laisser de traces, par exemple les libations, la combustion par le feu, l'immersion, la suspension à un arbre, etc. — Est-il exact de dire que tout sacrifice suppose un banquet? Il y a des offrandes non comestibles. — Affirmer que le sacrifice de l'animal a dû toujours et partout précéder le sacrifice humain, c'est méconnaître la tendance qui a engendré les sacrifices de substitution où l'on offre la partie pour le tout, l'inférieur pour le supérieur, l'animal pour l'homme ; c'est aussi, pour des époques plus anciennes, faire la part trop restreinte aux superstitions très primitives qui justifient le sacrifice de victimes humaines ainsi qu'aux habitudes d'un cannibalisme religieux qui n'a rien de commun avec le totémisme.

L'auteur reconnaît que l'explication du sacrifice comme un don est la plus simple et la plus générale. C'est celle que fournissent invariablement ceux qui l'offrent. Il paraîtrait que c'est une raison de ne pas les en

croire. M. Reinach reproduit à ce propos l'axiome cher à l'école anglaise que : « l'explication d'une coutume recueillie de la bouche d'un primitif ne doit *jamais* être tenue pour exacte. » Cependant, ailleurs, — quand il s'agit d'établir la signification des images d'animaux utiles que, dès l'âge du mammouth, des préhistoriques gravaient sur les parois de leurs cavernes, — il oppose, aux explications vagues et générales, les dires de certains sauvages contemporains, pour établir que le but était d'assurer l'évocation ou la multiplication de ces espèces par une application de la magie *homéopathique* et il ajoute à ce propos : « Il suffit que quelques sauvages fassent des réponses plus précises pour que nous donnions à ces dernières la préférence, à condition qu'elles s'accordent avec certaines idées générales qui sont communes à tout l'ensemble de l'humanité » (p. 128). De même, quand il s'agit d'expliquer l'*amphidromia* des Grecs, — l'habitude de porter le nouveau-né en courant autour du foyer familial, — il oppose à toutes les hypothèses fondées sur le culte du foyer ou sur la purification par le feu une interprétation basée sur l'assertion populaire que, si chez les Esthoniens le père de l'enfant doit courir autour de l'église pendant le baptême, c'est « afin que l'enfant apprenne à bien courir ».

Je n'ai pas l'intention d'entrer ici dans l'examen de la question, encore si controversée parmi les ethnographes, si des traces de totémisme se rencontrent chez tous les peuples connus. Tout en rendant justice à la sagacité et à la pénétration avec lesquelles M. Reinach nous démontre irréfutablement les attaches totémiques d'une masse notable de rites, de mythes et même de dieux, particulièrement chez les Celtes et dans l'antiquité classique, on peut se demander si certains faits que l'auteur nous présente comme des survivances de tabous totémiques ne peuvent pas mieux s'expliquer, soit par des conditions historiques, soit, pour employer son propre criterium, « par des idées générales qui sont communes à l'humanité » : par exemple toutes les fables où l'on attribue à des animaux d'avoir rendu service à des hommes — le fait de manger l'oie de Noël « avec solennité » —, le port d'un nom propre emprunté au monde animal ou végétal ; — l'emploi des dents de quelques carnassiers comme amulettes ; — l'interdiction que promulguent certaines religions monothéistes de reproduire l'effigie humaine ; — voire la persistance des plaisanteries dirigées contre les belles-mères ! L'auteur me paraît s'avancer fort, quand il ajoute que le « caractère des belles-mères n'y est évidemment pour rien » (p. 119). Ailleurs, il invoque l'habitude qu'ont les hommes, lorsqu'à table ils débouchent une bouteille de vin, en présence d'une dame, de commencer par en verser

quelques gouttes dans leur propre verre : « L'opinion populaire veut que ce soit à cause du bouchon dont le contact (ou la poussière?) aurait pu altérer la couche supérieure du liquide ; mais c'est là une explication imaginée sur le tard d'un tabou très général et très persistant ». N'en déplaise à l'auteur, il y a là un des cas — très rares chez M. Reinach — où l'opinion du vulgaire me semble avoir raison contre celle du Maître.

Les recherches dont cet ouvrage nous offre les conclusions ont, pour ainsi dire, renouvelé les études hiérologiques, en montrant la nécessité de recourir aux rites et aux coutumes plutôt qu'aux mythes et aux traditions pour interpréter le passé des croyances ; en faisant ressortir toute l'importance du facteur social parmi les premiers éléments de la religion ; en réhabilitant la magie comme antécédent de la science et même comme facteur du progrès. Tout ce qu'il reste à leur demander, c'est qu'elles n'élèvent pas la prétention de fournir une clef pour toutes les serrures, comme le fétichisme, le symbolisme, le sabéisme, le phallisme et d'autres généralisations en *isme* qui ont eu leur jour de vogue et qui doivent se contenter désormais d'avoir apporté leur part de vérité à la reconstitution des origines religieuses.

Goblet d'Alviella.

Max Walleser. — **Die philosophische Grundlage des aelteren Buddhismus**. — Heidelberg. Winter, 1904, in-8° de xi et 148 p. 6 fr.

M. Max Walleser, privat-docent à l'Université de Bâle, s'occupe du bouddhisme en philosophe plutôt qu'en historien. Sa pensée est intéressée surtout par les spéculations métaphysiques. Le moi, le monde objectif, les relations qu'ils entretiennent l'un avec l'autre, tels sont les problèmes sur lesquels il a voulu connaître les solutions bouddhiques. C'est de cette recherche qu'est sorti son livre sur « la base philosophique du bouddhisme ancien ».

S'appuyant sur les fragments reproduits par Wassilief, M. Walleser reconnait dans l'histoire du bouddhisme trois phases successives. L'ancien bouddhisme est représenté pour nous par les Écritures pâlies, textes et commentaires, et par le Milinda-Pañha. Puis viennent deux révolutions, l'une se rattachant au nom de Nâgârjuna, l'autre à celui d'Aryâsanga. Ce qui différencie ces trois périodes, c'est tout particuliè-

rement la manière de concevoir le monde objectif; le réalisme caractériserait la première, le nihilisme théorétique la seconde, le subjectivisme idéaliste la troisième. M. *W.* ne s'occupe que de la première de de ces trois phases. Une assez longue discussion sur le sens attribué au mot *nâmarûpa* dans la littérature sanscrite bouddhiste a pour but de démontrer que, pour reconstituer la doctrine primitive, il n'y a pas à faire fonds sur des productions relativement récentes, comme l'est par exemple la Mâdhyamikâ-Vrtti.

Dans l'âge ancien lui-même, il est nécessaire de distinguer deux états successifs de la pensée bouddhique. Diffuse dans les Suttas, elle prend dans l'Abhidhamma une forme systématique. L'auteur semble attacher une grande importance à ce processus de la systématisation du dogme. Il le fait commencer dans la première moitié du IIe siècle qui suivit la mort de Bouddha; et le plus ancien résultat de cette élaboration serait la *Dhammasangaṇi* qu'il identifie avec la « Question d'Upatissa » si vivement recommandée par As'oka à la lecture de la communauté.

Ce n'est pas que d'une étape à l'autre la doctrine se soit beaucoup modifiée sur aucun point essentiel. Comme on sait, elle n'a vraiment subi de changements importants qu'au sein des écoles mahâyânistes. Le livre de M. *W.*, qui l'étudie d'abord dans les Suttas (p. 49-94), puis dans l'Abhidhamma (p. 95-110), et enfin dans le Milinda-Pañha (p. 111-133) montre combien l'école est restée longtemps fidèle à l'enseignement du maître. Quelques problèmes posés avec plus de précision; quelques autres qui surgissent, mais qui n'ont qu'une importance secondaire, voilà au fond à quoi se borne le progrès accompli pendant les siècles qui séparent la composition des Suttas de celle du Milinda-Pañha.

Il va sans dire que, recherchant les concepts philosophiques qui sont à la base du bouddhisme, M. *W.* est amené à concentrer particulièrement son attention sur les théories des Nidânas et du Karman, et sur la négation de l'âme.

Il se refuse à voir dans le *nâmarûpa* (le quatrième terme du pratîtyasamutpâda) quelque chose de simplement physique ou subjectif; c'est « l'être phénoménal dans son ensemble » (p. 52), ou encore « le monde objectif dans la conscience » (p. 56), l'objet différencié quant à la forme, *rûpa*, et quant à l'idée, *nâman*. La contradiction qu'on a signalée depuis longtemps entre la négation absolue d'un principe indépendant et permanent dans l'individu, toute existence n'étant qu'une succession de phénomènes momentanés, et la théorie du *pudgala*, qui distingue

entre le « fardeau », c'est-à-dire les cinq skandhas, et le porteur du fardeau, peut, d'après M. *W.*, se résoudre de deux manières, soit en faisant du pudgala un moi phénoménal, par opposition à l'Atman, le moi absolu et transcendant, soit en admettant que Bouddha, poursuivant un but exclusivement pratique, a passé par dessus les difficultés logiques pour n'envisager jamais que l'importance de la leçon morale à inculquer. La théorie du Karman enfin est célébrée comme une très intéressante tentative faite pour concilier le phénoménalisme avec les postulats de la morale; elle suppose à la place d'un moi permanent un sujet qui n'est autre que la somme d'actes et de phénomènes se substituant les uns aux autres en se conditionnant réciproquement (p. 92 sq.).

Je n'ai pas l'intention de reprendre une à une pour les discuter avec l'ampleur qu'elles comportent toutes les questions soulevées par M. *W.* Je me bornerai à présenter quelques observations sur certains points qui m'ont particulièrement frappé.

M. *W.* annonce dès le début son dessein de ne s'occuper que des fondements réellement philosophiques du bouddhisme, de laisser par conséquent de côté ce qui est proprement religieux ou moral dans l'œuvre du Śâkyamuni. C'est son droit; chacun limite comme il entend l'objet de ses recherches. Mais M. *W.* déclare aussi qu'il ne s'occupera pas des rapports du bouddhisme avec d'autres systèmes, comme le Sânkhya et le Yoga. Il estime qu'il peut le faire sans inconvénient, parce que, dit-il, le bouddhisme a été systématisé bien avant les darśanas. C'est mal poser la question. Il est possible en effet que les écrits compris dans l'Abhidhamma-piṭaka soient plus anciens que les Yoga-sûtras. Qu'importe, si les théories systématisées dans les Yoga-sûtras et dans la Sânkhya-Kârikâ sont beaucoup plus anciennes que ces textes, plus anciennes mêmes que le bouddhisme? MM. Senart, Garbe, Jacobi, et bien d'autres ont montré par des exemples qui paraissent convaincants qu'en fait de doctrines le bouddhisme est tributaire des écoles philosophiques qui se rattachent plus ou moins directement au brahmanisme. On peut donc, si l'on y tient, faire l'histoire de la terminologie philosophique au sein du bouddhisme sans tenir compte des systèmes rivaux; mais il est impossible d'expliquer ainsi la genèse même des concepts que couvre cette terminologie. Qu'on remette le bouddhisme dans les conditions historiques de sa naissance et de son développement, la théorie du Karman n'apparaîtra plus comme un ingénieux essai imaginé par le Bouddha pour sauvegarder les droits de la morale tout en maintenant l'instantanéité de tous les dharmas; on ne fera plus de difficulté au contraire

pour reconnaître, avec M. Kern, que la doctrine du « fruit de l'œuvre » est inconciliable avec celle de l'absence de tout agent, et l'on en arrivera à penser que comme tant d'autres religions, le bouddhisme a juxtaposé sans faire aucun effort pour les coordonner, et peut-être même sans avoir bien nettement conscience de leur incompatibilité, deux doctrines auxquelles il attachait une égale importance pratique. La notion du Karman existe déjà dans les anciennes Upanishads; elle a sans doute vite fait partie intégrante de la mentalité hindoue. Bouddha l'a trouvée vivante autour de lui; elle était pour son entourage, pour le maître lui-même, comme une de ces formes intellectuelles qui s'imposent à la pensée presque inconsciemment. Elle répondait d'ailleurs fort bien aux préoccupations morales qui ont surtout guidé Bouddha dans son œuvre. On comprend à merveille qu'il l'ait utilisée et fait entrer dans son système; on ne comprendrait absolument pas qu'elle fût née de sa pensée, en connexion avec la théorie des agrégats et de la momentanéité.

L'interprétation que donne M. *W.* du quatrième terme de la fameuse chaîne des douze nidânas, a le très grave inconvénient d'introduire dans cette théorie un facteur qui ne concerne plus directement l'individu, le sujet; brusquement la roue dérape et va donner dans le monde objectif. Or, ou bien le pratityasamutpâda ne signifie rien et n'est qu'un conglomérat de données incohérentes, ou bien, dans la pensée de Bouddha, il devait exprimer de la manière la plus serrée l'enchaînement rigoureux des phénomènes, sans intervention d'aucun agent qui leur fût extérieur, âme ou Dieu. Mais pour que la démonstration fût valable, il était nécessaire que le processus fût homogène, et que par conséquent il se développât tout entier dans l'individu sujet. Il est regrettable qu'étudiant les bases philosophiques du bouddhisme, M. *W.* n'ait pas donné quelque attention à cette conception de la causalité qui domine le pratityasamutpâda, et qui, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur les détails de cette évolution[1], en constitue l'élément vraiment intéressant.

Un autre reproche que je serais tenté de faire à M. *W.*, c'est d'avoir

1) M. Walleser n'a pas utilisé, et c'est grand dommage, le beau mémoire que M. Senart a consacré aux Nidânas dans les *Mélanges de Harlez*. Pour le dire en passant, il y a encore d'autres travaux de savants français ou belges dont il aurait dû faire son profit. Ne sait-il pas, par exemple, que M. de la Vallée Poussin a étudié avec beaucoup de science les problèmes de l'âme et de l'acte dans deux articles du *Journal Asiatique*, dont l'un au moins a paru longtemps avant son ouvrage?

abordé l'étude philosophique du bouddhisme sans s'être suffisamment dégagé de ses idées personnelles. On sent que sur le moi, sur le temps, sur le problème gnosiologique, il a des théories à lui dont il aime à retrouver les congénères dans le système bouddhique. Ce serait inoffensif autant que naturel, si par ci par là on ne sentait que l'interprétation des sources s'est faite sous l'influence de ces préconceptions. Je n'en veux citer qu'un exemple qui me paraît caractéristique. S'il y avait quelque chose qui jusqu'ici paraissait incontestable, c'était que Bouddha avait prêché sa doctrine sous l'impression profonde de la misère universelle; le *dukkham*, la première des quatre vérités saintes, était évidemment pour lui quelque chose de très positif. On se sent donc un peu déconcerté quand on voit que pour M. *W*. cette prétendue souffrance n'est que le sentiment de malaise (Unlust) que l'homme éprouve quand il n'est pas satisfait de son état présent, et qui le porte par conséquent à déployer de quelque façon son activité. Mais si la « souffrance » n'était pour Bouddha qu'une manière de désigner le mobile qui pousse l'homme à agir, l'action suffirait à supprimer cette souffrance, et c'est bien ainsi que l'entendent les systèmes eudémonistes. Pour le bouddhisme, le dukkham est au contraire fait pour une bonne part du sentiment douloureux de l'inutilité et même de la nocivité de toute activité positive. Je sais bien que M. *W*. lui reproche précisément de ne pas s'être élevé à la notion d'une conduite téléologique de l'univers. Mais comment l'aurait-il pu, puisqu'il ne reconnaissait que l'action toute mécanique du karman, puisqu'il niait à la fois un principe permanent universel, et un principe permanent individuel? Il me paraît probable que s'il a poussé si loin la négation, c'est que le Sânkhya lui avait frayé le chemin, en plaçant dans la *prakrti* le principe de tout changement, de tout phénomène, de toute vie. On comprend très bien que, nourri à ses débuts des enseignements de cette école, le bouddhisme ait pensé que dans ces conditions, l'existence d'un être absolument immuable, qu'on l'appelle *âtman* ou *purusa*, était une hypothèse plutôt gênante, et qu'on pouvait facilement s'en passer. Mais s'il en est ainsi, ne vaut-il pas mieux pour expliquer le bouddhisme, faire un détour par les systèmes orthodoxes et laisser de côté les théories de la philosophie occidentale?

Traitant de questions sur lesquelles nous sommes souvent très insuffisamment documentés, il est tout à fait légitime que l'auteur recoure à des hypothèses. Peut-être trouvera-t-on pourtant qu'il y a parfois excès, surtout dans son premier chapitre « sur l'histoire de l'ancien

bouddhisme ». Il semblerait même quelquefois qu'à ses yeux l'état d'ignorance où nous sommes est une raison suffisante pour légitimer toutes les combinaisons. Voici, en effet, comment il s'exprime à propos de l'origine et de la date de l'Abhidhamma : « Il est vrai que toute cette démonstration suppose que les textes de l'Abhidhamma contenus dans le piṭaka-pâli sont identiques à ceux que contient la liste du Nord; or c'est là une question qui ne pourra être tranchée que par la comparaison des textes pâlis avec les versions chinoises existantes; car ces ouvrages ne se sont conservés ni en sanscrit ni en tibétain. Mais aussi longtemps qu'on ne se sera pas acquitté de cette tâche importante, nous pourrons nous considérer comme autorisés à localiser la rédaction des traités de l'Abhidhamma pâli dans l'Inde du Nord-Ouest et à en placer la composition entre les années 350 et 250 avant Jésus-Christ ». C'est singulièrement renverser les pratiques d'une prudente méthode. Il se peut sans doute que l'avenir justifie les hypothèses de M. *W.*[1]; mais comme les conditions pour la systématisation du dogme existaient tout aussi bien dans le Magadha que dans le Gandhâra, nous n'avons qu'une chose à faire, c'est de suspendre notre jugement jusqu'au moment où nous serons renseignés. Quant à l'identification que propose M. *W.* de la Dhammasangani avec l'Upatisapasine de l'édit de Bairât, elle s'appuie sur une série d'équations dont pas une n'est certaine; et l'invraisemblance du résultat aurait dû mettre l'auteur sur ses gardes. A qui fera-t-il croire que ce fastidieux catéchisme qui s'appelle la Dhammasangani, si sec et si long, avec ses divisions et ses répétitions, a pu être indiqué par le bon As'oka comme une lecture appropriée aux besoins religieux, non pas seulement des moines et des hommes, mais aussi des laïques, hommes et femmes?

Mon devoir de critique était d'attirer avant tout l'attention de l'auteur sur les côtés de son livre qui me paraissent contestables. Mais je faillirais à ce même devoir si je ne disais aussi que ces 150 pages font preuve d'une solide érudition et qu'elles sont remplies d'observations fines et d'analyses judicieuses. En somme, M. *W.* nous a donné un ouvrage très intéressant et qui promet une recrue vaillante et bien préparée pour la conquête d'un domaine encore mal exploré[2].

Paul OLTRAMARE.

---

1) Les « indices » relevés par M. W. en faveur de son hypothèse sont postérieurs de plusieurs siècles à la date qu'il assigne à la rédaction de l'Abhidhamma-piṭaka.

2) Pourquoi M. W., qui sait le sanscrit, dit-il *das Atman* (3 fois p. 71), et

Le P. Urbain Coppens, O. F. M. — **Le palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionistes au Mont Sion**, avec plans et figures. — Paris, Alphonse Picard, 1904; in-8°, 95 pages.

La Jérusalem actuelle et ses environs offrent à la piété des pèlerins un nombre extraordinaire d'emplacements, ruines ou monuments, auxquels s'attache le souvenir de faits de l'histoire et de la légende évangéliques. La garantie d'authenticité que peuvent revendiquer la plupart de ces identifications, est, il faut l'avouer, des plus précaires. Et l'on comprend fort bien que l'on en vienne à proposer des rapprochements nouveaux, de nature à déranger des prétentions traditionnelles.

Voilà justement que les Pères de l'Assomption sont entrés naguère en possession d'une grotte, à laquelle on attribue l'honneur d'avoir été témoin des pleurs versés par le « prince des apôtres » à la suite de son fameux reniement. Ici je laisse la parole au P. Coppens :

« C'est une tradition fort ancienne, signalée par le Pèlerin de Bordeaux dès l'année 333, que le palais de Caïphe, témoin à la fois de la condamnation à mort de N.-S. J.-C. par le Sanhédrin et du reniement de l'apôtre saint Pierre, s'élevait sur le mont Sion (colline occidentale de Jérusalem, d'après l'écrivain). — Au siècle suivant, une basilique dédiée au prince des apôtres en marquait l'emplacement. — Plusieurs siècles plus tard, les relations des pèlerins mentionnent, à notre avis, une seconde église en l'honneur de saint Pierre, élevée au lieu même où, fuyant la maison du grand-prêtre, il alla pleurer sa faute. — Jusqu'à présent tous les savants, qui ont étudié l'histoire des sanctuaires de Jérusalem, ont reconnu que les anciens pèlerins, bien loin de confondre ces deux églises, indiquaient invariablement l'emplacement du palais de Caïphe à proximité du Cénacle, dans la propriété des Arméniens, et le lieu des larmes de saint Pierre, appelé depuis le XIIe siècle, *la grotte du Gallicantus*, sur le flanc oriental du Mont Sion. Et c'est ce que les Pères Assomptionistes eux-mêmes ont toujours enseigné aux

pourquoi fait-il le Sarvadarsana-saṃgraha neutre p. 41, et féminin p. 42 ? Pourquoi laisse-t-il subsister tant de fautes d'impression ? — Il faut évidemment lire, p. 45 (2 fois) : catvāro, rūpinaḥ skandhāḥ. Je ferai observer à l'auteur, à propos de la page 109, que l'Abhidhamma a été publié en entier dans l'édition du Tipitaka faite sous le patronage du roi de Siam.

pèlerins qu'ils amènent à Jérusalem, jusqu'au commencement de ce siècle.

Or voici que les professeurs de N.-D. de France (Pères Assomptionistes) déclarent, dans leur nouveau *Guide*, qu'il y a là une erreur très grave. A l'ancienne tradition, ils opposent une thèse nouvelle dans les termes suivants : 1° Le palais de Caïphe, témoin de la condamnation de Jésus-Christ et du reniement de saint Pierre, est aussi le lieu où l'apôtre, quittant la maison du grand-prêtre, se retira pour pleurer sa faute ; 2° la basilique érigée sur les ruines du palais de Caïphe et l'église construite au-dessus de la grotte traditionnelle des larmes de saint Pierre, ne font qu'un seul monument, qu'un seul sanctuaire ; 3° palais et grotte, basilique et église, se trouvent, non plus là où les ont trouvés et vénérés tant de siècles de foi chrétienne, mais dans *la propriété des Pères Assomptionistes*, qui vient d'être baptisée à ce titre du nom de *Jardin de saint Pierre* ».

C'est cette nouvelle identification que le P. Coppens conteste en faisant valoir des arguments de diverse nature, dont plusieurs sembleront plausibles. Toutefois nous ne saurions attacher beaucoup de valeur aux conclusions tirées des mots *egressus foras* (*Math.*, XXVI, 75 ; *Luc*, XXII, 62). Pierre « sort » de la maison de Caïphe ; soit. Mais s'en éloigne-t-il de vingt pas, ce qui permettrait de loger le reniement et le repentir à l'intérieur d'une même enceinte, — ou de mille, ce qui exige deux emplacements distincts? Chacun choisira selon ses convenances. Ne connaît-on pas l'exemple illustre de la juxtaposition du Saint-Sépulcre et du Golgotha ?

En somme, ce sont là matières de foi, affaires de pratique pieuse. M. Coppens estime que les Assomptionistes jettent le trouble dans l'âme simple du pèlerin en dérangeant des habitudes séculaires. Ses contradicteurs sauront faire valoir qu'ils ont remis la main sur un « lieu saint », dont avaient bénéficié jusque-là des dissidents arméniens.

Il m'a paru néanmoins que les professeurs de N. D. de France cherchaient à tenir compte des travaux récents de l'archéologie ; en plaçant Sion sur la colline du Haram et non plus sur la colline occidentale, en jetant le doute sur mainte attribution traditionnelle, ils font un effort louable pour introduire une méthode plus sévère en des questions où le respect de la routine a creusé un fossé entre les dévôts et les gens simplement désireux de se renseigner. Le P. Coppens cite, à cet égard, une appréciation empruntée à l'*Ami du clergé*, que nous sommes aise de placer sous les yeux du lecteur : « D'une façon générale, les auteurs (du

nouveau *Guide*) ont entendu faire œuvre de science, persuadés que c'est le meilleur moyen de faire œuvre de solide édification. — Partant, ils ont, sans hésiter, porté la serpe dans la frondaison touffue des traditions palestiniennes, en vue de l'émonder. » Après quelques réserves sur le caractère « légèrement radical » de la nouvelle critique, l'écrivain prend acte des changements proposés : « Sion à l'est, la Géhenne au Tyropéon, les diverses enceintes modifiées, l'emplacement du temple restreint, plus rien de Salomon, ni même d'Hérode dans les murs ou substructions du Haram, une Tour de David relativement moderne, le prétoire déplacé comme la maison de Caïphe et le lieu précis de l'agonie, etc. »

Voilà certes qui n'est pas banal. Honneur à ceux qui ont su affronter la mauvaise humeur des défenseurs de la tradition !

Nous ne quitterons pas l'opuscule du P. Coppens sans lui rendre cette justice qu'il est clair, bien distribué et que, malgré un sentiment d'impatience qui perce à quelques endroits, le ton en est parfaitement modéré.

Maurice Vernes.

M. Lepin. — **Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques.** — Paris, Letouzey et Ané, 1904, XLV-279 p.

Les études d'histoire religieuse, et en particulier celles qui concernent les origines du christianisme, demandent une liberté d'esprit et une absence de parti-pris que n'ont pas toujours ceux qui les entreprennent. M. Lepin, prêtre de Saint-Sulpice et professeur au grand séminaire de Lyon, ne me paraît pas avoir été, à cet égard, dans des conditions bien favorables pour aborder le difficile problème indiqué par le titre de son ouvrage.

Voici comment il expose, dans son introduction, le sujet qu'il traitera et la méthode qu'il se propose d'employer : Jésus s'est dit le Messie et le Fils de Dieu ; le peuple chrétien l'a adoré pendant dix-neuf siècles comme vrai Fils de Dieu et vrai Dieu. Comment interpréter ce fait? Jésus a-t-il été vraiment ce qu'il a prétendu être et ce qu'en a pensé le peuple chrétien? L'auteur cherchera à résoudre cette question en se plaçant » au point de vue de la critique moderne, et avec une méthode

qui convienne aux esprits contemporains. » L'étude historique de la personne du Christ doit se faire principalement à l'aide des évangiles canoniques, auxquels l'Église a, de tout temps, reconnu une valeur absolue pour baser la foi du croyant. Le fait de l'inspiration des évangiles est un dogme de foi enseigné par l'Église, et n'est pas du ressort de la critique historique. Mais, indépendamment de cette assurance de foi, on peut se faire de nos écrits sacrés une opinion scientifique et rationnelle, vérifier leur contenu et se rendre compte de leur valeur historique.

Voilà donc le lecteur bien prévenu, dès les premières pages, qu'il s'agit d'une étude scientifique et rationnelle, faite au point de vue de la critique moderne, mais dont les conclusions sont rigoureusement déterminées d'avance, car elles ne pourront s'écarter des enseignements de l'Église. Ce n'est pas précisément ainsi que procède la critique moderne, et M. Lepin se fait complètement illusion en croyant se placer à son point de vue. Cette illusion lui permettra de donner à son ouvrage les apparences de la critique, de l'examen et de la science, mais la nécessité d'arriver à des conclusions déterminées d'avance, l'empêchera de voir les choses autrement qu'à la surface et en gros, et de pénétrer jusqu'aux véritables difficultés du sujet.

Il constate ensuite que les conclusions de la critique contemporaine sur la date et l'origine des évangiles ne diffèrent en général pas beaucoup des enseignements de la tradition reçus communément dans l'Église, qu'il est reconnu que les synoptiques reproduisent exactement les croyances primitives, les souvenirs des contemporains et des témoins du Sauveur, que, d'autre part, personne ne songe plus à discuter la sincérité de ces témoins, ni celle des rédacteurs qui nous ont transmis leur témoignage, et conclut, en bloc, à la pleine valeur historique de ces écrits. Il serait difficile de franchir plus légèrement d'un bond toutes les difficultés de détail que présentent, à cet égard, les récits des synoptiques.

Dans le premier chapitre, consacré à une étude sur l'*espérance messianique au début de l'ère chrétienne*, l'auteur montre l'intensité des espérances messianiques, à cette époque, par les récits évangéliques et les autres livres du N.-T., par la littérature apocalyptique qui a précédé l'ère chrétienne, par les nombreux soulèvements populaires du milieu du Ier siècle et par la grande insurrection qui a abouti à la destruction de Jérusalem. Il admet que les Juifs attendaient un Messie-homme, revêtu de dons et de pouvoirs particuliers, qui délivrerait le peuple de la domination étrangère et inaugurerait un royaume nouveau, définitif et

ncomparablement glorieux. Jusqu'ici, pas d'objections bien graves à faire. Mais il veut faire remonter jusqu'au commencement de l'ère chrétienne, au sein du peuple juif, des idées qui ne se sont formées que plus tard. Plus d'un Juif, dit-il, devait incliner à l'idée, suggérée par le ch. LIII d'Esaïe, d'un Messie souffrant et rédempteur. Certains passages de Michée (v, 1) et d'Esaïe (VII, 14; VIII, 8. 10; IX, 5) devaient également suggérer l'idée que le Messie serait Fils de Dieu dans un sens plus intime et plus réel que celui qu'avait généralement cette expression. Ne se sentait-on pas incliné à établir une relation entre le Messie et cette sorte d'hypostase divine qu'on nommait l'ange de Jehovah, la Sagesse ou le Logos de Dieu, la Memra des Targumistes? Ces suppositions admises, l'idée qu'on se faisait du Messie, au début de l'ère chrétienne, aurait eu un double aspect : on se le représentait comme un homme, et en même temps on inclinait à le regarder comme plus qu'un homme, comme un personnage divin. Sans doute, cette idée du Messie-Dieu était loin d'être généralisée et précisée au début de l'ère chrétienne : mais est-il téméraire de penser qu'elle se trouvait déjà en germe au sein du judaïsme, dans les années qui précédèrent la naissance du Sauveur? — Ce sont là des suppositions absolument gratuites, qui trahissent une tendance, que nous retrouverons encore dans la suite de l'ouvrage, à faire remonter jusqu'aux temps évangéliques la doctrine de l'Église sur la personne et l'œuvre de Jésus.

L'auteur arrive au véritable sujet de son livre dans les trois chapitres suivants, où il traite de *Jésus Messie et Fils de Dieu dans son enfance et dans sa vie publique*.

Il admet la pleine historicité des récits contenus dans les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc. Mise à part l'objection de principe, fondée sur l'*a priori* philosophique qui dénie toute réalité objective au surnaturel, le rationalisme ne peut, dit-il, faire valoir sur le terrain strictement critique, aucune difficulté sérieuse contre la vérité de ces récits, et les récits portent en eux-mêmes des garanties positives en faveur de leur pleine historicité. L'évangile de Luc reproduit la tradition ancienne et primitive; l'auteur s'en est informé avec soin, et rien ne permet de soupçonner sa sincérité; il a reproduit des récits qui lui sont parvenus tout faits; la manière dont il y est parlé du temple et de son culte, la couleur toute primitive du messianisme qui nous y est représenté, la manière dont Jésus nous y apparaît, où il n'est question ni de la préexistence, ni de la divinité proprement dite, les divergences mêmes que l'on constate entre le récit de Matthieu et celui de

Luc, sont autant de preuves irrécusables de leur historicité.

Il y a pourtant une difficulté, qui n'apparait pas dans ces chapitres, il est vrai, mais qui apparait avec d'autant plus d'évidence dans l'ensemble des traditions évangéliques, et qui est d'ordre purement critique, c'est le fait que les choses se passant ensuite comme si les événements racontés dans ces chapitres n'avaient pas eu lieu, ou avaient été complètement oubliés quelques années plus tard. La manifestation messianique accomplie autour de la crèche de Jésus n'a laissé aucune trace dans les récits suivants. Ce que Marc raconte III, 21. 31-34 est absolument incompréhensible si on admet le caractère historique de ces récits. Or le récit de Marc est incontestablement historique et appartient certainement à la tradition primitive. Ce fait ne s'explique qu'en admettant que les récits relatifs à l'enfance de Jésus appartiennent à une tradition postérieure. Ils n'en renferment pas moins des données intéressantes sur ce qu'une partie de l'Église pensait de la personne de Jésus vers la fin du Ier siècle; mais c'est ce que M. Lepin n'a pas vu, car il y découvre déjà, d'une façon voilée, il est vrai, toute la doctrine du Messie-Dieu.

Quand et comment Jésus a-t-il eu conscience d'être le Messie, et dans quel sens a-t-il entendu l'être? C'est là un des problèmes les plus obscurs de l'histoire évangélique. Pour M. Lepin, la conscience messianique de Jésus a été antérieure au commencement de sa vie publique et a dû être innée en lui. Il ne voit dans le récit des synoptiques aucune trace de développement à cet égard. Il reconnait bien le fait que Jésus a usé sur ce point d'une grande discrétion vis-à-vis de ses disciples, jusqu'à l'entretien sur la route de Césarée de Philippe, et que, jusqu'à l'entrée à Jérusalem, il a évité avec soin de rien dire ou de rien faire publiquement qui puisse le faire considérer comme le Messie; mais il trouve partout des manifestations, dont quelques-unes éclatantes et publiques, de la messianité de Jésus, dans le récit du baptême et dans celui de la tentation, qu'il prend à la lettre, dans les déclarations des démons qui proclament Jésus Messie, dans sa prédication, dans ses miracles, dans le fait qu'il déclare au paralytique que ses péchés lui sont pardonnés, qu'il se dit maître du sabbat, etc. Les manifestations messianiques n'ont pas joué un aussi grand rôle que cela dans la vie publique de Jésus. La foi de l'Église a évidemment coloré de ses reflets quelques-uns de ces récits, car jusqu'au dernier moment, l'idée que Jésus est le Messie n'existe que dans l'esprit de ses disciples. Même l'entrée à Jérusalem ne peut pas avoir eu le caractère

d'une manifestation messianique éclatante que les récits lui donnent, car un événement pareil, aux approches de la fête de Pâques, n'eût pas manqué d'émouvoir les susceptibilités de l'autorité romaine. Il y a un désaccord permanent entre le fond historique des évangiles synoptiques, qui s'est conservé à peu près intact, et les traits les plus saillants des récits qui tendent à montrer que Jésus est le Messie.

Quant à la manière dont Jésus a compris son œuvre messianique, M. Lepin s'en tient à la doctrine de l'Église : le Christ a accompli d'abord une œuvre de préparation et de rédemption ; il établira définitivement le règne de Dieu, lors de son avènement glorieux, à la fin des temps. Cette doctrine ne correspond pas aux données des synoptiques qui mettent l'accent sur la proximité de cet avènement glorieux et où l'idée de rédemption n'est indiquée que d'une manière vague et est d'ailleurs étrangère à l'ensemble de l'enseignement de Jésus. Reste en outre la question de savoir ce qui, dans les discours eschatologiques des synoptiques, appartient à Jésus, et ce qui vient des croyances de l'Église du Ier siècle. Mais c'est une question que l'auteur ne touche même pas.

Les conclusions du chapitre consacré à *Jésus fils de Dieu, dans sa vie publique*, dépassent considérablement les données des évangiles synoptiques : Jésus nous y apparaît comme un vrai homme, soumis à toutes les conditions de l'humanité ; l'Église primitive a vu néanmoins en lui un être d'une nature supérieure, et les récits évangéliques nous le représentent comme ayant eu avec Dieu des rapports tout particuliers, plus élevés que ceux des autres hommes : cela suffit pour que M. Lepin y voie la doctrine de la divinité de Jésus, telle qu'elle a été formulée plus tard par l'Église. Sans doute cela n'est pas dit nettement et clairement dans les synoptiques, et aucune parole attribuée à Jésus n'a cette portée. Mais ne peut-il pas se faire que Jésus ait eu réellement conscience de son origine et de sa nature divines, qu'il ait manifesté réellement sa divinité, et que cependant il ait entouré cette manifestation de discrétion et de réserve ? On peut admettre que le terme de Fils de Dieu ait eu, pour la tradition que les synoptiques nous ont conservée, un autre sens que celui de Messie, que cette tradition nous représente Jésus comme un être d'une nature supérieure, doué d'une puissance et d'une autorité surnaturelles ; mais de là à conclure à la divinité de Jésus, dans le sens trinitaire, il y a loin, et la distance ne peut être franchie par un simple : « Ne peut-il pas se faire ? »

En appendice se trouvent deux chapitres, ayant pour titre, l'un : *En*

quel sens le titre de Messie convient-il à Jésus? et l'autre : *La divinité du Christ d'après M. Loisy*. Ces chapitres se rattachent bien au sujet général du livre, mais sont particulièrement destinés à réfuter les opinions de l'abbé Loisy sur ces matières. Réfutation difficile, car M. Lepin ne peut prendre son adversaire corps à corps : ils ne sont pas sur le même terrain. L'un se place sur le terrain des textes et des faits : « les faits sont les faits, dit-il ; une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature » ; l'autre sur le terrain de la foi, contre laquelle les faits ne doivent pas prévaloir.

En résumé, ce livre n'est pas ce qu'il prétend être : ce n'est pas une étude historique conduite d'après une méthode rigoureuse et scientifique. C'est une apologie de la doctrine de l'Église et une œuvre de polémique dirigée, en particulier, surtout contre Renan et l'abbé Loisy et, en général, contre ce que l'auteur appelle la critique rationaliste, qui n'est autre chose que la critique indépendante. A ce point de vue, le livre ne manque pas d'une certaine habileté, mais ce n'est pas avec la méthode de l'auteur qu'on peut arriver à des résultats bien établis.

Eug. Picard.

H. U. Meyboom. — **De Clemens-Roman.** — 2 vll. gr. in-8 de 415 et 283 p. ; Groningue, Wolters, 1902-1904 ; prix : fl. 3,50.

Je rappellerai d'abord, pour ceux de nos lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec la littérature chrétienne primitive, que parmi les œuvres nombreuses attribuées par la tradition à Clément de Rome, il y a un groupe d'écrits où sont racontées les aventures dramatiques de Clément, partant à la recherche de la vérité, mis en relation par Barnabas avec l'apôtre Pierre, gagné par celui-ci à la doctrine du vrai prophète, participant à la controverse itinérante de l'apôtre avec Simon le Magicien et retrouvant enfin, grâce à l'apôtre, sa mère, ses deux frères et son père, qu'une série de catastrophes a dispersés depuis de longues années. Cette histoire romanesque sert de cadre à de nombreuses dissertations imputées aux différents personnages, surtout à Pierre, à Simon et à Clément. Pierre poursuit en Simon le propagateur des plus funestes erreurs et des pratiques magiques les plus fâcheuses : Simon, par exemple, nie que le Dieu créateur du monde soit le Dieu suprême ; il dissout la révélation par ses interprétations arbitraires ; il ne croit

pas à la résurrection des morts. Pierre oppose à ces détestables enseignements la doctrine du vrai prophète, d'après lequel il n'y a qu'un seul Dieu, créateur, juste et qui rétribue chacun selon ses œuvres, ce qui implique l'immortalité de l'âme. Ce vrai prophète n'est pas, comme on pourrait le supposer, le Christ à l'exclusion de tout autre. C'est le révélateur de Dieu qui a inspiré Adam, Hénoch, Noé, Abraham, Jacob, Moïse, aussi bien que Christ. A cette doctrine se mêle une théorie sur les Syzygies, c'est-à-dire sur la création successive de couples antithétiques, comme par exemple le jour et la nuit, la vie et la mort, Caïn et Abel, finalement, Simon le Magicien et Pierre. Inutile d'entrer ici dans le détail. Ces quelques indications suffiront à caractériser les écrits dont il s'agit pour ceux qui ne les connaissent pas. Nous ajouterons seulement que dans les discours de Pierre et des autres personnages du récit, il y a aussi force exhortations morales, de nombreuses réfutations de l'idolâtrie, de la fausse magie, du fatalisme, des vaines spéculations métaphysiques, etc. C'est un ensemble fort complexe et où l'on est induit à reconnaître dès l'abord des alluvions de provenance différente.

Ce roman de Clément, comme l'appelle à juste titre M. Meyboom, nous est parvenu en diverses recensions : d'abord sous forme d'*Homélies Clémentines*, au nombre de vingt en grec, puis de *Recognitiones* (10 livres), en traduction latine par Rufin, puis de deux *Épitome* de longueur différente. Des fragments de version syriaque, publiés par Lagarde, reproduisent partiellement le texte des *Homélies*, partiellement celui des *Recognitiones*. D'après une analyse de fragments arabes publiée par M. Gibson dans les *Studia Sinaitica*, t. V, il y a peut-être eu encore d'autres formes du roman. Les relations de ces diverses rédactions d'un thème littéraire commun soulèvent, elles aussi, de nombreuses questions.

Il va sans dire qu'il existe une abondante littérature historique et critique à leur sujet. Cependant l'on ne peut pas dire que la critique voie déjà clair dans les nombreux problèmes qu'elles soulèvent. L'intérêt pour ces questions s'est atténué depuis que l'on est revenu du taux excessif auquel Baur et l'École de Tubingue avaient coté la valeur historique de ces écrits, prétendant y voir le témoignage le plus éloquent de la synthèse qui a constitué le catholicisme primitif. C'était faire beaucoup trop de cas d'œuvres qui ne sont, après tout, que des romans.

M. Meyboom, professeur à l'Université de Groningue, a pensé qu'il rendrait service à ceux qui veulent aujourd'hui reprendre l'enquête, en leur procurant une traduction synoptique des textes à étudier. Elle est

en hollandais et comprend, outre les *Homélies*, les *Recognitiones* et les *Epitome*, trois pièces qui s'y rattachent intimement à titre d'introduction : 1° une lettre de l'apôtre Pierre à Jacques, seigneur et évêque de la Sainte Église, pour lui recommander de veiller avec soin à la conservation intégrale de la prédication de Pierre ; 2° une déclaration de Jacques aux anciens donnant la formule du serment par lequel on s'engagera à ne pas altérer les écrits de Pierre ; 3° enfin une épître de Clément à Jacques, évêque des évêques, pour lui raconter son installation par Pierre comme évêque de Rome et les instructions laissées par l'apôtre pour les évêques et les anciens.

Dans un second volume le traducteur étudie les problèmes soulevés par ces mêmes écrits et les commente brièvement. Il traite successivement des manuscrits, des éditions, du contenu et des diverses hypothèses au sujet de leur origine ; il en analyse les doctrines théologiques et morales ; il recherche de quelle façon l'Écriture sainte y est utilisée, soit en ce qui concerne les livres de l'Ancien Testament, soit pour ceux du Nouveau Testament ou pour d'autres livres qui ne sont pas restés canoniques. Enfin il dégage le témoignage historique de ces romans, pour l'histoire du dogme, pour celle de l'apologétique chrétienne et pour notre connaissance de la situation sociale et ecclésiastique du milieu où ils ont vu le jour.

Comme instrument de travail et comme tableau des résultats patronés par les critiques antérieurs, ces deux volumes publiés par M. Meyboom me paraissent appelés à rendre de grands services à tous ceux qui lisent le Hollandais sans trop de peine. Cette traduction synoptique est très commode et l'étude historique et critique qui l'accompagne est faite avec beaucoup de soin, d'une façon parfaitement consciencieuse, avec une réserve et une prudence fort louables. Indirectement donc le travail du savant théologien hollandais pourra contribuer à l'élucidation des problèmes qui s'accumulent aussitôt que l'on aborde l'étude de la littérature clémentine. Directement je ne pense pas qu'il fasse beaucoup avancer la solution des difficultés. Le plus souvent l'auteur suspend son jugement sur les points délicats, après avoir indiqué les raisons que d'autres avant lui ont fait valoir à l'appui de leurs hypothèses. Lui-même se rend compte de cette impuissance relative ; il dit dans la préface du second volume : « J'ai éprouvé une déception de n'avoir pas réussi à pénétrer plus avant vers les origines de la littérature clémentine et c'en sera une aussi probablement pour le lecteur. »

Il écarte le premier *Epitome* comme rédaction tardive, inutile pour

la reconstitution du texte primitif. Le second est bien réellement un extrait des *Homélies*, non une rédaction indépendante; mais on ne saurait affirmer, d'après M. Meyboom, que le texte des *Homélies*, sur lequel travaille l'abréviateur, eût toute l'étendue du texte que nous lisons actuellement. La question reste en suspens.

Parmi les manuscrits des *Recognitiones* il y a un groupe, ceux de Leipzig, qui donnent un texte de près d'un tiers plus court que les autres. Lagarde n'avait pas accordé d'importance à cette forte différence de rédaction, d'autant qu'il n'avait pas pu consulter directement les manuscrits de Leipzig. M. Meyboom estime que ce texte abrégé a été composé sur la traduction latine de Rufin. Il ne semble donc pas qu'il puisse servir à l'établissement du texte grec sur lequel fut faite cette traduction latine; cependant M. *M.* ne se croit pas autorisé à affirmer cette dernière thèse sans réserve. Par contre il affirme que les *Recognitiones*, telles que les donne le texte latin complet, sont d'un seul jet et n'ont pas été constituées par la fusion de deux ouvrages originairement distincts. Tout cela parait juste et dûment établi.

Reste la grosse question des relations entre les *Recognitiones* latines et les *Homélies* grecques Ces écrits concordent à peu près entièrement dans les morceaux relatifs au drame de famille de Clément, beaucoup moins dans d'autres passages, où il y a une tractation correspondante plutôt que parallèle, enfin pas du tout dans d'autres parties encore où le sujet général est le même, mais où le développement est tout à fait différent, comme, p. ex., les morceaux relatifs à la cosmologie et à la mythologie. Les *Homélies*, telles que nous les lisons, ne peuvent pas avoir été l'original direct des *Recognitiones*, non seulement parce que le remaniement qu'il faudrait supposer ne comporte aucune explication rationnelle, mais encore parce que çà et là notre texte grec contient des passages d'une rédaction plus tardive que le texte latin correspondant. Toutefois l'original grec de Rufin peut fort bien avoir été proche parent de notre texte grec, car il n'y a aucune preuve qu'un élément essentiel de celui-ci ait été inconnu de son auteur, tandis qu'il y a des indices qu'il connaissait des détails mentionnés justement dans des parties qu'il ne reproduit pas. Comme, d'autre part, d'une façon générale et dans l'ensemble, le texte traduit par Rufin parait plus jeune et plus accommodé aux besoins des lecteurs catholiques, M. Meyboom se croit autorisé à conclure que c'était une rédaction faite principalement sur un texte quelque peu modifié de nos *Homélies* actuelles, mais avec l'usage simultané d'autres sources (p. 69). Cette conclusion est corro-

borée par la constatation que les chapitres 19 à 28 du IXe livre des *Recognitiones* sont reproduits d'après le *De fato* de Bardesane (ou d'un de ses disciples). Il y a eu d'autres emprunts analogues. On a voulu y voir des morceaux reproduits du Κήρυγμα Πέτρου. Notre auteur n'est pas de cet avis. Il admettrait plus volontiers l'usage d'autres écrits mentionnés, p. 73 et 74, mais il ne croit pas que l'on puisse en fournir la preuve et il est obligé de reconnaître, au terme de l'enquête, que les raisons qui ont déterminé le remaniement nous échappent et, pour ce qui concerne la patrie et la date de la rédaction, il se borne à rappeler les hypothèses antérieures (Rome ou Syrie, IIe, IIIe ou IVe siècle), sans se prononcer.

La même réserve est observée par l'auteur à propos des nombreuses hypothèses émises sur les antécédents du texte actuel de nos *Homélies*. Celui-ci contient plusieurs indications qui impliquent l'existence d'écrits antérieurs, sur lesquels ou par la combinaison desquels ont dû être composés à la fois les *Homélies* et l'original grec des *Recognitiones* : « les *Homélies*, telles que nous les possédons, ne représentent pas la plus ancienne forme ou la phase initiale de la littérature clémentine », dit M. Meyboom, p. 109. Tout le monde, ce me semble, est d'accord sur ce point. Mais il se refuse à se lancer dans le vaste domaine des hypothèses sur la nature et le contenu de ces écrits antérieurs, en l'absence de toute donnée positive propre à guider le critique. A peine insinue-t-il que le point de départ de cette littérature pourrait bien être contemporain d'Irénée.

Cette prudence sera d'autant plus remarquée, que simultanément avec le second volume de M. Meyboom a paru en Allemagne un ouvrage de M. *H. Waitz* : *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen* (Leipzig, Hinrichs ; dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », nouvelle série, t. X, fasc. 4), dans lequel l'auteur reprend vaillamment le travail de reconstitution des sources, auquel le professeur hollandais a renoncé. M. Waitz, se fondant sur *Recogn.*, III, 75, cherche à reconstituer des Κηρύγματα Πέτρου en 10 livres, qu'il considère comme un écrit secret d'une secte judéo-gnostique, composé à Césarée de Palestine peu après la révolte juive de Bar-Cochba. Cet écrit aurait été remanié dans un sens antimarcionite et enrichi d'éléments empruntés à un apocryphe de Thomas et serait devenu, dès lors, l'une des sources principales de la première rédaction des écrits clémentins. Une autre source, ce sont les Πράξεις Πέτρου, qui devaient contenir la description des luttes de Pierre avec Simon le

Magicien ; la première forme de cet écrit aurait déjà été utilisée par l'auteur des *Actes des Apôtres* canoniques, mais elle aurait, elle aussi, subi des remaniements. Ajoutons à ces deux antécédents : la fable proprement dite des « Reconnaissances » entre les divers membres de la famille de Clément, qui serait une application d'une nouvelle grecque ; — un écrit de Bardesane, — un dialogue philosophique, et nous aurons l'ensemble des matériaux avec lesquels, d'après M. Waitz, le rédacteur de la forme primitive des *Homélies Clémentines* composa son œuvre. L'auteur a déployé une érudition et une ingéniosité remarquables dans ce travail de dissection ; il s'efforce de justifier ses conclusions en dégageant le vocabulaire et les constructions propres à chaque document et surtout les différences dans la provenance des citations scripturaires. Mais, quel que soit son mérite, on ne peut pas se défendre de l'impression qu'il s'est borné à établir une série de combinaisons possibles. Et avec M. Meyboom j'estime qu'il ne suffit pas de montrer qu'une chose soit possible pour qu'il en résulte qu'elle soit réelle. La longue liste des combinaisons antérieures, soutenues par des critiques non moins bien équipés, suffit à nous mettre en garde contre les dangers de ces constructions purement hypothétiques.

M. Harnack a pu encore prendre connaissance d'une partie des bonnes feuilles de l'ouvrage de M. Waitz avant de publier le second volume de sa *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (p. 518 à 549). Il se refuse à suivre l'auteur dans les raffinements de ses hypothèses, mais, en les simplifiant, il en accepte d'autant plus volontiers les deux thèses principales que lui-même avait déjà orienté les recherches en ce sens dans la *Dogmengeschichte* (I³, p. 296 et suiv.). Il faut, d'après lui, distinguer trois couches dans cette littérature clémentine : 1° un écrit judéo-chrétien syncrétiste, probablement les Κηρύγματα Πέτρου, qu'il ne faut pas faire remonter beaucoup plus haut que l'an 200, — et un écrit antignostique relatant la lutte de Pierre et de Simon le Magicien, les Πράξεις Πέτρου, qui seraient du commencement du IIIe siècle ; — 2° une combinaison catholique, à l'usage du grand public chrétien, le Roman de Clément, composé entre 225 et 300, vraisemblablement vers 260, et qui serait la forme primitive de : 3° les *Homélies* et les *Recognitiones* composées au début du IVe siècle, peut-être même plus tard. M. Harnack, d'ailleurs, reconnaît qu'il n'est guère possible encore de déterminer avec précision les phases successives de ce procès littéraire.

Telle est aussi mon impression. C'est pourquoi la réserve de M. Mey-

boom n'est pas pour me déplaire. Mieux vaut avouer que l'on ignore que de se faire illusion sur la valeur de solutions dont l'ingéniosité fait toute la vertu. Le courant actuel tend à rajeunir beaucoup la littérature clémentine, comme à l'époque de Baur on était disposé à la reporter très haut dans le passé. Je crains que la réaction actuelle soit exagérée. Presque tout le contenu des *Homélies* ne correspond en aucune façon à l'état d'esprit du IVe siècle, ni aux relations alors existantes entre Chrétiens et Juifs ou entre Chrétiens et Païens, ni aux préoccupations dogmatiques ou disciplinaires de ce temps. Nous avons affaire à un récit romantique qui encadre d'interminables dissertations. De l'aveu unanime il y a dans une partie de ces dissertations des éléments judaïsants et gnostiques, dont il ne me paraît guère possible de contester la haute antiquité. Je ne vois nulle part la preuve que le roman n'ait pas servi dès l'origine de cadre aux dissertations. Des ouvrages de ce genre peuvent en quelque sorte être refaits à chaque génération avec quelques variantes dans le récit et surtout un renouvellement des dissertations selon le goût et le besoin du temps. Ce qui paraît bien ressortir, sans aucun effort et sans hypothèse hasardée, de l'étude des textes et des travaux de la critique, c'est que la forme la plus ancienne des instructions, judaïsante et gnostique, a été catholicisée, adaptée aux exigences d'un public différent de celui auquel était destiné le premier récit, sans que les éditeurs ultérieurs aient éprouvé le besoin de faire disparaître tout ce qui caractérisait la première édition. Ils se bornèrent sans doute à le noyer dans des développements plus étendus, conformes aux idées de leur milieu. Il ne paraît guère possible de préciser davantage. C'est pourquoi les Clémentines ne peuvent pas nous fournir beaucoup de renseignements ayant une valeur historique, parce qu'il n'y a aucun moyen de déterminer le temps auquel chacun de ces renseignements s'applique. Dans l'ensemble je serais plutôt disposé à faire remonter plus haut qu'on ne le fait actuellement, au commencement du IIIe siècle et même au IIe siècle, la plus grande partie de leur contenu, parce qu'il me semble que, sauf exception pour certains morceaux, ces dissertations conviennent mieux à ce que nous savons de la société chrétienne de ce temps et de ses relations avec les autres groupes religieux, qu'à la société chrétienne postérieure.

Jean Réville.

LIECHTENHAN (R.). — **Die Offenbarung im Gnosticismus.** — Göttingen, 1901, 168 pages.

Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché de signaler plus tôt aux lecteurs de cette Revue l'intéressante étude de M. Liechtenhan. Il eût été regrettable de ne pas la faire connaître. Elle marque fort bien le point où en sont actuellement les études gnostiques.

M. Liechtenhan a été élève de M. Harnack ; c'est sous sa direction qu'il a étudié le gnosticisme et c'est à son enseignement qu'il doit l'idée-maîtresse de son livre. Dans son histoire des Dogmes, M. Harnack fait remarquer que, tandis que les apologètes du IIe siècle ne rapprochent la philosophie et le christianisme que dans le but de justifier rationnellement celui-ci, les gnostiques font de la religion même la matière de leurs réflexions et lui empruntent leur conception de l'Univers. Leur philosophie est de la philosophie essentiellement religieuse. M. L. s'est pénétré de ces vues et en a conclu qu'en réalité le gnosticisme est une religion bien plus qu'une théologie. On a fait fausse route en prenant les gnostiques pour des théologiens qui s'abandonnent à des spéculations désordonnées. Une religion, pense notre auteur, suppose toujours une révélation, c'est-à-dire un ensemble d'idées ou de doctrines auxquelles on attribue une origine divine. Le gnosticisme repose sûrement sur une révélation. Quelle est-elle, voilà ce que M. L. se propose de rechercher.

Notre auteur commence par relever dans les traditions, les rites, l'enseignement des gnostiques, tout ce qui a le caractère d'une révélation. Il montre ensuite quelle a été l'attitude des gnostiques en face de la révélation dont se réclame le christianisme ecclésiastique, c'est-à-dire, en face de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans une deuxième partie, il expose les conditions morales et spirituelles qui permettent de s'approprier la révélation gnostique. Il n'y a que l'élite, ceux qui ont l'*esprit* qui soient en état de la recevoir. Enfin, dans sa dernière partie, il définit la matière de la révélation gnostique.

M. L. part d'un sentiment très juste. Il a raison de penser qu'on s'est trop plu à voir dans le gnosticisme une théologie, dans les gnostiques des dogmaticiens et dans leurs sectes des écoles. C'était méconnaître le caractère religieux du gnosticisme. Or c'est l'essentiel. Le gnosticisme est une religion. La thèse de M. L. s'applique à merveille au gnosticisme du IIIe siècle. M. C. Schmidt a démontré dans ses remarquables études des documents coptes qu'au temps d'Origène et de Plotin les sectes gnostiques sont des associations religieuses. Par leur organisation, leurs

rites, leurs doctrines elles rappellent de tous points les mystères grecs de l'époque. Mais ce qui est vrai du gnosticisme du IIIe siècle l'est-il au même point de celui du IIe siècle? Comment le prétendre? La plupart des gnostiques des deux premières générations, de Basilide et Valentin à Héracléon et Apelle, sont des exégètes ou des dogmaticiens. C'est par leurs idées qu'ils bouleversent l'Église. Ce qui les rend redoutables, c'est leur supériorité d'érudits, de dialecticiens, de théologiens. Les gnostiques que combattent habituellement Clément et Origène ne sont pas de simples mystagognes chrétiens; ils s'appellent Ptolémée, Héracléon, Marcion; ce ne sont pas des chefs d'églises, ce sont des chefs d'écoles. Justin Martyr compare leurs sectes aux sectes ou écoles des philosophes. On veut que les grands gnostiques soient exclusivement des hommes religieux; autant soutenir que les platoniciens du IIe siècle le sont aussi parce qu'ils ont un goût marqué pour les choses religieuses. Ce qui est historiquement vrai, c'est que vers la fin du IIe siècle le gnosticisme tend à se transformer en une religion rivale du christianisme ecclésiastique, que les *Excerpta Theodoti* par exemple, comme mainte donnée d'Irénée, nous font voir cette transformation en passe de s'accomplir et enfin qu'au IIIe siècle, le gnosticisme dans son ensemble d'école qu'il était est devenu entièrement une église. M. L. partage l'erreur de ceux-là mêmes qu'il critique. Les uns et les autres se représentent le gnosticisme comme un bloc homogène. Ils oublient qu'il a une histoire, qu'il a évolué et qu'il constitue un phénomène moral, religieux et spéculatif singulièrement complexe.

Une des idées essentielles de M. L. c'est qu'il n'y a pas de religion sans révélation. Le gnosticisme, étant une religion au même titre que le christianisme ecclésiastique ou le mithriacisme, a dû se créer une révélation, c'est-à dire un ensemble de doctrines ayant une origine et une autorité divines. Sans cette base, il n'y aurait pas eu de gnosticisme.

M. L. oublie que les mystères grecs qui ont exercé une si forte action religieuse n'avaient pas de corps de doctrines, pas d'enseignement secret. La preuve est faite depuis Lobeck que ce qui se transmettait, dans les mystères, sous le sceau du secret, c'étaient certains rites, certaines formules sacramentelles, certaines recettes de purification. Il semble bien qu'il n'y ait pas eu d'autre révélation dans les sectes gnostiques premières. Quelques supercheries, des prétentions énormes, beaucoup de charlatanisme, voilà tout ce que l'on démêle dans les origines des sectes qui portaient les noms de Simon et de Ménandre. Les grands gnostiques du IIe siècle mettaient sûrement au premier rang la révéla-

tion biblique. La peine qu'ils se donnaient à y retrouver leur enseignement, à l'aide de la méthode allégorique, en est la preuve. Il régnait parmi les gnostiques une activité intellectuelle considérable. Ils lisaient, écrivaient beaucoup. Certains de leurs écrits jouissaient parmi eux d'une autorité presque égale à celle des évangiles et de certaines épîtres. Mais n'en était-il pas de même dans la grande église? Ne circulait-il pas alors divers recueils de « paroles de Jésus », des évangiles, des épîtres pseudépigraphes? Ces écrits que les écrits canoniques devaient bientôt rejeter dans l'ombre jouissaient d'une grande autorité. Si les gnostiques faisaient le même cas de leurs écrits particuliers, rien ne prouve qu'au IIe siècle, ils les aient placés au-dessus de tous les autres. L'épître à Flore comme les fragments d'Héracléon montrent bien que non seulement le IVe Évangile mais tout au moins certaines parties de l'Ancien Testament passaient à leurs yeux pour être d'origine divine.

Plus tard, lorsque le gnosticisme se constitue en église rivale, il a été sans doute amené à attacher plus de prix aux écrits qui lui appartenaient en propre. C'est là que les adeptes de la secte trouvaient le pain mystique. C'est ainsi peut-être que des écrits comme la *Pistis Sophia*, les livres de Jeû, l'*Apophasis* dite de Simon ont effacé tous les autres. On les considérait comme les archives des révélations gnostiques. Voilà ce que l'on peut conjecturer et ce qui paraît le plus vraisemblable. Ce n'est pas en rassemblant toutes sortes d'indices plus ou moins clairs que l'on établira que les gnostiques avaient leur révélation, rivale de celle des chrétiens ecclésiastiques.

L'examen de l'intéressant travail de M. L. ne fait que nous confirmer dans la conviction que la première chose à faire, c'est de classer les documents du gnosticisme. C'est seulement de cette manière que l'on arrivera à marquer les étapes de son histoire. Avant de se jeter dans l'étude même du gnosticisme et de ses origines on fera bien de s'entendre sur la méthode particulière qu'il convient d'appliquer en une matière si complexe et si difficile. M. Liechtenhan passe à côté de cette question préliminaire sans se douter de son importance. Il déclare avec candeur que les discussions relatives aux documents gnostiques ne lui ont pas appris grand'chose (Voir p. 4 et la note; p. 7 et note 2). Cependant ceux qui ont soulevé ces discussions s'appellent MM. Lipsius, Harnack, Hilgenfeld, Staehlin, etc. Nous osons croire que nous-même avons tout au moins réussi à montrer quelle vive lumière s'en dégage[1].

Eugène de Faye.

1) Introduction à l'étude du gnosticisme, 1903.

DOM CUTHBERT BUTLER. — **The Lausiac History of Palladius** (*Texts and Studies*, vol. VI, n° 2). — Cambridge, University Press, 1904; in-8, pp. CIV-278. Prix : 10/6.

Nous avons signalé en son temps l'excellent travail de D. Butler consacré à l'étude critique de l'*Histoire Lausiaque*, de ses sources et de ses versions (*Rev.*, 1899, t. XXXIX, p. 490). Le présent volume, dont l'autre n'était que les Prolégomènes, nous donne une édition du texte original, munie de l'apparat critique le plus minutieux. Ce texte établi d'après les meilleurs manuscrits représente la rédaction la plus courte, que D. Butler regarde, avec raison, comme primitive. Il appartient aux hellénistes de dire avec quelle sagacité l'auteur s'est acquitté de sa tâche. La longue introduction expose et justifie la méthode suivie par l'éditeur pour l'établissement du texte; elle donne la liste des mss. et des éditions, l'histoire du texte d'après les citations des écrivains postérieurs (Sozomène surtout), et l'état des versions, principalement des latines et syriaques dont les doubles recensions répondent précisément aux deux classes de mss. grecs contenant le texte primitif et le texte développé.

La supériorité du texte le plus bref ressort avec évidence de la comparaison des documents : les additions dans le texte amplifié consistent surtout en dialogues avec les démons, prières, réflexions morales, qualificatifs joints aux noms des personnages, citations scripturaires.

Grâce au labeur infatigable de D. Butler nous pouvons lire maintenant l'ouvrage de Palladius à peu près tel qu'il a été tracé par la plume du célèbre auteur.

A la suite du texte D. Butler a ajouté de nombreuses notes philologiques et surtout historiques, qui n'occupent pas moins de 65 pages : c'est un commentaire précieux, par lequel on voit que l'éditeur n'ignore rien de ce qui concerne l'histoire monastique de cette époque ; les travaux les plus récents ont été mis à profit pour l'éclaircissement des difficultés ou des obscurités que peut présenter le texte de Palladius.

Des index complets et variés (choses, citations bibliques, noms de personnes, noms de lieux, mots grecs) terminent le volume et en rendent l'usage commode et pratique.

Dans l'introduction on trouve une carte de l' « Égypte monastique » aux environs de l'an 400. Thennesus y est identifié à tort avec San, qui représente actuellement le site de Tanis, ville distincte de la première,

laquelle se trouvait plus au nord, dans le lac Menzalé (Cf. Quatremère, *Mém. géogr. et hist. sur l'Égypte*, I, 288).

Enfin, l'auteur a résumé dans une sorte de table chronologique (p. CI-CII) les principales dates de l'histoire du monachisme. Cet excellent petit résumé est d'un intérêt général et nous pensons que les lecteurs nous sauront gré de le reproduire ici. En voici la traduction :

250 (env.). Pendant la persécution de Dèce beaucoup de chrétiens, en Égypte, s'enfuirent des villes et des villages dans les déserts et les montagnes. Il est possible que l'un d'eux, nommé Paul, soit demeuré d'une façon permanente dans la montagne auprès de la Mer Rouge. — Naissance de saint Antoine.

250-270. Les ascètes chrétiens commencent à habiter des cabanes dans le voisinage des villes et des villages d'Égypte.

270. Saint Antoine adopte ce genre de vie.

285. Saint Antoine se retire à Pispir.

292. Naissance de saint Pachôme.

305. Saint Antoine sort de sa caverne et organise sa vie monastique pour les disciples rassemblés autour de lui. — Inauguration du monachisme chrétien. — Saint Antoine se retire au monastère, près de la Mer Rouge.

310 (env.). Saint Hilarion visite saint Antoine et inaugure la vie monastique en Palestine.

314. Saint Pachôme devient moine.

318 (env.). Il fonde le premier monastère chrétien, à Tabennisi.

325 (env.). Mar Awgin, un Égyptien, fonde un monastère à Nisibe[1]. — Commencement du monachisme mésopotamien et syrien.

320-330 (env.). Amoun inaugure le monachisme Nitrien.

330 (env.). Macarius d'Égypte devient moine à Scété.

333 (env.). Première visite de saint Athanase à la Thébaïde et à Tabennisi.

335 (env.). Macarius d'Alexandrie devient moine.

Saint Epiphane après avoir passé quelques années en Égypte fonde un monastère près de Besanduke, en Palestine.

340. Saint Athanase, Ammonius le Long, et Isidore propagent l'idée monacale à Rome et en Italie.

1) Il y a lieu de faire quelques réserves sur cette date et sur le rôle de Mar Awgin. Cf. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse*, ch. XI. Paris, 1904 [J.-B. Ch.].

341. Saint Antoine visite Paul l'ermite (?).

343 (?). Schenoudi devient moine à l'âge de 9 ans, sous son oncle Bgoul, au Monastère Blanc.

345 (env.). Jean de Lycopolis s'emmure lui-même dans sa caverne.

346. Mort de Pacôme. — Petronius lui succède comme supérieur général ; il meurt et Horsiesi lui succède.

350. Théodore devient coadjuteur d'Horsiesi.

352. Ammon, auteur de l'épître à Théophile, va à Tabennisi.

356-362. Saint Athanase chassé d'Alexandrie vit caché avec les moines de Thébaïde.

356-57. Saint Antoine meurt.

360 (env.). Saint Basile fonde un monastère à Néocésarée du Pont.
Premier monastère arménien sous Nersès le Grand.
Saint Martin inaugure le monastère gaulois à Ligugé, près de Poitiers.
Saint Eusèbe combine la vie ecclésiastique et monastique à Verceil.

363. Saint Athanase visite les monastères Tabennesiotes.

363 (ou 373). Premier édit civil concernant les moines (Valens).

368. Mort de Théodore de Tabennisi ; Horsiesi concentre le gouvernement de l'ordre Tabennesiote.

372 (env.). Saint Martin fonde le couvent de Marmoutiers à Tours.

373. Mélanie l'ancienne visite l'Égypte et Nitrie. — Mort de Pambo.

374. Exil des moines de Nitrie en Palestine.

375 (env.). Ruffin en Égypte, à Nitrie et à Pispir.

376/7-398. Ruffin et Mélanie à Jérusalem.

380 (env.). Monastères de saint Ambroise à Milan.

380. Concile de Saragosse défendant aux clercs de se faire moines (preuve du développement de l'institution de Espagne).

382-399. Evagrius à Nitrie et à Cellia. Il meurt en 399.

385 (env.). Introduction du monachisme en Babylonie et en Arabie.

385. Saint Jérôme et Paula en Égypte, à Nitrie.

386-404. Les mêmes à Bethléem. Mort de Paula : 404.

386-88. Palladius à Bethléem.

388-399. Paladius à Alexandrie, Nitrie et Cellia.

390-400. Cassien en Égypte, à Scété.

390 (env.). Les monastères de clercs de saint Augustin à Tagaste et Hippône.
Macarius d'Égypte meurt.

394-95. Voyage raconté dans l'*Historia monachorum*. Macarius d'Alexandrie et Jean de Lycopolis meurent. Saint Paulin se retire à Nole.

399. Palladius quitte l'Égypte

400 (env.). Organisation du monachisme arménien sous Gind.

401-402. Postumianus en Égypte.

401. Les Longs Frères, chassés de Nitrie, vont trouver saint Jean Chrysostome.

403. Conciliabule du Chêne : mort d'Ammonius le Long.

Saint Jérôme (ep. 107) parle des moines en Perse, dans l'Inde et en Ethiopie.

406-412. Palladius en exil à Syène et Antinoé.

410 (env.). Fondation du monastère de Lérins, par Honoré.

415 (env.). Fondation du monastère de Saint-Victor, à Marseille, par Cassien.

419-420. Composition de l'*Historia Lausiaca*.

420-428. Cassien écrit les *Institutiones* et les *Collationes*.

423. Lettre de saint Augustin (ep. 211) aux religieuses d'Hippone.

425-450 (env.). Commencement du monachisme irlandais et gaélique.

440 (env.). Composition de l'*Historia religiosa* de Théodoret.

440-470. Dans différentes parties de la Gaule des synodes légifèrent sur les moines.

451. Le Concile de Chalcédoine légifère sur les moines (Can. IV, VIII, XXIII, XXIV).

451-52. Mort de Schenoudi.

490 (env.). Monachisme dans le Jura et en Auvergne.

500 (env.). Saint Benoît devient moine.

A cette date l'institut monastique s'était développé et avait pris fermement racine dans les pays chrétiens, aussi bien en Orient qu'en Occident.

J.-B. Chabot.

F. Ch. Babut. — **Le Concile de Turin**. — Paris, Picard, 1904, 1 vol. in-8°, xi-313 pages.

« Le pape Zosime, en 417, se crut en mesure de disposer des églises d'une manière souveraine, comme l'empereur disposait des cités : le concile de Turin se réunit, afin de « porter remède aux menées ambitieuses de certaines personnes » et il infirma le décret du pape. Vingt-huit ans plus tard, le pape Léon voulait à son tour parler en maître à la Gaule. Comme il se souvenait du conflit de 417, et savait les Gallicans fort peu disposés à s'incliner devant ses décisions, il sollicita de l'empe-

reur un édit qui leur enjoignit de se soumettre : Valentinien III prononça que tous les décrets du pape de Rome seraient désormais pour les évêques de Gaule autant de lois obligatoires, et menaça les contrevenants de poursuites criminelles pour lèse-majesté. L'essentiel de ce petit livre est dans le rapprochement de deux faits : la défaite de Zosime et la victoire de Léon le Grand, et de deux documents : la lettre synodale de Turin et l'édit de Valentinien III. Une conclusion d'ensemble m'a paru se dégager des faits que l'on va suivre : c'est que le pouvoir impérial a eu bien plus de part qu'on ne l'a pensé jusqu'à présent à l'établissement de la monarchie ecclésiastique romaine ».

Nous espérons que M. Babut ne nous saura pas mauvais gré de cet emprunt indiscret à sa préface (pp. IX-X) : parmi les raisons multiples qui ont justifié le succès dont fut salué sa thèse en Sorbonne, l'une, et non la moindre, était dans la forme parfaitement cohérente et claire, vraiment classique, qu'il avait donnée à cette étude complexe d'histoire ecclésiastique ; son livre se définit lui-même et se développe selon la logique interne des faits. Nous ne saurions donc en donner une idée plus nette qu'en en reproduisant la *thèse*, (sans que ce mot évoque aucun soupçon de construction arbitraire, de systématisation médiocrement critique) le petit groupe de positions dont chacune est étayée dans le cours du livre par des pages de solide argumentation.

D'accord avec Mgr Duchesne et contre Mommsen qui le plaçait à Tours, M. B. estime que le concile où furent combattues les prétentions de Zosime fut un concile milanais réuni à Turin, *in urbe Taurinantium*. Il s'ouvrit le 22 septembre 417. Il avait à régler deux conflits de juridiction. La décrétale *Placuit apostolicae* datée du 22 mars 412 ordonnait que l'évêque d'Arles, Patrocle, exercerait la juridiction métropolitaine dans les trois provinces de Viennoise, de Narbonnaise première et de Narbonnaise seconde. Cette décision, émanée du pape Zosime élu quelques jours auparavant, dépossédait d'un trait de plume les trois évêques de Narbonne, de Marseille et de Vienne dont les deux premiers étaient métropolitains des deux Narbonnaises et le troisième de la Viennoise. L'évêque de Marseille, Proculus, devait d'ailleurs avoir à souffrir plus personnellement de l'arbitraire pontifical. Le 22 septembre le pape, par la lettre *Cum adversus*, détachait de son diocèse les deux sièges de Ceyreste et de saint Jean de Garguier (*Citharista* et *Gargarius*) sur lesquels Proculus venait d'établir, en qualité de chorévêques, deux clercs que Zosime excommuniait par une suprême offense à l'adresse du prélat de Marseille.

Proculus et Simplicius de Vienne en avaient appelé des décisions du pape au concile qui se réunit à Turin ce même jour. L'audace était grande de la part des deux prélats, de Proculus surtout qui était, au même moment, cité à comparaître devant le tribunal pontifical. En portant devant le concile le différend des juridictions, les deux évêques, dira quelques jours plus tard Zosime, ont fait injure au siège pontifical (*in apostolicae sedis injuriam... huic sedi videretur intulisse convicium*). Le pape apprenait en effet dès les derniers jours de septembre l'acte des deux évêques et les décisions du Concile; c'est ce qui ressort de sa lettre *Multa contra* où il fulmine des menaces violentes contre les rebelles et les partisans qu'ils comptaient dans le concile. L'usurpation de Patrocle avait en effet été manifestement condamnée à Turin; la question des droits métropolitains de Marseille devait rester en l'état jusqu'à la mort de Proculus, et le concile rétablissait Simplicius de Vienne dans l'exercice de toutes ses prérogatives sur la Viennoise. Zosime, s'il eût été capable de cet examen de conscience, eût pu une fois de plus se convaincre en ce moment des obstacles que rencontrait sa politique spirituelle et temporelle d'homme « impérieux avec légèreté »; l'entreprise arlésienne est, avec son intervention dans la querelle pélagienne et sa tentative pour faire reconnaître par les évêques africains la juridiction du Saint-Siège, la troisième des affaires importantes où il s'engagea, et toutes trois se terminèrent, pour ce premier théoricien de l'absolutisme pontifical, par de graves échecs matériels et surtout moraux.

Patrocle, ambitieux parvenu sur le siège d'Arles par des moyens médiocrement canoniques, avait gagné la confiance de Zosime avant que celui-ci ne fût sur le trône pontifical, et il lui fut singulièrement aisé de le décider, une fois pape, à instituer par décret, au profit de l'évêque d'Arles, une province ecclésiastique d'exceptionnelle étendue, embrassant les provinces politiques de Viennoise et des deux Narbonnaises. M. B. rapproche très justement cette création tout arbitraire de Zosime du transfert à Arles de la préfecture des Gaules par Honorius; et bien qu'Innocent Ier eût récemment déclaré que les changements apportés par l'empereur dans le système de l'administration provinciale ne devaient avoir aucune répercussion sur l'organisation ecclésiastique, l'évêque d'Arles ne pouvait guère échapper à la tentation de se créer, légalement ou non, une situation éminente dans l'épiscopat des Gaules.

Mais, à ces motifs s'en ajoute un d'ordre plus théologique et qui relève de manifestations intéressantes du priscillianisme dans la Gaule du

ve siècle. Une importante minorité, dans le clergé gaulois et espagnol, avait, avec saint Martin ou après lui, protesté contre la condamnation de Priscillien, l'ordination par ses juges d'un évêque de Trèves, Félix, et laissé voir des tendances nettement rigoristes issues de la doctrine condamnée à Trèves. Parmi les « anti-féliciens » (ils se groupaient sous ce vocable) étaient Proculus de Marseille, deux disciples de saint Martin Héros et Lazare, évêques dépossédés d'Arles et d'Aix, le premier par Patrocle même, Ursus et Tuentius, chorévêques institués par Proculus, Maximus, évêque de Valence, suspecté de « manichéisme ». Au Concile de Nîmes (396) la scission fut très nette entre féliciens et antiféliciens. Les premiers seuls y assistèrent; les rigoristes s'abstinrent, et tandis qu'en Espagne Innocent I[er] parvenait à faire rentrer dès 400 les évêques priscillianistes dans la communion générale, le différend s'éternisait en Gaule et rendait parfois impossible la régularité des ordinations.

Patrocle, en proposant la réunion des trois provinces sous son pouvoir de métropolitain, offrait au pape un moyen brutal, mais dont il garantissait l'efficacité, de mettre fin au schisme et de ruiner la résistance des rigoristes. Le 22 mars 417, quatre jours après son avènement, Zosime adressait à tous les évêques des Gaules et des sept provinces la décrétale *Placuit apostolicae* qui, en premier lieu, attribuait à Patrocle en raison de ses mérites particuliers le privilège de délivrer seul, à tous les évêques et clercs gaulois qui quittaient la Gaule pour se rendre à Rome ou en tout autre pays, des formates ou certificats établissant qu'ils étaient de condition ecclésiastique. Les articles suivants de la décrétale étaient relatifs à la constitution de la nouvelle province ecclésiastique formée de la Viennoise et des deux Narbonnaises, à l'incorporation dans le territoire arlésien de Citharista et de Gargarius, enfin à des prérogatives qui, bien que d'importance moindre, étaient de nature à rendre bien manifeste l'intention où était le pape d'accorder à Patrocle une sorte de dictature officieuse sur l'épiscopat gaulois. D'autre part, ce décret mutilait le territoire ecclésiastique de Marseille, le réduisait à ses strictes limites municipales, et pour justifier tout au moins en apparence cette manifeste usurpation du siège arlésien, il invoqua à l'appui des droits métropolitains de Patrocle la mission apostolique de saint Trophime.

L'émotion produite par la publication de cet acte extraordinaire dut être immense. Le double fait de priver tous les évêques gaulois, à l'exception de celui d'Arles, du droit qu'ils possédaient d'accréditer les membres de leur clergé auprès de leurs collègues du monde entier, et de

créer en même temps une triple province sans que nulle considération de tradition ni de discipline permît d'expliquer ce coup d'état indiquait chez Zosime une ferme volonté de ne pas s'embarrasser de scrupules ni de timidité vis-à-vis de l'indépendance du clergé gallicain. Jusqu'à la fin du IVe siècle, les églises gauloises, en se conformant aux décrétales, pensaient ne faire qu'*imiter* l'église romaine; mais on sent ce que cette situation avait de factice et combien, de l'idée d'imitation, les papes estimaient aisé le passage de ces églises à l'idée d'obéissance. Sirice avait devancé Zosime dans ses prétentions à légiférer pour tout l'Occident, et le pape Innocent (401-417), peut-être pour effacer le mauvais effet produit sur les provinciaux par les décisions hautaines de Sirice, s'était attaché à leur représenter le siège romain « comme une haute autorité d'interprétation et de jurisprudence, comme le dépôt des bonnes traditions disciplinaires ».

Mais Zosime usa d'un instrument dont Sirice lui-même n'avait qu'entrevu la portée. De l'exclusion de la communion romaine, pénalité purement morale, il fit une pénalité disciplinaire à laquelle il attribua tous les effets de l'excommunication conciliaire. C'est ainsi que, dans la décrétale *Placuit apostolicae*, tout évêque de la Viennoise et des deux Narbonnaises qui se refuserait à reconnaître Patrocle pour son métropolitain, serait *privandus sacerdotio* du seul fait de son insubordination à l'égard des décisions romaines.

Des trois métropolitains dépouillés, tout au moins en théorie, par Zosime, l'un, Hilaire de Narbonne, fit au pape des représentations respectueuses, auxquelles il fut répondu en termes hautains et durs; Hilaire, d'un caractère craintif et résigné, se soumit et se laissa exclure de ses pouvoirs.

Nous avons vu que Proculus et Simplicius, beaucoup moins dociles, en avaient appelé au siège de Milan de la décision du siège de Rome. C'était entrer en lutte directe contre ce dernier, l'évêque de Milan étant alors considéré dans l'Église latine comme une sorte de « magistrat ecclésiastique suprême » à l'égal du pape, et comme lui « juge des causes majeures et interprète des lois disciplinaires générales ». C'est ce que semble souligner la lettre *Multa contra* écrite par Zosime sous le coup de la colère que lui avaient causée les premières nouvelles reçues de Turin. Mais lorsque cette lettre fut écrite, le concile avait déjà adopté une solution transactionnelle, une décision ecclésiastique improvisée qui, sans donner satisfaction à toutes les prétentions de Zosime et de Patrocle, attribuait au siège d'Arles des droits de métropolitain sur la « Viennoise

du sud » tandis que la « Viennoise du nord » restait sous l'autorité de Simplicius. Par la lettre *Revelatum vobis* adressée à Simplicius, Zosime ratifiait, bon gré mal gré, les concessions de Patrocle tout en déclarant qu'il n'y souscrivait que de façon toute provisoire.

D'ailleurs la résistance de Proculus de Marseille restait entière et Zosime tenait à tirer vengeance de cet obstiné sans plus s'arrêter à disputer à l'évêque de Vienne le dernier tiers qui lui restait de son ancienne province. Proculus fut déclaré excommunié et sa condamnation notifiée à toutes les provinces de l'Empire. Mais le vieil évêque comptait dans sa ville une forte majorité de partisans et une lettre adressée par Zosime au clergé, au corps municipal et au peuple de Marseille pour les exciter contre le schismatique, resta sans effet. Une partie seulement des évêchés de la Narbonnaise seconde accepta la juridiction d'Arles; les autres restèrent groupés autour de Marseille, formant ainsi une enclave dans la province d'Arles, et si, à la fin de l'année la plupart des décisions de la décrétale *Placuit apostolicae* se trouvaient enfin exécutées, le seul fait que Proculus résistait encore, dans une position imprenable, constituait pour la politique de Zosime un échec moral des plus sensibles à son autoritarisme éperdu. Lorsqu'il meurt le 26 décembre 418, l'évêque d'Arles est en possession de la vaste province qu'il a obtenue de Zosime, mais le principe même de l'usurpation romaine est virtuellement battu en brèche par la seule protestation de l'évêque marseillais.

Mais le voisinage de Proculus n'empêcha point Patrocle de se comporter dans sa province en souverain autoritaire et surtout intéressé et d'exercer sur les affaires religieuses gauloises un pouvoir que le préfet des Gaules favorisait ouvertement. L'autorité civile avait tout à gagner à cette centralisation de la discipline entre les mains d'une sorte d'évêque des Gaules et les évêques qui respectèrent l'autorité de Patrocle durent surtout voir en lui un assistant ecclésiastique du préfet. Mais cette situation de l'évêque d'Arles n'était point conforme au vœu de Zosime. Il fallut reconnaître que la métropole primatiale, en traitant avec le préfet des affaires religieuses gauloises, loin de faciliter les communications entre les Gallicans et le siège romain, ne tarderait pas à les interrompre. Le pape Boniface comprit le danger que faisait courir à l'influence pontificale la créature de son prédécesseur, et après la mort de Constantius, le puissant protecteur de Patrocle, le pape rompit nettement avec l'évêque d'Arles. Il blâma l'évêque de Narbonne Hilaire qui venait de se laisser supplanter par l'évêque d'Arles dans l'ordination d'un prélat de sa province ; en fait c'était retirer du ressort arlésien toute la

province de Narbonne. C'était surtout condamner — implicitement mais de façon tellement claire que pas un évêque gaulois ne s'y trompa — l'usurpation de Patrocle, la politique de Zosime. A la mort de Patrocle qui périt assassiné en 436, un ou deux évêchés de la deuxième Narbonnaise s'en détachèrent et revinrent à la province de Marseille. Venerius, successeur de Proculus, avait cinq suffragants en 431. Il se remit en relations avec le Saint-Siège, mais il garda, à l'égard de la métropole d'Arles des sentiments de défiance. C'était d'ailleurs là le dernier effort que pouvait fournir l'évêché de Marseille pour conserver ses pouvoirs métropolitains; il les abandonna à l'évêque d'Aix en 462, au moins trente-cinq ans après que Zosime l'en eût déclaré déchu.

Sur le siège d'Arles, le saint moine Honorat avait remplacé Patrocle. C'était un triomphe pour le parti rigoriste, pour le groupe dont Héros, l'ami de saint Martin et de Proculus, était primitivement le chef. Célestin I se posa tout de suite en ennemi déclaré d'Honorat et de ses principes disciplinaires. De Rome se répandirent sur le fondateur de Lérins une série de calomnies dont toutes avaient pour fondement la prédominance accordée (théoriquement tout au moins) aux moines dans la vie ecclésiastique en général et dans le diocèse d'Arles en particulier par le nouvel évêque. C'est, au fond des choses, un épisode de la lutte soutenue par Rome contre le rigorisme et ses conséquences anticentralisatrices. Célestin, impuissant à priver le siège d'Arles de ses privilèges, voulut du moins restreindre la juridiction d'Honorat. Il se heurta, ainsi que ses successeurs Sixte III et Léon le Grand (ce dernier au début de son pontificat), à la force d'inertie que leur opposait l'épiscopat arlésien, devenu sous Honorat et sous son disciple Hilaire le boulevart du rigorisme lérinien. Sans qu'un conflit eût éclaté, les relations de la province arlésienne avec le Saint Siège devenaient rares ou même cessaient absolument : plus d'appel à Rome de la part de clercs des diocèses suffragants d'Honorat et d'Hilaire; les synodes arlésiens s'abstenaient de consulter le siège pontifical sur les questions disciplinaires en litige. « La métropole que le pape avait naguère créée pour en faire comme une agence générale du Saint Siège en Gaule, était parvenue à s'ériger en primatie gallicane autonome ».

Pourtant cette situation, toute tendue qu'elle fût, eût pu subsister longtemps si un excès de zèle d'Hilaire n'avait amené un conflit subit entre Arles et Rome. Hilaire, informé des griefs nombreux invoqués par les fidèles du diocèse de Besançon pour demander la destitution de leur évêque Célidonius, le fit comparaître devant un concile réuni par ses

soins, et Célidonius fut invité à se démettre de l'épiscopat. Il se rendit à Rome pour protester contre le jugement qui le frappait et obtint du pape Léon que l'affaire serait jugée devant un concile Romain où l'évêque d'Arles serait réduit au rôle d'accusateur. Hilaire, bien qu'il n'acceptât pas la décision pontificale, se rendit à Rome. Mais au jour du concile il se laissa aller jusqu'à nier la compétence du Tribunal et les droits du siège romain à s'ériger en instance d'appel au-dessus des synodes gaulois. Le concile cassa en hâte la condamnation de Célidonius et s'apprêtait à entamer un procès nouveau où Hilaire aurait, à son tour, comparu comme accusé, lorsqu'on apprit l'évasion de l'évêque d'Arles. Le pape arrêta qu'il laisserait à Hilaire son siège, mais rien que son siège. Le 6 janvier 445 il en avisait par la lettre *Quali pertinacia* les évêques de la province de Vienne. Le 6 juin, la lettre *Divinae cultum* notifiait aux évêques de la Viennoise d'Arles le démembrement de leur province. En même temps était promulgué le décret qu'avec l'aide probable d'Aetius Léon avait obtenu du faible Valentinien III et qui constituait pour la papauté la plus triomphante revanche de l'échec infligé à Zosime par le concile de Turin. La sentence rendue contre Hilaire y était confirmée, et surtout il y était établi ces articles d'un concordat sans ambages : « I. Les évêques gallicans, ou ceux de toute autre province, ne pourront prendre aucune décision contraire aux maximes anciennes de discipline, sans le consentement et autorité du pape vénérable de la ville éternelle. — II. Les uns et les autres seront tenus de se conformer à tous les décrets rendus ou à rendre par le siège apostolique. — III. Que si un évêque cité devant le tribunal du pontife de Rome néglige de déférer à cet ordre, le gouverneur de sa province devra le contraindre à se rendre à comparution » (Babut, pp. 181-182).

Le livre de M. Babut qui, logiquement peut se terminer ici, comporte un épilogue : après la mort d'Hilaire, dix-neuf anciens suffragants d'Arles adressèrent au pape Léon une pétition pour qu'il rendît au siège arlésien les droits métropolitains qu'il avait acquis sous l'épiscopat de Patrocle. En même temps ils protestaient de leur déférence pour le siège apostolique et, pour les témoignages qu'il avait donné de ses dispositions favorables au diocèse d'Arles et à son évêque Ravennius, assuraient le pape « de leur gratitude immense, si profonde qu'ils ne la pouvaient exprimer ». Le pape répondit en ordonnant l'application pure et simple de la mesure conciliatrice arrêtée à Turin, et qui, en exécution de 417 à 446, avait évité tout conflit entre la province d'Arles et la province de Vienne. Mais cette mesure, Léon affectait d'en faire une inno-

vation de son pontificat et d'ignorer qu'elle eût été prise déjà par le concile et même qu'il y eût eu un concile. « Après le décret de 445 qui rapportait les décisions de Zosime, le décret de 450 achevait de rendre les deux canons de Turin caducs », et c'était seulement l'Église romaine qui faisait de la décision transactionnelle de ce concile une loi d'église applicable en Gaule.

Cette longue analyse voudrait montrer sur quels points M. Babut a confirmé, complété ou réformé les conclusions proposées par MM. Duchesne, Gundlach, Mommsen, Schmitz, etc. et aussi avec quelle rigueur critique et par quels larges plans historiques se développe ce livre de haute valeur.

P. ALPHANDÉRY.

A. DUFOURCQ. — **L'Avenir du Christianisme**. *Introduction: La vie et la pensée chrétiennes dans le passé.* — 779 p. Blond, 1904.

Ainsi ce gros volume n'est qu'une Introduction, « préliminaire obligé », dit sa Préface, « à notre enquête sur les origines de la Chrétienté de demain ». La 1re partie de l'ouvrage proprement dit traitera des *vieux pays*, « où depuis longtemps fermente le *grain de sénevé* », opposés aux « *terres neuves*, colonies naissantes ou à venir de la Chrétienté d'hier », dont « il convient de résumer l'histoire... avant de décrire l'étape que l'humanité parcourt depuis la fin du siècle avant-dernier ». L'auteur est un jeune professeur de l'Université de Bordeaux, dont le 1er ouvrage exposa les *Synchronismes de l'histoire de la littérature française* (1894). Depuis, il a publié, entre autres choses, en 1900, une *Étude sur la république romaine de 1798-99*, un ouvrage considérable sur les *Gesta martyrum* romains (1re série, voir *Revue*, t. XLVI, p. 267 et suiv.), une thèse latine sur le Manichéisme, enfin (1903) la *Christianisation des foules*. L'auteur semble maintenant s'engager dans une voie nouvelle, où d'autres préoccupations que celles de la critique historique absorbent ses facultés. Il dédie à Léon XIII sa dernière œuvre, objet de la présente notice. Cette œuvre mérite absolument un tel patronage : ce n'est pas de l'histoire laïque qu'elle nous offre, c'est de l'histoire strictement orthodoxe, *ancillam theologiae*, qui ne doit servir qu'*ad maximam Dei, sc. Ecclesiae, gloriam*. La science, ainsi comprise, a pour unique mission de montrer la réalisation des plans divins dans

le monde. Aussi M. *D.* connaît-il toutes les intentions du Créateur et parle-il même à l'occasion, nous le verrons, de changements d'orientation dans la politique divine. Il sait et utilise, à sa façon, les plus récentes découvertes scientifiques, même le code d'Hammourabi (p. 8); et toutes, *volens nolens* se plient à la glorification de l'Église. Car « la vérité est immuable et une » (p. 745). Comment il concilie ces dispositions avec certaines thèses d'allure moderne, c'est ce que montrera un exemple : Vous dites que le dogme se transforme? Certainement, il suffit de savoir distinguer. « Il est ce qu'il est; c'est ce que nous appelons son immutabilité : *sit ut est, aut non sit.* Mais, à aucun moment de l'histoire, nous ne savons tout ce qu'il est; nous ne l'apprenons qu'à mesure; et c'est ce que nous appelons son développement » (p. 745, n. 1). Voilà un transformisme qui n'aurait pas fait peur à Bossuet.

La valeur objective du livre est fort inégale dans les différentes parties. Celles qui concernent le moyen âge peuvent être utilisées avec précaution; c'est l'âge héroïque du catholicisme; là l'inspiration est heureuse, le parti pris plus anodin; le récit y a parfois une allure sincèrement historique. Saint Augustin, Boniface, Charlemagne, Grégoire VII, saint Bernard, saint Thomas, apparaissent vivants et naturels dans leur milieu; ils sont bien compris en général. Puis, à partir du xv[e] siècle, l'intérêt baisse, le souffle devient court, le ton contenu, l'*a-priori*, de l'écrivain toujours plus visible et plus gênant; les figures de Luther et de Calvin sont ternes, à peine ébauchées, surtout incomprises, l'absence de psychologie historique se fait lourdement sentir. L'auteur se montre étranger aux temps modernes, il ne respire à l'aise qu'au moyen âge[1].

Mais que dire des Origines? Passe encore pour le monde grec, si l'on peut faire abstraction des constantes préoccupations téléologiques de l'auteur. Pour l'histoire juive, il semble connaître les grands travaux du xix[e] siècle, mais n'en pas mesurer la portée; il reste dans le traditionalisme le plus paisible : Abraham, affecte-t-il, de dire, « fait époque dans l'histoire. Pour la 1[re] fois, la tradition religieuse rapportée par la Bible s'éclaire d'une tradition historique nettement constatée par la science (!). Ce n'est pas tout : mieux certifiée, cette tradition religieuse devient plus féconde en enseignements; elle manifeste un développement décisif autant qu'apparent de l'action paternelle de Dieu. Depuis la création et depuis la chute, il semblait que l'humanité fût scindée en deux camps confondus l'un avec l'autre; amis et ennemis de Dieu seront

1) Cela est presque un compliment pour un médiéviste de profession.

séparés désormais ». C'est ici qu' « évolue la politique divine ». Après ce bel échantillon, on devine aisément quelle figure fait l'histoire de Jésus et des origines du christianisme. Le sens critique y fait si complètement défaut qu'on est bien obligé de se demander si c'est par antiphrase que la notice bibliographique jointe au volume par l'éditeur dit : « C'est une synthèse de l'évolution religieuse, intellectuelle et morale de l'humanité, faite du point de vue chrétien, et conduite avec cette *rigoureuse méthode critique qui est habituelle à l'auteur*... Il présente, en un tableau d'une saisissante clarté, le développement d'Israël, l'ancien et le nouveau, à travers 40 siècles d'histoire, depuis la vocation d'Abraham jusqu'aux révolutions... qui ont marqué la fin du XVIII[e] siècle. » Le privilège et la primauté de Pierre, sa mort à Rome sont docilement relatés sans un mot de doute : « L'Église est définitivement fondée depuis ce jour où saint Pierre a été établi son chef pour avoir reconnu dans le Messie le fils de Dieu » (p. 100 et 133).

Cela suffira pour apprécier le livre dans son ensemble. Si l'on veut entrer dans le détail, on est arrêté à chaque pas par des affirmations, qui sont œuvres du croyant plutôt que de l'historien; le merveilleux, l'illogique, le surnaturel débordent partout. Il est impossible de relever toutes les affirmations... gratuites de M. *D*. Il faudrait pour cela refaire son livre. Voici quelques-unes de plus caractéristiques :

P. 20. On ne s'étonnera pas trop, s'il « n'aperçoit pas la cause » de l'histoire israélite, et s'il lui semble qu'elle « déroute la logique ordinaire de l'histoire », car il écrit à la page suivante : « L'espèce de confiscation du Dieu universel au profit d'Israël a ses racines dans l'histoire israélite », et p. 57 : « A partir de la vocation d'Abraham, Judaïsme et Paganisme ont développé dans l'histoire deux conceptions contradictoires de la vie; et ces conceptions s'exprimaient dans les faits plutôt qu'elles ne se définissaient dans leur idée ».

P. 71 et 87. « Au sein de la conscience païenne un vide s'est creusé : elle sent le besoin de la parole de Dieu ; elle est prête à la recevoir... La synthèse alexandrine atteste le sourd travail qui s'accomplit dans les consciences. La matière est prête; l'Ouvrier divin peut venir. » P. 89, la naissance à Bethléem est relatée avec tout le décor traditionnel, sans que l'ombre d'un doute vienne effleurer la candeur apparente du récit. L'auteur ne semble pas soupçonner que la moindre objection puisse être formulée. Qu'il lise donc simplement le petit article de Salomon Reinach sur le livre de Ramsay (*Revue Critique*, 22 mai 1899, p. 398-401).

P. 241. L'abandon des espérances millénaires après le Montanisme et

l'effort des évêques pour opposer aux prophéties montanistes « une Bible close », lui inspire cette réflexion stupéfiante : « Close est aussi dès lors la révolution religieuse humaine ». Toutes les évolutions lui semblent naturellement providentielles, ex. p. 336. Caractéristique aussi est son explication de ce fait « que les mêmes empereurs qui ne reculaient jamais, afin de réduire les papes, devant les pires violences, n'aient jamais osé, afin de les asservir, transférer au siège de leur impériale cité les droits pontificaux de Rome » (p. 357). L'indépendance de Byzance est, cela va de soi, traitée de révolte contre la primauté de Rome, qui « abandonna la rebelle à sa révolte stérile et se retourne vers l'Occident » (p. 363).

P. 523. M. *D.* ne veut évidemment rien connaître des récents travaux sur François d'Assise; sans cela il n'aurait pas le courage de dire, p. 523 : « La papauté protège ceux qui se proposent de vivifier la foi; elle bénit le plus illustre d'entre eux. Pour que le mouvement pénitentiel ne s'égare pas, il faut qu'il se régularise; Rome s'en occupe (demandez comment à M. Paul Sabatier), elle le protège, le dirige et la fraternité primitive se transforme », etc., p. 530. La suite du mouvement franciscain est indiqué p. 563 et 591. Ailleurs nous apprenons que « les prédicateurs qui répandent les bulles (d'indulgence) ne tiennent par malheur aucun compte des recommandations qu'on leur a faites », en insistant « beaucoup plus sur la question d'argent que sur la pénitence » (p. 640). Cependant M. *D.* nous rappelle lui-même dans la phrase précédente que ce n'est que « afin de continuer les travaux de S.-Pierre, que Léon X renouvelle l'indulgence publiée par Jules II ». A la page suivante, il trouve « étrange » que Luther ait ignoré la Bible jusqu'en 1508, traite son exégèse de « fantaisiste » alors qu'il n'a pas un mot de critique pour celle de ses adversaires, et lui reproche d'avoir « exposé, touchant le mariage, une scandaleuse doctrine » (p. 643), alors qu'il ne trouve rien à redire au célibat ecclésiastique, tel qu'il se pratiquait. Le cas de bigamie de Philippe de Hesse (et non *de Dessau*, p. 645) autorise-t-elle honnêtement à affirmer que la polygamie, prêchée ouvertement par Carlstadt (pourquoi Carlostadt), fut « seulement tolérée par Luther »?

P. 650, on sera quelque peu surpris d'apprendre qu' « en 1560 enfin, après deux tentatives infructueuses, (les Huguenots) s'emparent du pouvoir » ! On est habitué, en France, à voir identifier catholicisme et christianisme; M. *D.* va plus loin et identifie catholicisme et religion, ex. p. 664. Il est peu... généreux envers les Jansénistes, dont il dit que « leur tactique, toute de chicanes et de faux-fuyants, atteste le prestige

des décisions apostoliques » (p. 677); ce sont ces mêmes Jansénistes dont M. Molinier dit qu' « ils avaient pour eux le bon droit et... cette bonne fortune de compter parmi eux presque tout ce que la France renfermait alors d'esprits élevés et de caractères austères. Ils voulaient, en somme, donner à la religion un caractère sérieux que le catholicisme a rarement eu en France » (*Revue Critique*, 9 octobre 1899, p. 289). Quant à prétendre qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, « les curés de campagne n'ont pas de plus vif souci » que de combattre la sorcellerie, et que « l'Église s'efforce de répandre une notion plus exacte de la religion » (p. 688), cela ferait sourire si la question n'était si grave, et cela n'est pas plus fort que d'assurer que « les vexations auxquelles (le calvinisme) fut en butte au cours du XVIIIe siècle furent passagères et sans influence; le pouvoir était obligé de fermer les yeux. Un édit de 1787 reconnut même (!!) aux protestants les mêmes droits qu'aux catholiques » (p. 699). *Les mêmes droits* est évidemment faux, mais n'insistons pas. On voit assez que le livre de M. *D.* n'offre pas de l'histoire tout court, mais de l'histoire arrangée *in usum delphini*. Il ne reste qu'à signaler quelques *errata*.

P. 19 et 79 διασπορά (oxyton et non paroxyton). — P. 62, l. 5 *de* Cynosarges. — P. 82, n. 1, le *4e* livre d'Esdras[1]. — P. 530, n. 1 de la p. 529, l. 4, lire : lorsque *celui-ci* le poussait (*il* se rapporterait à saint François). — P. 535, l. 8 et n. 1, l. 9, *Erigène*. — P. 654, l. 15 ὁμολογουμένως. — P. 704, l. 14, *Probst* ne se traduit guère par *prévôt* dans le sens de 1er pasteur.

TH. SCHOELL.

1) V. *Revue Critique*, 15 mai 1899, p. 381.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

V. Henry. — **Les Littératures de l'Inde** : Sanscrit, Pâli, Prâcrit. — Paris, Hachette, 1904, 1 vol. in-18.

M. V. Henry ne dédaigne point, au milieu de ses habituels travaux d'érudition scientifique, d'écrire de temps à autre un article ou un livre de vulgarisation. Il rend ainsi au grand public un signalé service, car trop rarement les ouvrages de ce genre sont faits par des hommes vraiment compétents.

La tâche de résumer en 300 pages l'histoire littéraire de l'Inde offrait de réelles difficultés ; il s'agissait de mettre un peu d'ordre dans la confusion presque inextricable de la littérature la plus touffue et la plus prolixe du monde. M. Henry y a parfaitement réussi, surtout pour la période archaïque, où précisément les indications chronologiques font à peu près défaut ; et on emporte de la lecture de ce petit livre une impression à la fois vive et nette, grâce à la connaissance approfondie qu'a l'auteur de la langue et des textes, grâce surtout à son admiration éclairée et communicative pour les chefs-d'œuvre qu'il commente.

Après une courte préface où il résume clairement l'histoire linguistique de l'Inde et montre l'importance relative en même temps que le rôle littéraire du sanscrit et des principaux Prâcrits, M. H. passe successivement en revue, d'abord les œuvres directement inspirées par les religions les plus anciennes, Védas, Brâhmanas et Çâstras, avec les différents systèmes philosophiques qui en sont sortis, — puis les productions des religions postérieures, Bouddhisme et Néo-Brahmanisme, — ensuite la littérature épique, toute mythologique encore, le Mahâbhârata, le Râmâyana et les Purânas, — enfin la poésie lyrique et gnomique, l'histoire, le conte, le roman et le théâtre. L'auteur recherche l'origine de chacun de ces genres, en retrace brièvement l'évolution, en marque les rapports avec les provinces littéraires les plus voisines, enfin il juge les œuvres au point de vue de la forme et du style, avec de nombreuses citations d'une précision rigoureuse et élégante, dans lesquelles il essaie même de donner au lecteur, lorsqu'il s'agit de poètes, quelque idée de la prestigieuse versification des Hindous.

Ce compte-rendu rapide montre assez que le volume n'est guère de la compétence de cette Revue. Il touche pourtant à l'histoire des Religions, parce que dans l'Inde plus encore qu'ailleurs, la littérature est inséparable des différentes manifestations des phénomènes religieux, comme le fait remarquer

excellemment M. Henry lui-même. « Non seulement l'Inde possède la littérature sacrée la plus vaste, l'une des plus anciennes et des plus intéressantes qu'il nous soit donné de pénétrer ; mais le terme même de littérature profane, tel que nous l'entendons, n'a point de sens pour elle et n'y trouve d'application que par contraste..... Dans l'Inde la grande épopée nationale, bien postérieure aux Védas, passe couramment pour l'œuvre du compilateur mythique des Védas et jouit auprès des croyants d'une autorité presque égale ; il n'est aucun livre, ancien ou moderne, qui ne se place expressément sous les auspices d'une divinité ; toute représentation dramatique, quelques légèretés qu'on y exhibe, commence et finit par une prière, et les recueils classiques de sentences épanouissent de précieux bouquets de stances où la beauté féminine triomphe sous ses traits les moins voilés, pour se clore sur une section consacrée à la gloire de l'ascétisme et à la méditation de l'Ame suprême. Étrange pays où la Morale ne se sépare point de la Religion et où l'érotisme fait partie de la Morale ! » (p. 2). Aussi dans ce livre l'étude des avatars de la pensée religieuse Hindoue et la description des monuments littéraires inspirés par elle marche parallèlement, du moins dans toute la première partie ; cette littérature sacrée et mythique est visiblement celle qui intéresse le plus l'auteur, et on s'explique ainsi la part tout à fait large qu'il lui a faite (204 pages sur 324). L'œuvre reste pourtant proportionnée, et il faut savoir gré au védisant qu'est M. Henry de ne pas s'être laissé entraîner à des détails inutiles pour la partie relative à la littérature védique. L'auteur a sagement laissé de côté les querelles entre les différentes écoles dans la difficile question des origines des religions de l'Inde, querelles où l'historien littéraire est dispensé de prendre parti. Sans s'étendre longuement sur l'origine verbale des mythes, il montre avec exemples à l'appui les amplifications de toutes sortes dont la mythologie a été le point de départ, dès les époques les plus reculées que nous puissions atteindre.

Ces premiers chapitres rendront un réel service au grand public, à qui s'adresse le livre, et qui en général n'a que des idées très vagues et très fausses sur les Védas. Il y apprendra par exemple le peu de cas qu'on doit faire des romans historiques ou préhistoriques fondés sur le Rig-Véda considéré comme le récit des migrations aryennes. M. H. est même à mon avis trop indulgent encore pour ces dangereuses fantaisies.

En résumé ce petit volume de 330 pages comble une lacune dans l'histoire littéraire ; désormais tout le monde pourra se faire une idée nette de ce que fut la littérature Hindoue, avec un guide à la fois bien informé et d'un goût très sûr.

Ch. Rebel.

S. Kuroda. — **Das Licht des Buddha.** Autorisierte deutsche Ausgabe nach dem englisch-japanischen Originale von K. B. Seidenstücker. — Leipzig, Buddhistischer Verlag, 1904, In-16, vi-103 p., 1 photogravure.

Anton Hartmann. — **Das Evangelium der Freiheit.** — Leipzig, Theosophische Centralbuchhandlung, 1904, In-16, 66 p.

M. S. Kuroda a publié à Tokyo en 1903, en japonais avec une traduction anglaise, un court Manuel du Buddhisme. C'est une édition allemande de cet ouvrage, adaptée au goût européen, que vient de faire paraître M. K. B. Seidenstücker. Son livre, simplement écrit, débute par l'introduction obligée du traducteur, suivie d'un petit texte sur la figure du Buddha, tiré du Khuddakanikâya. La préface de l'auteur vient après : il y rappelle que le Buddhisme fondé par Çâkyamuni, fut introduit de Corée au Japon la 13e année du règne du mikado Kimmei, c'est-à-dire l'an 552 de J.-C. et que cinquante ans plus tard, le prince Umayado ou Shôtoku était un fervent propagateur de la nouvelle foi. Ses édits, la fondation de nombreux temples, contribuèrent grandement à l'implanter dans le pays. Aussi le Buddhisme ne cessa d'y prospérer : treize siècles se sont écoulés depuis : l'arbre a poussé de profondes racines et partout étendu ses branches... Quelques mots sur les Saintes Écritures, les deux grandes Écoles du Grand et du Petit Véhicule, conduisent le lecteur jusqu'à l'exposé théorique du Buddhisme divisé en quatre chapitres. La deuxième partie est tout entière consacrée à l'histoire du Buddha et à sa prédication. La troisième partie au Buddhisme pratique, car rien ne vaut que les œuvres. Elle comprend trois divisions : la doctrine et sa mise en action, les pratiques religieuses comme développement de vie supérieure, les diverses voies vers un même but. En résumé cet opuscule, soigneusement édité, marque un progrès sur les essais de ce genre. Mais la jolie statuette du Buddha qui orne le frontispice aurait gagné à ne pas être flanquée de deux chandeliers garnis de vraies bougies qui détonent d'une façon peut-être trop occidentale.

La *Theosophische Central Buchhandlung* poursuit activement le cours de ses publications. Buddha et Christ, les Enseignements de la Bhagavad Gita, la Bhagavad Gita elle-même « in poetischer Form » ont successivement paru. Aujourd'hui elle nous offre l'Evangile de la Liberté où l'indispensable parallèle entre le Buddha et le Christ, cher aux Théosophes, est en bonne place. Malgré le contraste implacable, selon le mot d'Oldenberg, qui sépare les deux religions, l'auteur semble croire que de leur alliance naîtra le salut du monde. Ce n'est pas le lieu de la discuter. Si la valeur scientifique du livre de M. A. Hartmann est assez contestable, il n'est pas sans portée morale. Illustré de citations bien choisies, il est agréable à lire et, ce qui ne gâte rien, bien imprimé.

Antoine Cabaton.

Giovanni Schiaparelli. — **Die Astronomie im Alten Testament**, übersetzt von Willy Lüdtke, mit 6 Abbildungen im Text. — Gieszen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung, 1904, in-8° de 137 pages.

Cet ouvrage est une étude à la fois concise et complète des connaissances astronomiques que possédaient les écrivains de la Bible. L'auteur est au courant des travaux exégétiques modernes, et il a adopté les vues moyennes de la critique. Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour juger son livre au point de vue de l'astronomie, mais on doit reconnaître tout au moins que M. Schiaparelli s'est très bien assimilé les questions philologiques et exégétiques que soulèvent les textes qu'il a utilisés. Son œuvre méritait à tous égards d'être traduite de l'italien en allemand et nous regrettons qu'elle ne le soit pas aussi en français. Le traducteur, M. Lüdtke, ne s'est pas borné à rendre fidèlement le texte original, mais il a ajouté des renseignements supplémentaires sur la littérature concernant les sujets traités et a indiqué les opinions les plus récentes quand elles s'écartent de celles que l'auteur a citées.

Dans un premier chapitre d'introduction, M. S. montre que les Hébreux ont su observer la nature, quoiqu'ils ne soient pas arrivés à des conceptions scientifiques très approfondies. Le monothéisme a dû nuire au développement des idées cosmographiques ; par contre, comme M. S. le remarque ailleurs, il a préservé le peuple d'Israël des aberrations astrologiques communes à toute l'antiquité. M. S. caractérise ensuite les sources qui permettent d'étudier les notions des Hébreux sur l'astronomie et les difficultés qu'on rencontre pour en fixer les textes exacts et pour les dater.

Dans le second chapitre l'auteur expose les idées des écrivains bibliques sur la forme du monde, sur le ciel, la terre et l'enfer (*scheol*). Dans le 3e il parle des principaux astres, le soleil, la lune et les planètes, des éclipses, des comètes et des météorites. Le 4e et le 5e sont consacrés à l'identification des noms hébreux des astres et M. S. arrive à des résultats qui paraissent très vraisemblables. L'*armée du ciel* ne désignerait pas l'ensemble des astres mais les planètes. Les chapitres 6 à 9 traitent du calendrier et des questions qui s'y rattachent. M. S. examine comment les Hébreux délimitaient le jour et la nuit. Il explique ingénieusement ce qu'il faut entendre par l'expression *entre les deux soirs* et croit que les *degrés d'Achaz* n'étaient pas un cadran solaire mais un escalier qui pouvait en tenir lieu. Puis il recherche comment les Hébreux déterminaient les mois et les années, conciliaient les fêtes agricoles avec le système de mois purement lunaires et à quelle époque ils commençaient l'année dans les différentes périodes de leur histoire. Le dernier chapitre traite des semaines, des jours et des années, de l'année sabbatique et du jubilé. — Des gravures représentent la forme du monde d'après les auteurs bibliques, la position de certains astres et l'image babylonienne des planètes.

Il y a peu à reprendre, croyons-nous, dans le livre très instructif de M. Schiaparelli. Voici quelques observations que nous soumettons à l'auteur : P. 20. L'idée que le monde est carré a subsisté très tard chez les Juifs, car le livre de la Création (VII[e] siècle?) est basé sur cette idée. On a pu se représenter la terre comme un cube avec une coupole céleste dans le genre des mosquées musulmanes. — P. 27. La racine *rq'* s'emploie en parlant d'objets laminés ; le sens est donc plutôt *étendre* que *consolider*. — P. 31 le sens de *'ed* (*Gen.*, II, 6) est contesté. M. Halévy y voit une trombe d'eau sortant de terre. — P. 35. L'explication de *schémesch* « soleil » par « merveilleux » n'est plus guère admise. On y voit le « serviteur », sans doute de la lune. — *Ibid.*, note 1. Il n'est pas du tout démontré que les Hébreux plaçaient les astres au-dessus du firmament. Encore au II[e] siècle de l'ère vulgaire des docteurs de la Mischna croient l'un que le soleil passe le jour sous la voûte céleste et la nuit par-dessus cette voûte, l'autre, que le soleil tourne la nuit latéralement autour de cette voûte (v. *Baba Batra*, 25 *a*). La voûte du ciel était considérée comme opaque. Rien n'empêche de se représenter les astres comme circulant sous la voûte céleste ou y restant suspendus, et c'est le sens naturel du récit de la Genèse. — P. 81. M. S. admet, avec raison croyons-nous, que dès les premiers temps les Hébreux commençaient le jour au soir. Mais cette opinion n'est pas celle de Dillmann et d'autres, qui soutiennent que les auteurs anciens commençaient le jour au lever du soleil. — P. 99. Le nom talmudique (*Méguilla*, I, 4) du treizième mois est *Adar schéni* « second Adar » et non pas *Vaadar* (forme plus correcte que *Veadar*), qui paraît un nom beaucoup plus moderne. — P. 122. L'assertion que la rémission des dettes dans la septième année n'est plus mentionnée après Néhémie est inexacte. Hillel l'Ancien (I[er] siècle avant l'ère vulgaire) institua un acte, appelé *prozbol*, grâce auquel les dettes n'étaient plus abolies mais seulement suspendues (*Schebiit*, X, 3). L'année de rémission était donc à cette époque confondue avec l'année sabbatique.

MAYER LAMBERT.

The Century Bible : JOB. — Edited by A. S. Peake. Chez Jack, Edimbourg et Londres. Prix, 2/6 net.

Le livre de Job occupe une place tout à fait à part dans l'Ancien Testament ; son auteur n'appartient ni aux historiens d'Israël, ni à ses prophètes, ni à ses psalmistes. C'est un poète, le plus grand probablement de toute l'antiquité sémitique, tant par la richesse incomparable de son style que par l'ampleur du sujet qu'il aborde ; mais c'est aussi une âme profondément religieuse, que tourmente un conflit douloureux entre ses convictions et les réalités brutales de l'existence. « Comment accorder la justice de Dieu avec les souffrances imméritées du juste? », voilà le problème qui l'étreint et qu'il expose dans les dia-

logues de Job et de ses amis. Dans les paroles enflammées de son héros, c'est sa propre plainte qui s'exhale, et M. Peake a bien raison de dire que nous trouvons plus dans ce poème que la discussion d'un problème : l'histoire d'une âme luttant avec Dieu (p. 16).

Plus qu'un autre, le livre de Job a besoin, pour être compris à sa valeur, d'être lu sous la direction d'un guide expérimenté; c'est ce qui donne un prix particulier à l'ouvrage que nous annonçons, qui remplit très bien ce but. Sous un format élégant et presque coquet, en une langue riche et précise, scientifique à la fois et accessible à tous, il met en lumière les grandes lignes et les pensées maîtresses du poème, il marque avec grand soin les étapes successives du raisonnement, et chemin faisant, il élucide un grand nombre de versets obscurs.

Le livre de M. Peake se compose de trois parties : 1° Une très intéressante *Introduction* qui traite des points suivants : Dieu et l'univers ; le problème du livre; l'intégrité et la conservation du texte; le style; la date; l'auteur; 2° le *Texte*, traduit en anglais, d'après la « Version Revisée »; 3° enfin d'abondantes *Notes* critiques et exégétiques, accompagnant ce dernier. Très souvent, elles l'amendent sur la base des variantes marginales de la Bible anglaise, ou d'après les corrections des critiques actuels, que notre auteur tantôt se borne à indiquer, tantôt adopte délibérément. M. Peake est en effet très au courant de la littérature du sujet et en fait largement usage, sans permettre cependant à ces remarques critiques d'encombrer son exposé. Avec la plupart des commentateurs modernes de Job, il sépare du grand poème les discours d'Elihu, le Prologue, et l'Epilogue et divers fragments de moindre étendue, en l'indiquant par des capitales au haut des pages. Tel qu'il est, son ouvrage est admirablement approprié pour faire connaître à quiconque s'intéresse au problème de la souffrance humaine dans l'histoire des religions, la manière tragique dont un croyant d'il y a vingt-quatre siècles l'a ressenti et résolu; ce qui est vrai du livre de Job, qu'il déborde l'horizon de la religion israélite, est vrai aussi de ceux auxquels s'adresse ce petit volume; il mérite de trouver accès bien au-delà des frontières de la science biblique ou sémitique.

Ch. Mercier.

Gustav Hoelscher. — **Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum Jüdischen Kriege.** — In-8°, 86 pages; Leipzig, B. G. Teubner, 1904.

L'auteur n'éprouve aucune peine à justifier son propos : « Sans les écrits de Flavius Josèphe, dit-il, il serait impossible d'écrire une histoire des Juifs dans la période gréco-romaine. Abstraction faite du Ier livre des Macchabées, Josèphe est pour toute l'époque qui s'étend de Néhémie à la destruction de Jérusalem, généralement la source principale, souvent la source unique où peut puiser l'historien. Aussi inconnue que l'est pour nous l'histoire juive après la

destruction de Jérusalem par Titus, presque aussi inconnus seraient à leur tour pour nous les cinq siècles précédents, si les œuvres de Josèphe ne nous avaient été conservées. — Si donc la possession de cet écrivain a pour nous un intérêt inappréciable, il n'est rien pour l'historien de plus important que le jugement à porter sur la valeur de ses renseignements ; ce qui pratiquement revient à la question concernant les sources de Josèphe. Josèphe est un compilateur. Avec l'absence de sens critique qui le caractérise ainsi que la plupart des compilateurs de son époque, il a rassemblé tout ce qu'il avait sous la main sur le passé de son peuple, sans se soucier de l'unité de son exposition et de l'accord des faits qu'il relate. » Une recherche minutieuse des sources sera donc du plus grand secours pour juger des données.

M. Hoelscher rend un hommage mérité aux travaux de ses devanciers, Nussbaum : « Observationes in Flavii Josephi antiquitates », 1875 ; H. Bloch, « Die Quellen des F. J. in seiner Archaeologie », 1879 ; Destinon, « Die Quellen des F. J. », 1882 ; aux études de Schürer et d'A. Büchler. Puis il reprend les problèmes au point où les avait amenés des hommes d'une grande compétence et entreprend de les pousser plus avant.

Le travail de M. Hoelscher nous semble de nature à recevoir un accueil très favorable en un moment où l'historien de la *Guerre juive* devient, et pour d'excellentes raisons, l'objet d'un regain d'attention.

Maurice Vernes.

Gustave Krüger. — **Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums.** — Giessen, J. Ricker, 1903. 32 p. Prix : M. 0,60

C'est le discours inaugural du recteur de l'université de Giessen pour 1903-1904. Une première édition ayant soulevé quelques critiques, l'auteur en fit faire, fin novembre, la nouvelle impression que voici, augmentée d'un post-scriptum (p. 24) qui répond aux principales objections. Ces dernières portent sur le *Christusproblem* de Kalthoff[1], les impromptus théologiques d'Hæckel, les velléités critiques de Lepsius, sur la question de savoir si les pseudépigraphes du N. Testament perdent, par le seul fait de leurs pseudépigraphie, une partie de leur valeur religieuse ; sur l'authenticité des Épitres d'Ignace, la mort de saint Pierre à Rome, etc. Le principal but de M. Krüger est de montrer que l'hypercritique est de plus en plus délaissée et que la science théologique commence à trouver le juste milieu entre le conservatisme à outrance et le parti pris de négation. Plusieurs faits essentiels du christianisme primitif, qui semblaient relégués définitivement dans le domaine apocryphe, redeviennent vraisemblables, sans, il est vrai, entraîner les conséquences que

1) Voir *Annales de Bibl. théol.*, déc. 1903, p. 192. M. Kruger dit : *Man kann ohne Uebertreibung behaupten, dass die gesamte Quellenkritik Kalthoffs keinen Schuss Pulver wert ist.*

les orthodoxes croyaient sauver en défendant l'authenticité. C'est ainsi que, même si Pierre devait être venu à Rome, il ne resterait toujours que bien peu de la légende romaine; et s'il n'y est pas venu, l'histoire du primat romain n'en demeure pas moins claire (p. 32). Au reste, l'auteur renvoie dos à dos, avec un simple *non liquet* (p. 31), aussi bien Erbes, qui veut faire mourir Pierre à Jérusalem (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1901), que Schmiedel, qui ne veut pas le laisser mourir à Rome (Article *Simon Pierre* dans l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne). L'argument le plus puissant en faveur de la mort de Pierre à Rome est, pour M. Krüger (p. 15), le fait que jamais aucune autre communauté chrétienne n'a disputé à celle de Rome la prétention d'avoir vu et eu les derniers jours du « prince des apôtres ».

La conclusion est celle-ci : La théologie commence à être assez dégagée des influences traditionnelles et dogmatiques, pour ne plus nier la tradition par principe et pour pouvoir l'examiner de sang-froid et sans parti pris.

Th. Schoell.

Lexicon Syropalaestinum, adiuvante Academia litterarum regia borussica edidit Fridericus Schulthess. — Berolini, in aedibus Georgii Reimer, 1903. In-8°, xvi-226 pages.

Ce sont surtout des *lectionnaires* qui constituent la littérature syro-palestinienne; ce dialecte syriaque, proche parent de la langue du Talmud ieroushalmi, fut en usage jusque très avant dans le moyen-âge dans plusieurs communautés chrétiennes d'origine juive; on en trouve des documents dans la Transjordane, en Égypte, dans le nord de la Syrie; des exemplaires en assez grand nombre se trouvent dans la plupart des grandes bibliothèques d'Europe et ont été édités par des savants tels que Mme Lewis, MM. Burkitt, Stenning, Gwilliam, etc. Les textes déjà publiés semblent procéder, en ce qui concerne l'Ancien Testament, d'un original des Septante, différent de ceux à nous connus.

Après l'ouvrage fondamental de F. Schwally (*Idioticon des christlich-palästinischen Aramäisch*, Giessen, 1893) il a paru à M. Schulthess que le moment était venu de publier un dictionnaire du dialecte en question, en utilisant les matériaux déjà réunis; non seulement il s'est servi des textes et documents édités, mais il a pu mettre à contribution les précieux manuscrits et palimpsestes que recueillait à Damas, au printemps 1901, dans la mosquée Omeïade, M. Bruno Violet, qui voulut bien soumettre à notre examen, à Damas même, une partie de ses trouvailles, où, sur d'antiques parchemins syropalestiniens, se trouvaient des fragments arméniens et géorgiens, dont la publication doit être des plus importantes.

Comme le titre l'indique, le *Lexique* est écrit en latin; à côté du mot syro-palestinien, l'auteur indique souvent le synonyme ou l'homophone hébreu, grec ou syriaque; le volume se termine par une page d'*addenda* et de *corrigenda*, ce qui permettra de se servir en toute sécurité d'un ouvrage appelé à

rendre de grands services, maintenant que les textes découverts sont à la portée de tous par les différentes publications qui ont été faites.

F. Macler.

Cl. Huart. — **Le livre de la création et de l'histoire**, de Motahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, attribué à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhî (Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes). Tome IIIe, Paris, 1903. In-16, vii-238-211 pp.

Dans la préface du tome II du même ouvrage, M. Huart a exposé les raisons pour lesquelles il hésitait à continuer à attribuer à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhî la paternité du *Livre de la création et de l'histoire*; dans une communication qu'il fit à la Société Asiatique, le 13 juin 1901, il exposa les motifs d'après lesquels l'auteur du livre en question doit être Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî de Bost.

Ce tome III contient les chap. X et XI de l'ouvrage, donnés en texte et en traduction, accompagnés de notes et d'identifications de la plus haute importance.

Le chap. X s'occupe des prophètes, et des nombreuses légendes qui les concernent. Il est intéressant de voir ce qu'une légende biblique ou chrétienne, livrée par la tradition orale, peut devenir, quelles transformations elle peut subir, lorsqu'elle n'est pas, dès le début, fixée par l'écriture. D'autre part, différents auteurs arabes reproduisent avec une telle fidélité certains détails d'une même tradition, que l'on songe involontairement à une source à nous encore inconnue et que l'on ne retrouve ni chez les traditionnistes juifs ni dans les légendaires chrétiens. La légende de Hâroût et de Mâroût, par exemple, reste encore sans explication. Le *Qoran* (II, 96) ne mentionne que deux personnages, Hâroût et Mâroût, deux anges de Babel, sur lesquels étaient descendues du ciel la magie et la science. Dans le *Livre de la création et de l'histoire*, comme chez Mirkhond, il y a d'abord trois personnages; l'un d'eux remonta au ciel, la femme qu'ils avaient voulu séduire devint Vénus, et il ne reste en réalité que deux personnes, comme dans le *Qoran*. M. Halévy (*Journal Asiatique*, t. XIX, 1902, p. 146 et suiv.) repousse l'explication de Hâroût et Mâroût par Haurvatât et Ameretât; l'identification qu'il propose, tout en restant sur le domaine sémitique, ne satisfait pas M. Huart; ce savant voit dans Mâroût (p. 16, n. 4), « une survivance du dieu Mérodach (Mardouk), car c'est dans son temple (tombeau de Bélus, Babil), que se trouvait une « cellule des oracles » comme à Borsippa, et où se rendaient les oracles des Chaldéens; le soin de les prononcer était spécialement confié à deux divinités, Mérodach, « le dieu des horoscopes » et Ao ».

Il se peut. Mais il ne faut pas oublier que Hâroût et Mâroût ont été exilés dans le puits de Babylone; ils n'en étaient donc pas originaires (Cf. René

Basset dans *Revue des traditions populaires*, juillet 1904, p. 313 n. 3) : le *Qoran* doit beaucoup aux légendes talmudiques dont la plupart ont un prototype biblique. Or la Bible (Nombres, XI, 26-31) nous rapporte que deux hommes dans le camp prophétisèrent, qui ne s'étaient pas rendus à la Tente. La chose parut si scandaleuse à Josué qu'il voulut les faire taire ; mais Moïse l'en empêcha. Or les noms de ces hommes étaient Eldad et Mêdad אלדד et מידד. La littérature apocryphe s'est emparée de cette donnée et le *Pasteur d'Hermas* (Vis. II, 3) cite un passage de 'Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ. D'après le Targum de Jonathan, les oracles de ces deux prophètes concernaient principalement l'invasion de Gog et de Magog et l'on s'est demandé si l'on n'avait pas affaire à deux apocryphes différents, l'un dont on a une citation dans le *Pasteur*, l'autre qui est mentionné dans le Pseudojonathan (voir *Apokryphen des A. T.*, von Zöckler, München, 1891, p. 439, et Beer, *Eldad und Medad im Pseudojonathan*, in *Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent.* 1857, p. 346 et s.). Si l'on veut bien admettre la confusion fréquente entre *resh* et *daleth*, il n'y a pas d'impossibilité à ce que les personnages bibliques, prophètes et magiciens, Eldad et Mêdad, dont la littérature apocryphe possédait deux ouvrages aux premiers siècles de l'ère chrétienne, soient devenus dans une tradition talmudico-arabe des magiciens exilés en Babylonie et portant le nom de Hâroût et Mâroût. Il serait même piquant de retrouver chez ces habiles magiciens suspendus entre ciel et terre le prototype des *Maruts*, des dieux du vent, également suspendus entre ciel et terre, de la religion du Véda.

Le chapitre XI s'occupe des rois arabes et persans ; il raconte leurs actions d'éclat, leurs victoires, leurs défaites ; et l'auteur poursuit son histoire jusqu'à la vocation de Mahomet. La légende côtoie de bien près l'histoire et il est souvent fort malaisé de faire le départ entre ce qui appartient à l'une et ce qui relève du domaine de l'autre.

M. Huart a rendu un très grand service aux études orientales en publiant et en traduisant ce texte ; il a mis à la portée du public un nouvel élément d'informations et d'investigations. C'est un terme de comparaison qui permettra d'observer comment les légendes juives, chrétiennes ou musulmanes se reproduisent, tout en se modifiant ou en se compliquant, jusqu'à devenir presque méconnaissables ; elles trahissent en outre un état provisoirement stationnaire, qui fait pressentir la perte de plusieurs chaînons et qui révèle d'une façon pertinente l'évolution subie.

F. Macler.

K. Beth. — **Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer.** in-8° de xvi-427 pages. — Berlin, 1902.

Une étude générale sur la chrétienté orientale d'aujourd'hui : tel est l'objet de ce volume. L'auteur n'a pas voulu retracer l'histoire des Eglises grecque,

arménienne et copte, mais donner une idée d'ensemble sur la manière dont le christianisme est compris, senti, interprété par le clergé et les fidèles de l'Orient chrétien. M. B. étudie en premier lieu l'organisation actuelle de chaque église et les voyages faits par lui dans ces pays sont une garantie que ses statistiques et ses observations sont exactes et donnent l'image de la réalité. Il montre comment fonctionnent les grands patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, comment sont administrées les églises autocéphales de Grèce, de Chypre, de Serbie, l'exarchat bulgare et les églises orthodoxes copte et arménienne, etc. Dans une deuxième partie — la plus intéressante — l'auteur nous fait pénétrer dans la vie religieuse de ces églises. C'est sur l'église grecque-orthodoxe qu'a porté son plus grand effort. Il décrit successivement l'église et ses différentes parties, les ustensiles du culte, les livres liturgiques, les vêtements sacerdotaux, enfin le culte lui-même. M. B. observe chez les Orthodoxes une tendance très accentuée à la matérialisation du dogme dans le culte. Le culte porte en lui-même une puissance dogmatique, spirituelle, précisément parce que le dogme a passé tout entier dans le rite. L'Église a la charge de rendre sensible aux fidèles l'objet de la foi par les actes symboliques de la liturgie. Mais comme tout ce qui constitue l'objet de la foi est représenté d'une manière sensible, il résulte de là que la liturgie constitue pour les fidèles le dogme lui-même. L'idée de mystère domine tout ce système. La personne du Christ devient une manifestation miraculeuse : sa chair et son sang possèdent les propriétés magiques de transformer l'intelligence, la volonté, les sentiments — νοῦς, θέλησις, αἴσθημα — de ceux qui prennent part à la Sainte-Cène.

C'est toujours, on le voit, l'ancien φάρμακον ἀθανασίας d'Ignace. Aussi l'Eucharistie est-elle le mystère, le dogme par excellence de l'Église grecque. Elle constitue aussi l'essence du christianisme oriental (p. 310).

Des longueurs, quelques répétitions (p. 281 et 310) rendent parfois pénible la lecture de ce livre, qui aurait gagné à être condensé. Mais tel qu'il est il rendra des services. Il a le mérite de donner un tableau d'ensemble de cette chrétienté orientale, en général si peu connue des Occidentaux. Il forme de plus un complément à la magistrale étude de Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, qu'il rectifie et complète sur plusieurs points. Et c'est là sans doute le plus bel éloge qu'on en puisse faire.

J. Ebersolt.

Marcel Hébert. — **L'Évolution de la foi catholique**. 1 vol in-8° de 257 pages. *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. — Paris, Alcan, 1905.

« Il semble, de prime abord, qu'on ne puisse avoir à l'égard de l'Église d'autre attitude que celle de la révolte ou celle de la soumission... Une troisième attitude possible, c'est de s'efforcer de comprendre, par ce qu'enseigne l'histoire,

comment s'est formée la foi catholique ». — Inutile d'ajouter à ces paroles de l'auteur que la troisième attitude représente celle qu'il adopte et c'est par là que son ouvrage relève de la *Revue*. Il s'y est proposé de faire l'historique de la notion de la foi, depuis les origines du christianisme, et nul n'était mieux qualifié pour cette tentative par la nature de ses études antérieures, non moins que par l'impartialité de sa pensée et la sincérité de sa vie. M. Hébert, qui a occupé une position en vue dans l'Église, est un des rares ecclésiastiques dont on puisse dire qu'il s'est sécularisé par une transition graduelle et évolutive, sans violence ni secousse. Ainsi ne nourrit-il ni dédain ni haine pour les sources auxquelles il s'est si longtemps abreuvé, mais plutôt une mélancolique sympathie, un ardent désir de faire la part des convictions sincères et des bonnes volontés chez ses coréligionnaires de la veille.

Après avoir montré comment le sentiment religieux qui, au début du christianisme, s'exprimait par des images et des métaphores, s'est peu à peu transformé en théologie, c'est-à-dire en idées philosophiques abstraites, en théories intellectuelles, où le génie grec a une large part de responsabilité, il fait ressortir la différence entre la *foi-confiance*, qui règne dans la Didache, et la *foi-croyance*, l'adoption d'une gnose, l'adhésion à des doctrines déterminées, qui apparaît déjà dans les lettres pastorales abusivement attribuées à l'Apôtre Paul. Ici encore, il explique comment s'est fait le passage de la première à la seconde : c'est le résultat de la tendance naturelle des esprits religieux à l'unité et à l'ordre, accentuée par les nécessités de la lutte contre les écoles gnostiques qui menaçaient d'étouffer le christianisme sous la végétation folle de leurs spéculations mythiques.

L'auteur suit patiemment les vicissitudes des deux notions de la foi dans les écrits des Pères, parmi les théologiens scolastiques, chez les premiers Réformateurs protestants ; puis, en France, chez Pascal, les Jansénistes, les partisans du traditionnalisme intégral ou mitigé ; en Allemagne, chez Kant et ses successeurs de l'école idéaliste, enfin dans le rationalisme chrétien de Hermès, Gunther, Baltzer, etc. Il est intéressant de voir, dans son exposé, l'Église romaine soutenir, à plusieurs reprises, — contre les partisans du *fidéisme*, qui affirment l'impossibilité et l'inutilité de recourir à la philosophie ou à l'histoire pour justifier les doctrines théologiques — la thèse de ceux qui, protestants jansénistes ou traditionnalistes, préconisaient l'emploi de raisonnement et de la critique pour démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la véracité des livres saints et l'autorité divine de la hiérarchie ecclésiastique. Un des chapitres les plus suggestifs est celui où il démontre que, malgré les condamnations très nettes prononcées par le Concile du Vatican contre le fidéisme même sous sa forme mitigée, celui-ci a reparu de nos jours, à divers points de vue, chez des apologistes aussi considérables que MM. Loisy, Blondel et même Brunetière.

Toutefois l'Église — et c'est là le nœud du problème — si elle exige l'assentiment de l'intelligence aux bases de la foi, n'admet qu'un *minimum* de critique philosophique et historique. Or le jour où ce *minimum* est contesté, compromis,

voire détruit, que devient l'édifice? Il y a bien un moyen de sortir de la difficulté — par le symbolisme — et c'est ce qu'a essayé M. l'abbé Loisy, en représentant les faits de la tradition évangélique et même les dogmes de la doctrine catholique comme des idéalisations de données historiques, des constructions de la foi qui sont œuvre providentielle, en tant qu'elles sont adéquates aux besoins spirituels de leur époque respective. Ce symbolisme, comme le fait observer l'auteur, sauve le droit de la conscience religieuse à s'affirmer par les mythes au moyen desquels elle se suggestionne, s'excite, s'exalte au bien. Malheureusement — et M. Loisy en a fait la dure expérience — cette méthode symbolique est absolument repoussée et condamnée par l'Église qui ne peut un seul instant admettre que son autorité soit présentée comme simplement *providentielle* et non comme *surnaturelle*.

L'auteur lui-même ne repousse le fidéisme qu'en ce qui concerne la foi surnaturelle ou théologique : il l'admet à l'égard du sentiment religieux pris comme l'élément le plus profond de la croyance, la foi à l'existence positive du parfait, de l'idéal, du divin, pourvu qu'on cesse de confondre le divin avec le « mythe monothéiste » dans lequel il s'est incarné. Dans un appendice intitulé : *Méthode positive et positivisme* il rappelle qu'Auguste Comte, Herbert Spencer, Taine, Littré, Guyau se sont élevés au-dessus de la thèse qui prétend nous enfermer dans la connaissance des simples phénomènes. Tous ces penseurs ont admis qu'au delà de la sphère de la connaissance il y a quelque chose que nous ne comprenons pas et que cependant nous sentons réel. M. Hébert se demande si cet inconnaissable (je préférerais le terme : inaccessible, dont Littré a également fait usage) exerce une action nécessaire sur notre vie psychique et il n'hésite à répondre par l'affirmative, en se plaçant sur le terrain des faits. Peut-être est-ce là un acte de foi, mais aussi légitime que celui dont parle Herbert Spencer, quand il fait observer qu'à l'origine de toute la chaîne du raisonnement scientifique il y a aussi un acte de foi : la croyance dans la persistance de la force, — ou mieux : dans l'unité de la nature.

GOBLET D'ALVIELLA.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — 1° *L'École des Hautes Études sociales* fait une place aux études d'histoire et de psychologie religieuses dans le cadre de ses conférences si fort appréciées du public. Quelques-unes des leçons de cet ordre professées l'année dernière ont été tout récemment réunies en volume sous le titre *Religions et Sociétés* (Paris, Alcan). Nous reviendrons sur le contenu de cette intéressante publication. Ici nous voulons seulement signaler la préface mise par M. *Théodore Reinach* en tête du volume, pour montrer la nécessité d'un enseignement scientifique relatif aux choses de la religion. Après avoir décrit la laïcisation de plus en plus générale de l'instruction, l'enseignement religieux abandonné aux ministres des différents cultes, sans aucun antidote non-confessionnel, M. Reinach continue ainsi :

« L'État a commencé à comprendre la nécessité de rétablir, sous une autre forme, dans ses programmes didactiques, l'étude de la religion et des religions. Au moment même où il biffait d'un trait de plume les Facultés de théologie catholiques, il créait une chaire d'histoire des religions au Collège de France[1], une section d'histoire religieuse à l'École pratique des Hautes Études. C'est bien, mais c'est peu. Plus on réfléchira, plus on se convaincra que ce n'est pas à Paris seulement, mais dans toutes les universités provinciales, que devraient exister des chaires de ce genre, que ce n'est pas seulement dans l'enseignement supérieur, mais dans l'enseignement moyen et élémentaire, qu'une place, une large place, doit être refaite à l'étude, non plus dogmatique et apologétique, mais scientifique et humaine, des grands faits et des grands monuments de l'histoire religieuse. La solution des douloureux conflits qui déchirent les générations contemporaines doit être cherchée non dans la suppression, mais dans la laïcisation de l'enseignement de l'histoire religieuse. C'est le terrain commun où la Science et la Foi peuvent fraterniser, ou tout au moins se communiquer l'une à l'autre ce qui leur manque à chacune.

« Il est véritablement dérisoire de croire qu'un enseignement serait complet qui ne donnerait pas aux écoliers quelques notions de la « Fable » païenne, indispensables à l'intelligence de tant d'œuvres d'art et de poésie, qui ne leur

1) Cette chaire a été créée en 1880 avant la suppression des Facultés de théologie catholique, qui ne date que de 1886.

ferait pas lire quelques pages de Platon et de Marc-Aurèle, de Voltaire et de Michelet, et d'écarter de leur vision, comme frappés d'on ne sait quel mystérieux *tabou*, les brûlantes apostrophes des prophètes d'Israël, le Sermon sur la Montagne, les épîtres de saint Paul, c'est-à-dire les livres où les hommes du xxe siècle retrouveraient la racine inconsciente de tant de leurs idées et de leurs sentiments essentiels. Ajoutons que rien ne favorise plus le sincère libéralisme religieux qu'un enseignement qui montre, dans des doctrines écloses sous les cieux les plus divers et aux époques les plus dissemblables, l'élan toujours incomplet, mais fécond, vers les vérités morales les plus hautes et souvent identiques. L'intolérance est généralement faite d'ignorance. »

Dans les circonstances présentes, alors que le dernier refuge des études d'histoire et de critique religieuses dans l'Université, les Facultés de théologie protestante sont destinées à disparaître par suite de la séparation imminente des Églises et de l'État, il est particulièrement urgent d'attirer l'attention des hommes éclairés et libéraux sur cette déplorable lacune de notre enseignement universitaire.

— 2° Nous retrouvons des idées analogues dans une thèse de baccalauréat en théologie présentée récemment à la Faculté protestante de Montauban par M. *Pierre Jarillon* : *La théologie et l'enseignement supérieur* (Cahors, imprimerie Coueslant). L'auteur commence par établir ce qui est d'ordre scientifique dans la théologie actuelle. « La méthode scientifique, dit-il, exige que l'expérience seule soit à la base de toute étude qui prétend au titre de science ; l'apriorisme et toute idée préconçue doivent être exclus d'une enquête dont les résultats veulent tenir leur place dans l'ensemble des faits étudiés par la science. — La Théologie historique et critique, répondant à ces postulats, peut donc prétendre à prendre rang dans le cycle des études scientifiques, au même titre que l'histoire ou le droit, par exemple. »

M. Jarillon montre ensuite que si la théologie dans ces limites est une science, elle n'est ni catholique, ni protestante, ni grecque ; elle est la théologie tout court, dépouillée de tout caractère confessionnel et il demande, qu'en cas de séparation des Églises et de l'État, il soit créé dans certaines Universités une section de théologie ou de sciences religieuses, rattachée à la Faculté des Lettres. Jusque là nous sommes entièrement d'accord avec lui. Il n'en est plus de même quand il propose que, dans une ou deux Universités au moins, les frais de cet enseignement complémentaire soient supportés par les Églises. Ce serait réintroduire un caractère confessionnel dans un enseignement qui, d'après la thèse même de l'auteur, ne peut acquérir sa pleine valeur scientifique qu'à la condition de ne plus avoir aucun caractère confessionnel. L'obligation de pourvoir à l'enseignement laïque des sciences religieuses incombe à l'État laïque et à lui seul.

*
* *

— 3° Le Rapport annuel de la *Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études* pour l'année 1903-1904, publié assez tardivement, nous apprend que cette Section attire de plus en plus d'auditeurs. Pendant le dernier exercice il n'y a pas eu moins de 642 inscriptions pour 38 conférences d'une heure ou de deux heures par semaine. Sans doute le nombre des inscrits dépasse de beaucoup celui des auditeurs réguliers ; c'est là un phénomène qui se produit avec non moins d'intensité dans les Facultés de l'Université. En général néanmoins, l'assistance aux conférences est très satisfaisante ; si tous les inscrits étaient des auditeurs réguliers, les locaux dont dispose la Section seraient tout à fait insuffisants. Le succès exceptionnel des conférences libres, si fâcheusement interrompues, de M. l'abbé Loisy sur l'interprétation critique des récits évangéliques prouve, mieux que toutes les dissertations théoriques, combien grand est le besoin de s'éclairer sur des questions qui intéressent au plus haut degré une notable partie du public instruit. Il est utile également de signaler que sur ce nombre de 642 inscrits il n'y avait pas moins de 112 étrangers répartis entre 17 nationalités différentes. L'enseignement des sciences religieuses en dehors de tout caractère confessionnel, tel qu'il se donne à l'École des Hautes Études, contribue ainsi d'une manière appréciable au rayonnement de notre enseignement supérieur dans le monde civilisé.

Comme chaque année le Rapport de 1903-1904 contient un mémoire destiné à illustrer la méthode de l'enseignement qui se donne à la Section des Sciences religieuses. Cette fois c'est M. Mauss, maître de conférences pour l'Histoire des religions des non civilisés, successeur de notre regretté Léon Marillier, qui présente une étude sur *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*. Ce travail, signé de M. Mauss, mais où l'auteur parle constamment au pluriel, trahit la collaboration de M. Hubert et se rattache, en effet, étroitement à l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* que les deux professeurs ont publiée en commun dans le t. VII de l'« Année Sociologique ». M. Mauss établit d'abord la grande extension, en Australie, de la notion du pouvoir spécial du magicien. Ce pouvoir provient rarement de la naissance ; il s'acquiert le plus souvent par révélation ou encore par l'initiation du fait d'autres magiciens. Voici les thèses qui résument le système de la révélation magique en Australie, d'après M. Mauss :

1° « La révélation se produit normalement chez les individus isolés et non pas en groupe. Elle est un phénomène social qui ne se produit qu'individuellement ;

2° « Elle est souvent provoquée par l'individu qui se sent apte à devenir magicien et a soit des relations particulières avec d'autres magiciens, soit des dispositions nerveuses déterminées. Le futur magicien se retire dans la

solitude, forêt ou désert, se soumet souvent à des rites, qui sont ou des jeûnes et des privations, ou bien des exercices intellectuels violents. Il s'intoxique ainsi et se prépare à des hallucinations véritables. Les cas de rêve et d'initiation involontaire sont assez rares ;

3° « Elle comporte un état d'extase, plus ou moins durable, et suivi, souvent, d'un délire assez long ;

4° « Ce que l'individu croit avoir éprouvé dans cet état est d'ordinaire représenté par une apparition d'esprits, un contact prolongé et intime avec les esprits dans leur monde. Ce contact est censé, dans nombre de cas, altérer profondément la personnalité du magicien. Il a une vie nouvelle, son ancienne vie est finie ; quelquefois même il devient un esprit. Toujours cette qualité récente se marque par la possession d'une substance magique au moins ;

5° « Cette substance magique absorbée est d'ordinaire des cristaux de roche, qui semblent contenir non seulement la force magique, mais encore, au moins dans certains cas, les forces mêmes de la nature » (p. 40 sq.).

L'auteur termine son mémoire en montrant que c'est le consensus social qui pousse le néophyte à se croire magicien.

Ce mémoire, très chargé de faits et d'observations, prouve de quelle façon scrupuleuse on fait, dans la conférence sur les religions des non civilisés, la critique des témoignages recueillis sur les indigènes australiens.

.*.

— 4° Les conférences dominicales du *Musée Guimet*, dont nous avons donné la liste dans la dernière livraison de 1904, ont obtenu cette année encore un très grand et légitime succès. De toutes parts nous constatons ainsi, qu'un public de plus en plus nombreux éprouve le besoin d'acquérir des notions scientifiques sur le passé religieux de l'humanité. L'administration du Musée continue la publication d'une partie de ces conférences dans la *Bibliothèque de vulgarisation* (Leroux). Le dernier volume paru (t. XVI) contient celles de M. *G. Lafaye*, intitulée « Rome sous les rois et les dernières fouilles », de M. *Philippe Berger* sur « Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux », dont il a aussi paru un tirage à part chez l'éditeur Leroux ; celles de M. *Sylvain Lévi* sur « La transmigration des âmes dans les croyances hindoues » et de Mlle *M. D. Menant* sur « Les Parsis et le Parsisme ».

.*.

— 5° Nous avons reçu les leçons d'ouverture des Facultés de théologie protestante de Paris et de Montauban pour l'inauguration des cours de l'exercice 1904-1905. A Paris M. le professeur *Jean Monnier* a présenté un *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne de Newman*, dans lequel il a exposé la genèse de la célèbre doctrine du théologien catholique anglais,

en a dégagé la valeur relative, mais aussi l'insuffisance pour l'historien moderne. Le développement de la doctrine chrétienne, tel que l'entend Newman, est la légitimation non seulement historique, mais encore dogmatique, de toute la doctrine de l'Église, considérée comme le fruit normal dans lequel se réalise le germe chrétien primitif. C'est tout autre chose que l'évolution des dogmes telle que l'entend l'histoire dégagée de toute préoccupation apologétique, par exemple dans « L'Histoire des Dogmes » de Harnack : « L'Évolution fait rentrer la vie des dogmes de plain pied dans l'histoire avec ses alternatives et sa marche en avant. Le développement, c'est la pensée primitive, la révélation des premiers jours demeurant constante à elle-même, éclairée par les controverses et les expériences de l'humanité et apparaissant toujours plus claire, plus complexe, plus riche » (p. 33). — La conception historique de M. l'abbé Loisy, qui n'est après tout que la reprise de celle de Newman, avec le concours d'une érudition beaucoup étendue et plus solide, donne à cette discussion un caractère d'actualité qui justifie le choix de ce sujet pour une leçon inaugurale.

— 6° A Montauban M. le professeur *A. Wabnitz* a fait une savante leçon sur *L'instruction et l'éducation en Palestine du temps de Jésus*. L'intérêt principal de cette dissertation est de montrer l'extension de la langue grecque en Palestine aux abords de l'ère chrétienne. Les conclusions qu'en tire l'auteur sont des plus discutables. Déduire du fait que la connaissance du grec était plus répandue en Galilée qu'on ne le pense en général, que les arguments de la critique historique contre l'origine apostolique de certains écrits du N. T. sont dénués de valeur, c'est mettre dans la conclusion tout autre chose qu'il n'y a dans les prémisses. Les écrits dont il s'agit ne comportent pas seulement chez leurs auteurs une certaine connaissance de la langue grecque, mais une pensée toute saturée d'éléments grecs. Personne n'a jamais songé à contester l'authenticité des grandes épîtres pauliniennes, parce qu'elles étaient écrites en grec ; mais le IVe Évangile, par exemple, dont le grec est beaucoup plus rapproché du style hébraïque que celui de l'apôtre Paul, n'est pas seulement écrit en grec ; il est pensé par un esprit alexandrin.

J. R.

*
* *

Publications récentes : 1° Notre collaborateur M. *René Dussaud* a publié en tirage à part, chez l'éditeur Leroux, l'article qui a paru dans la première livraison de la « Revue archéologique » pour 1905 : *La chronologie des rois de Sidon*. Il s'agit de la date de la dynastie d'Echmounazar, que M. Clermont-Ganneau place après Alexandre le Grand, à l'époque ptolémaïque, et M. Th. Reinach au VIe siècle. M. Dussaud, après avoir exposé leurs arguments respectifs, recherche quelles données nouvelles pourraient fournir la numismatique et la disposition des hypogées ; il conclut au Ve siècle (470-410).

Du même auteur la « Revue de l'École d'anthropologie de Paris » (février 1905) a publié les conférences qu'il a faites en novembre-décembre 1904 sur *La Troie homérique et les récentes découvertes en Crète*. On y trouve un résumé intéressant des principales découvertes, avec l'indication de leurs conséquences si importantes pour l'histoire de la civilisation dans le bassin oriental de la Méditerranée.

2° M. *Georges Radet*, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux, continue ses recherches sur la géographie ancienne de l'Asie-Mineure dans la « Revue des Études anciennes » (Bordeaux, Féret; Paris, Fontemoing). Dans la livraison d'octobre-décembre 1904 (et en tirage à part), nous signalons son mémoire sur l'*Artemision de Sardes*, dont l'importante conclusion doit être citée ici en entier : « Au terme de cette étude je ne me dissimule pas que l'hypothèse d'un syncrétisme entre trois divinités aussi différentes en apparence que Cybèle, Artémis, et Perséphoné est de nature à surprendre. Mais, d'une part, la grande déesse de l'Asie, la Terre-Mère, fut essentiellement un magma protéiforme dont on ne peut se flatter de connaître toutes les combinaisons. Aucune raison de fond ne s'oppose à ce que le même sein panthéistique d'où sortit Artémis ait également engendré Koré. Ensuite qu'on se représente l'embarras des Grecs lorsqu'ils se trouvaient en présence des créations de la piété orientale. Ils les assimilaient aux leurs d'une façon tout extérieure et superficielle, qui changeait à chaque pas, suivant les lieux et se modifiait à chaque siècle suivant le cours des idées religieuses. Que la Cybébé de la Lydie indépendante soit devenue une Anahita, lorsque les Perses furent les maîtres de Sardes, puis une Koré grecque, quand l'hellénisme eut triomphalement débordé, c'est un fait d'adaptation politique dont il y a trop d'exemples pour qu'on doive s'en étonner longtemps. Enfin les anciens n'avaient pas coutume de détrôner leurs divinités protectrices. Celle qu'une ville avait choisie, à l'origine de son histoire, pour sa reine céleste, demeurait, à travers toutes les vicissitudes la Dame de la cité ». Ces conclusions sont appuyées par des arguments solides et qui paraissent de nature à entraîner la conviction.

3° M. *C. Bruston* a publié dans la « Revue Chrétienne » et en tirage à part chez Fischbacher un article intitulé *Vraie et fausse critique biblique*, dans lequel il montre d'abord la légitimité et la nécessité de la critique biblique, et proteste ensuite contre les exagérations des opinions émises par plusieurs critiques actuels relativement aux livres de l'A. T. Il y aurait beaucoup de réserves à faire sur la seconde partie, surtout sur la manière trop sommaire de repousser comme absurdes des thèses qui ne s'accordent pas avec celles de l'auteur, alors même que sur bien des points il peut avoir raison. Des questions aussi complexes peuvent malaisément être traitées dans un article de revue, qui s'adresse à un public non spécialement théologien.

4° M. *Gustave Morel*, dans la « Revue Catholique des Églises » (mars 1905),

donne des détails sur le manuscrit 1265 de l'ancien fonds grec de la Bibliothèque Nationale (*La confession orthodoxe; un original manuscrit grec et latin*). Il s'agit de la Confession orthodoxe de Pierre Mogila, métropolite de Kiev, qui fait autorité parce qu'elle a été approuvée par les patriarches orientaux et acceptée par les Églises orthodoxes autocéphales. M. Morel en raconte la genèse, assez obscure, comment elle fut imprimée en Hollande, en 1667, le rôle qu'elle joua dans la controverse entre Arnauld et Claude. Il explique enfin comment il se fait que le texte original fut rédigé en latin. Le grec n'est qu'une traduction.

5° Parmi les thèses publiées par des étudiants de la Faculté de théologie protestante de Paris les historiens liront avec profit celle de M. *Philippe Cleisz*, *Le protestantisme français à la veille de la première guerre de religion*, notamment en ce qui concerne les conséquences immédiates du colloque de Poissy dans le milieu parisien, et celle de M. *A. Pouget*, *Les idées religieuses et réformatrices de l'évêque constitutionnel Grégoire* (Paris, Société Nouvelle de librairie, 17, rue Cujas), où l'auteur a cherché à compléter les travaux de Carnot et de M. Gazier sur le même sujet, en se consacrant surtout à l'étude des idées religieuses et de la théologie de Grégoire.

6° *J. J. Clamageran*. *Philosophie morale et religieuse, arts et voyages* (Paris, Alcan ; 1 vol. in-12 de xxv et 312 p.). Ce volume se compose d'extraits des écrits et de la correspondance de feu le sénateur Clamageran, réunis et publiés par les soins pieux de sa veuve, Mme Clamageran, avec une préface par M. J. E. Roberty. Il est destiné à nous faire connaître l'homme de foi et de haute culture morale et artistique. M. Clamageran, disciple d'Athanase Coquerel père et ami d'Athanase Coquerel fils, a été l'un des adhérents les plus convaincus du protestantisme libéral l'une des consciences les plus droites et l'un des esprits les plus loyaux qu'il nous ait été donné de connaître. Beaucoup des morceaux réimprimés ici parurent il y a déjà longtemps ; ce n'est plus de la controverse actuelle, mais ils ont déjà acquis en quelque sorte une valeur historique. Voici les principaux : Le matérialisme contemporain ; La lutte contre le mal ; Le Protestantisme libéral ; De la critique religieuse. M. Clamageran a été du petit nombre de ceux qui ont compris que la question religieuse est au fond de toutes les questions morales et sociales qui agitent les sociétés modernes.

7° Le même éditeur, Alcan, a mis en vente depuis quelques mois la troisième édition de l'*Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, par M. *Albert Réville*, professeur au Collège de France. L'auteur a ajouté à cette édition, en appendices ou en notes, quelques passages complémentaires des éditions antérieures. Mais le livre n'a pas changé de caractère ; il s'adresse au public cultivé et non spécialement aux théologiens. C'est pourquoi il ne faut pas s'attendre à y trouver une analyse ou une discussion érudite des travaux qui ont été publiés sur le même sujet par des théologiens de profession. Tel qu'il est ce petit livre (in-12 de xii et 184 pages) est le meilleur résumé que nous ayons en français sur l'histoire de ce dogme fondamental de l'orthodoxie chrétienne.

8° M. *A. P. Nicole* a publié les leçons qu'il a professées en 1903 au Collège libre des sciences sociales, sous le titre *Essai de Genèse chrétienne* (Paris, Hôtel des Sociétés savantes). Elles peuvent se résumer dans la thèse finale : Jésus n'a pas fondé le christianisme ; celui-ci a été l'œuvre du temps. L'auteur, libre penseur convaincu, se rencontre, avec les traditionalistes catholiques sur un seul point : il identifie la naissance du catholicisme et celle du christianisme ; mais, au lieu de faire remonter le catholicisme jusqu'aux temps apostoliques, il fait descendre la genèse de la religion du Christ jusqu'à l'époque où les documents historiques attestent la formation de l'Église catholique. Jésus lui-même fut un baptiste judéen. L'auteur s'est inspiré surtout de l'ouvrage anglais *Antiqua Mater*, dont il a été parlé dans cette Revue en 1888 (t. XVII).

9° Le sixième fascicule de la *Chronique de Michel le Syrien* publiée et traduite par *J.-B. Chabot*, vient de paraître (trad., tome III, p. 1-104 ; texte, p. 464-544). Il renferme le XII° livre de la Chronique, qui comprend la période correspondant aux années 775-842, depuis le règne de l'empereur Léon IV, jusqu'à l'avènement de Michel III, et depuis le khalife Mahdi jusqu'à la mort de Mo'taçim, chez les Arabes. Cette partie de la Chronique est formée presque en totalité d'emprunts fait à l'ouvrage aujourd'hui perdu de Denys de Tellmahré. A côté de documents tout à fait inédits, relatifs à l'histoire ecclésiastique de la Syrie, elle renferme beaucoup de détails locaux sur les faits et gestes des gouverneurs musulmans de la Mésopotamie, particulièrement sous le règne du khalife Mâmoun.

*
* *

Le *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium* publié sous la direction de MM. Chabot, Guidi, Hyvernat et Carra de Vaux, dont nous avons jadis signalé le programme, a jusqu'à présent amplement répondu aux espérances qu'il faisait concevoir ; en moins de deux ans dix volumes ou fascicules de textes et neuf de traduction ont paru. En voici la liste :

Syriaques. — Série II, tome 64. Iso'yahb III patriarcha. Liber Epistularum. Texte syriaque édité par Rubens Duval.

— Tome 93. Dionysius Bar Salibi. *Expositio liturgiae*. Texte et traduction par J. Labourt.

Série III, t. 4. *Chronica Minora*, fasc. 1, texte et trad. par J. Guidi. — Fasc. 2. Texte par E. W. Brooks et traduction par J. B. Chabot.

Éthiopien. — Série I, t. 31. *Philosophi Abessini*, texte et trad. par E. Littmann.

Série II, t. 5, fasc. 1. *Annales Regi Iohannis*, texte et trad. par Ign. Guidi.

— t. 17, fasc. 1. *Acta S. Yârêd et S. Pantalêwon*, texte et trad. par K. Conti Rossini.

— t. 22, fasc. 1. *Acta S. Mercurii*, texte et trad. par K. Conti Rossini.

Arabe. — Série III, t. 1. Petrus ibn Rahib. *Chronicon Orientale*, texte et trad. par L. Cheikho.

— t. 9, fasc. 1. SEVERUS BEN EL-MOQAFFA'. *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, texte par C. Fr. Seybold.

Six autres volumes sont annoncés pour paraître au cours de l'année 1905.

J. R.

***

Les *Opuscules de critique historique*, la publication que dirige — et que rédige, pour la grande majorité de ses fascicules, — M. Paul Sabatier, sont, nos lecteurs le savent, les indispensables annales de l'historiographie franciscaine. Les fasc. I et III renfermaient des documents inédits publiés *in extenso*, les fasc. II, V, VI, VIII, IX, donnaient des descriptions détaillées de manuscrits dans lesquelles étaient insérés de nombreux fragments de textes inédits. Le fasc. IV, qui avait pour auteur le P. Mandonnet, était consacré à l'étude de l'*Ordo de Pœnitentia*, de ses règles et de son gouvernement au XIIIe siècle. Enfin les fasc. VII et X (l'avant-dernier paru) comprennent une série de notices dues à M. Sabatier sur les plus récents travaux des érudits franciscanisants. Dans le fasc. VII ont été examinées les publications de MM. Tilemann, H. G. Little et Mandonnet ; le fasc. X (I, II, fasc. IV renferme des notes critiques sur les éditions des *Opuscula* de S. François récemment données par le P. Lemmens, préfet du collège S. Bonaventure (*Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis sec. codices mss. emendata et denuo edita a PP. Collegii S. Bonaventurae.* Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1904, in-16 de XVI et 209 pages) ; — professeur H. Boehmer, de Bonn (*Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi.* S. Francisci opuscula, regula pœnitentium, antiquissima regula Minorum, de stigmatibus S. patris, de Sancto ejusque societate testimonia, mit einer Einleitung und Regesten zur Geschichte des Franciscus und der Franciscaner, herausgegeben von H. B.) — et du professeur W. Goetz (*Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi* d'abord dans la *Zeitschrift Kirchengeschichte* (Gotha), t. XXII, puis en un volume in-8° de 289 p. Gotha, 1904). Ce serait par trop nous répéter que de dire encore ici avec quelle totale compétence, avec quelle pénétration historique et psychologique M. Sabatier a repris et critiqué chacun des textes contenus dans ces trois ouvrages. Notons seulement la conclusion à laquelle arrive l'éminent historien : « Il y a dix ans fut tenté le premier effort pour rechercher dans les *Opuscules* une des sources de l'histoire de saint François ; aujourd'hui historiens et critiques ne sont plus séparés que sur des détails : tous s'accordent à voir dans les Opuscules la pierre de touche sur laquelle il faut éprouver la valeur des diverses légendes. Un autre résultat des études que nous venons d'examiner, c'est que l'authenticité des principaux documents publiés jadis par Wadding est bien assurée, ainsi que celle du Cantique du Soleil. Il n'y a de doute possible que pour quelques pièces secondaires. Enfin l'accord est presque fait aussi sur la date approximative de beaucoup de ces pièces » (p. 161).

Le fasc. XI, *Examen de la vie de Frère Elie, du Speculum Vitae suivi de trois fragments inédits* (Paris, Fischbacher, 1904, 1 vol. 8° de 55 p.) complète sur un assez grand nombre de points la partie de l'ouvrage du Dr. Ed. Lempp (*Collection d'Etudes et de documents*, t. III, p. 24-33) où sont utilisées les quelques pages du *Speculum Vitae* concernant fr. Elie.

Mais M. Sabatier a coutume, on le sait, de vivifier les questions de l'érudition même la plus ardue, d'en faire de l'histoire et du document moral; aussi faut-il lire dans ce XI° fasc. le bel exposé qu'il trace du Chapitre général de 1230 (pp. 173 à 182) pour comprendre toute la pensée politique de fr. Elie — et noter aussi les directions qu'il indique aux études futures sur l'agitation mystique en Italie aux environs du chapitre de 1231, au moment où la papauté s'aperçoit de la nécessité d'un effort méthodique pour discipliner l'individualisme religieux du franciscanisme et des mouvements similaires. — De nombreux rapprochements de textes ressort clairement le parallélisme entre Thomas d'Eccleston et le *Speculum Vitae*. Il semble que, de même, fr. Jourdain de Giano ait eu connaissance du texte original d'où émane l'extrait du Speculum Vitae qui fait l'objet de cette étude; Bernard de Besse y a dû faire aussi des emprunts et M. Sabatier formule, à l'usage des chercheurs franciscanisants, ce *desideratum* très net et que nous serions heureux de voir mettre à l'ordre du jour des études religieuses médiévales : « Un travail singulièrement intéressant serait d'étudier les rapports qu'il peut y avoir entre le groupe formé par le *Speculum Perfectionis*, la *Legenda Vetus*, la *Legenda Zsociorum*, la *Vita fr. Heliae*, les notices sur les premiers généraux dans la chronique *Fuerunt igitur* et les écrits de Jourdain de Giano et de Thomas d'Eccleston » (p. 196).

P. A.

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 3 février 1905. M. *Delisle* communique une note de M. de Mély relative à une photographie du *Saint Suaire* de Turin.

Séance du 11 février. M. *G. Schlumberger* lit un mémoire sur un reliquaire d'argent d'origine byzantine, en forme d'église à coupole, conservé au Trésor de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle et contenant des reliques d'un des saints du nom d'Anastase. Ce beau reliquaire porte trois inscriptions précises ; une quatrième donne les nom et titres du donataire, haut fonctionnaire byzantin du XI° ou du XII° siècle. M. Schlumberger la traduit ainsi : « Seigneur, protège ton serviteur Eustathios, anthypatos (proconsul), patrice et stratégos d'Antioche et du thème de Lykandos. » Ce thème de Lykandos était un des gouvernements militaires des frontières de l'empire byzantin en Asie-Mineure (C. R. d'après la *Revue critique*, 25 février).

Séance du 17 février. M. *Guimet* communique à l'Académie ses observations

sur le *Dieu aux Bourgeons* dont il a été parlé déjà dans la Revue au moment du Congrès de Bâle (t. IV, p. 245). Ce dieu que l'on rencontre souvent dans les laraires de la Basse Égypte est parfois assimilé avec Horus sous sa forme romaine : d'autres fois Horus devient son *double*. Enfin il arrive que des statuaires le représentent vieux et décrépit : il est alors l'Hiver annonçant le Printemps-Horus.

M. *Révillout* lit une communication sur la sage-femme Salomé, d'après un apocryphe copte.

M. *Philippe Berger* transmet à ses collègues l'épitaphe d'une grande prêtresse de Carthage transcrite par le R. P. Delattre.

Séance du 24 février. M. *G. Schlumberger* communique à l'Académie la photographie d'un reliquaire byzantin du XIIIe siècle retrouvé dans l'île de Majorque, dans un coffre de la cathédrale de Palma : il contient, d'après ses inscriptions, du sang de sainte Barbe et des fragments d'os des saints Étienne et Panteleïmôn.

M. *Pottier* donne lecture à ses collègues d'une lettre par laquelle M. Henri Rouzaud, de Narbonne, annonce la découverte d'un vase grec à Montlaurès. Ce vase appartient visiblement à la catégorie des amphores attiques et daterait du milieu du VIe siècle. Les figures dont il était orné représentaient probablement Apollon et Artémis avec un cerf.

M. *Révillout* continue la lecture de sa communication sur la sage-femme Salomé, commencée à la séance précédente.

Séance du 3 mars. M. *Cagnat* présente une note de M. Fr. Cumont, correspondant de l'Académie, sur une statue provenant du Mithræum d'Emerita (Espagne). Cette statue, très mutilée, représente certainement le Kronos mithriaque, le Temps infini déifié.

Séance du 10 mars. M. *Philippe Berger* communique, de la part du R. P. Delattre, un certain nombre d'épitaphes relevées au cours des fouilles de la nécropole située près de Sainte-Monique à Carthage.

Séance du 17 mars. M. *Ph. Berthelot* présente des documents recueillis par lui dans le centre de la Chine et dont quelques-uns, constitués par des inscriptions arabes, persanes, chinoises, du Chen-Si, du Ho-nan et du Chan-toung sont intéressants pour l'histoire du mahométisme dans la Chine du Nord et à Si-ngan-fou. D'autres fournissent des renseignements nouveaux sur la communauté juive établie à Kai-fong-fou au Xe siècle. En même temps M. *Ph. Berthelot* remet à l'Académie une pierre sculptée qui sera placée au Musée du Louvre; elle date de l'année 660 et provient des grottes bouddhiques du défilé de Long-men.

Séance du 24 mars. M. *Ed. Cuq* fait une communication sur le mariage à Babylone d'après le code d'Hammourabi. M. *Oppert* présente quelques observations.

M. *Léon Dorez* étudie, à propos d'un ouvrage inédit de Guillaume Budé : *De canonica sodalitate* (1533) les variations des idées politiques et religieuses du grand helléniste depuis 1517 jusqu'à 1535.

Séance du 31 mars. M. *Clermont-Ganneau* examine un des proscynèmes gravés par des pèlerins sur les parois du temple d'Osiris à Abydos et démontre qu'il renferme le nom d'un personnage appelé 'Abdo, né dans la ville phénicienne de Arvad (Aradus) et qui déclare avoir vu les merveilles du sanctuaire égyptien.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

DU ROLE DES SERPENTS

DANS

LES CROYANCES RELIGIEUSES DE L'ÉGYPTE

J'ai été conduit par les études que je poursuis depuis un certain nombre d'années soit dans les cours que je professe à l'*Ecole des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses*, soit en mon particulier, à lire un certain nombre d'ouvrages sur l'Afrique et à recueillir un certain nombre de faits que je jugeais propres à établir l'origine africaine de la civilisation et de la religion égyptiennes. A mesure que j'avançais dans ce voyage d'exploration, je me rappelais certains textes, certaines idées qui me semblaient répondre en Égypte à certains autres faits, à certaines autres idées encore vivantes chez les peuples de l'Afrique, et je suis bientôt arrivé à la conclusion qu'il y avait parité presque complète. C'est, je crois une orientation nouvelle donnée aux recherches sur les origines de la religion égyptienne, et la voie ouverte mènera, j'en suis persuadé, aux constatations les plus intéressantes, aux découvertes les plus imprévues. Je ne voudrais pas revendiquer pour moi seul ce chemin nouveau qui s'ouvre à nos études : les ouvriers de la première heure, comme M. Lefébure et M. Maspero, ont le droit d'être mentionnés spécialement, car ils m'ont frayé la voie, et c'est grâce à leurs travaux préliminaires que le sentier d'abord tortueux, à peine tracé, qui se perdait souvent dans la brousse, est devenu un chemin qui peut être suivi et qui mène à des résultats appréciables, en attendant qu'il devienne une route parfaitement carrossable. Il est bien probable que si les deux savants que je viens de

citer n'eussent pas écrit leurs ouvrages, mon attention ne se serait pas portée de ce côté. C'est donc à eux qu'en grande partie revient tout le mérite de cette étude, si mérite il y a, et aux grands voyageurs qui ont si souvent sacrifié leur vie : mon œuvre a été simplement de recueillir les faits, de les rapprocher des idées que nous ont conservées les monuments et les textes de l'ancienne Égypte, comme aussi des coutumes et des idées encore en vigueur dans l'Égypte contemporaine, et d'en tirer des conclusions nouvelles que n'avaient pas tirées mes prédécesseurs, parce que l'idée première ne les avait pas frappés et n'avait pas même attiré leur attention à cause des systèmes explicatifs alors en honneur.

I

Le plus haut que nous puissions remonter dans l'histoire des idées religieuses de l'Égypte et de l'humanité, c'est à cette époque d'efforts primitifs pour trouver la solution des problèmes qui préoccupaient les esprits à peine sortis de la barbarie primitive, pour employer une expression courante qui me semble complètement injuste, à cette époque, dis-je, qui a son apogée dans le règne quasi universellement constaté du totémisme. Je crois cependant qu'il est évident, pour tout homme qui veut réfléchir, que cette époque si lointaine et si proche de nous à la fois a été précédée d'une autre époque plus ancienne encore où l'homme, moins avancé que le totémiste, se contentait d'admirer avec une crainte superstitieuse ces animaux ou ces végétaux dont plus tard il eut l'idée de se faire des protecteurs en les prenant pour *totems*. Parmi ces animaux, les serpents ont eu en Afrique un rôle tout à fait prépondérant qui a attiré mon attention et que je vais rappeler ou faire connaître à mes lecteurs.

Il est bien certain que les serpents ont été considérés par les habitants de l'Afrique comme des *totems*, et cela à toutes les époques. Aujourd'hui encore, dans les pays compris dans

ce qu'on nomme la *boucle du Niger* comme chez les Betchouanas, on adore ou l'on honore le serpent en de telles conditions que l'on ne peut voir autre chose dans les marques de vénération qu'on rend à ces reptiles que les restes, conscients ou inconscients, d'un totémisme ancien.

Dans le premier ouvrage qu'il publia, *Travels in Africa*, Livingstone qui ne connaissait ni le mot *tabou*, ni celui de *totem*, disait en rendant compte de ce qu'il avait observé en ses voyages : « J'ai connu des Betchouanas qui n'ont aucun préjugé contre la chair des animaux sauvages et qui mangent sans scrupule celle des animaux domestiques, et qui, cependant, sans avoir conscience d'une cause quelconque de dégoût, la vomissaient. Les Betchouanas qui habitent le sud du lac (Ngami) ont un préjugé qui les empêche de manger du poisson et allèguent du dégoût pour manger quoi que ce soit qui ressemble à un serpent. Cela peut provenir de quelques restes d'ophiolâtrie florissant dans leurs esprits, car en plus de l'horreur de manger de pareils animaux, ils rendent quelquefois une sorte d'hommage (*obeisance*) aux serpents vivants en frappant des mains devant eux et en se refusant à détruire ces reptiles[1]. » L'auteur ne donne pas les raisons de la répulsion instinctive pour la chair des reptiles : il n'a pas soupçonné un seul instant qu'il y eût prohibition, ou *tabou*, mise contre cette alimentation et s'il a demandé aux nègres parmi lesquels il vivait la raison de cette coutume, il n'a pas cru qu'elle méritât d'être portée à la connaissance de ses lecteurs, la considérant comme un enfantillage, se contentant de noter la vénération dont ces nègres entouraient les serpents et leur refus de les détruire.

Dans la première expédition qu'il fit au Soudan, le général (alors capitaine) Gallieni rencontra le même respect, le même culte des serpents chez les Toucouleurs de la tribu des Laobés[2], et il s'exprime en ces termes : « A propos

1) D. Livingstone : *Travels and explorations in South Africa*, p. 126. Philadelphia. Je cite cette édition parce que c'est la seule que j'aie sous la main.

2) Les Toucouleurs n'ont pas toujours eu pour habitat les contrées où les a

d'Yaro, notons encore cette particularité : notre cuisinier se croit allié au serpent trigonocéphale, et la plus grande peine qu'il puisse éprouver, c'est de voir tuer un reptile de cette espèce. Pendant notre séjour à Nango, sur les bords du Niger, il ne cessa de s'opposer à la destruction d'une couvée de ces trigonocéphales, que nous avions découverte dans la toiture de notre hangar et dont la mère avait failli mordre le docteur Tautain, menacé ainsi d'une mort foudroyante. Ce fait n'est pas un conte inventé à plaisir, ni même une exception. Tous les nègres ont ainsi un animal qui veille sur la famille : celle-ci, en échange de cette puissante protection, comble de prévenances le lion, l'hippopotame, le léopard, la gazelle, la perdrix, etc., ou tout autre individu à deux ou quatre pattes. Nous n'avons jamais pu nous faire donner l'explication de cette coutume superstitieuse[1]. » Et quand l'auteur, arrivé dans son récit au moment où la couvée de serpents est découverte dans le toit de la hutte qu'il occupait avec ses camarades, veut commander de mettre le feu à la case, il cède aux lamentations de son cuisinier et il raconte que celui-ci lui demanda une avance sur ses gages afin d'acheter un boa que voulait lui vendre un chasseur peul et de rendre la liberté au prisonnier, ce qu'il fit dans la même journée[2]. Malgré l'assurance de l'auteur qu'il ne put se faire donner une explication de ce fait, je ne crois pas trop m'aventurer en écrivant que mes lecteurs verront de suite qu'il s'agit d'un *totem*, et le général Gallieni, quoiqu'il n'ait pas employé le mot, avait bien saisi la chose lorsqu'il dit qu'un nègre donnerait tout ce qu'il possède pour sauver de la mort « sa bête patronymique. »

Dans le récit qu'il a publié de ses *Dix années de séjour dans l'Equatoria*, M. Casati, en parlant de la tribu des Dinkas, dit : « Les Dinkas professent un culte tout particulier pour

rencontrés le capitaine Gallieni ; ils venaient d'autres pays situés plus à l'Est, et leurs croyances ont voyagé avec eux.

1) Gallieni : *Voyage au Soudan français*, 1879-1881, p. 32-33.

2) *Id.*, p. 412.

les serpents; il n'est pas pour ainsi dire de case qui ne renferme quelque reptile, un python le plus souvent. Ces animaux, nourris de lait, sont si familiers qu'ils obéissent à la voix de la maîtresse du logis. Comme les Dinkas pratiquent la polygamie, cette maîtresse est la première femme épousée dans le cas où il se trouve plusieurs femmes[1]. » Pas plus que dans les exemples précédents, l'auteur n'a l'idée de *totem*, et il semble bien par les soins attentifs qu'on rend au boa, par le choix de la première femme pour le servir et par sa présence dans les cases, que nous ayons ici un serpent dont le rôle protecteur est bien accusé, et ce rôle protecteur laisse supposer le rôle primitif de *totem* dont il n'est que l'évolution finale.

Ce passage du totémisme primitif à une protection qui n'est qu'une des phases de l'évolution du totémisme est encore mieux marqué par un fait que je trouve dans le récit de l'explorateur Cameron. Il se trouvait à Hissinéné, village de l'Ougounda, à l'est de l'Ougara et du lac Tanganyika, lorsqu'il écrit dans son journal : « Il y a ici une curieuse superstition à l'égard des serpents, au moins de ceux de grande espèce. L'un de mes hommes vint en courant me dire qu'il y avait un gros serpent dans une case. Naturellement, je pris mon fusil avec l'intention de tirer la bête; mais les indigènes ne voulurent pas permettre que le reptile — un boa de dix pieds de long — fût blessé. Ils se contentèrent de le pousser doucement hors du village avec de grandes baguettes. Je demandai la raison de ce traitement si doux; il me fut répondu que c'était un *pépô*, c'est-à-dire un esprit, et que si on l'irritait il arriverait malheur au village[2]. » Ici la protection ne porte plus sur une famille, mais sur un village tout entier, et le serpent est devenu un esprit dans lequel, sans doute, réside l'âme de quelque ancêtre, comme j'aurai plus loin

1) Casati : *Dix années en Equatoria*, trad. franç. : Didot, p. 32. Cf. à la p. 331, la vignette où l'auteur montre le repas du serpent.

2) Cameron : *Comment j'ai traversé l'Afrique*, trad. fr. Hachette, p. 31-32.

l'occasion d'établir cette doctrine. Le serpent devenu le corps enveloppant l'*esprit* d'un ancêtre et *esprit* lui-même, ne devait, selon la logique populaire aussi vivante et aussi impérieuse chez les tribus primitives de l'Afrique que dans nos villages européens, ne devait manquer d'aucun des attributs que le peuple accorde aux morts devenus *esprits*, et en particulier de la parole. Aussi ne devons-nous pas nous étonner que l'Afrique ait connu un serpent doué de la parole, ayant sa demeure dans une île du lac Victoria, au témoignage de D. Livingstone[1]. L'Égypte ancienne connaissait aussi un serpent ayant son domicile dans l'île du *Double*, qui parlait, savait l'avenir et protégeait ceux qui se montraient respectueux envers sa personne[2].

En Égypte encore actuellement, il n'est guère de maison ou de hutte habitée par les fellahs où il n'y ait un ou deux serpents protecteurs. Pendant que j'étais occupé aux fouilles d'Abydos, je dis un soir à mes ouvriers qu'ils auraient un *bagschisch* pour tout serpent ou scorpion vivant qu'ils m'apporteraient : le lendemain matin, au mois de janvier, la porte de ma maison était assiégée par une vingtaine de fellahs, surtout des enfants, qui venaient me présenter des scor-

1) Livingstone : *Dernier journal*, I, p. 305, trad. Hachette. Ces particularités ont été notées aussi par Stanley qui ne peut être cité comme témoin oculaire, mais qui les tenait sans doute d'Emin pacha, ou de M. Casati lui-même. « Ces Dinkas, dit-il, manifestent la plus grande révérence envers les Pythons et tous les Ophidiens en général. Un officier soudanais ayant tué un serpent, dut payer une amende de quatre chèvres. Ils les apprivoisent, les gardent dans leurs maisons, où ces reptiles vont et viennent en toute liberté, allant à leur chasse et rentrant pour dormir et se reposer. Les Dinkas lavent les pythons dans du lait et les oignent de beurre. Il n'est guère de hutte dans laquelle on n'entende des serpenteaux glisser dans les feuilles du toit, pourchassant rats et souris. » (Stanley : *Dans les ténèbres de l'Afrique*, I, p. 446). Stanley n'étant jamais allé au pays des Dinkas a dû nécessairement prendre ses renseignements d'un autre qui avait visité le pays, soi soit Emin-pacha, soit M. Casati.

2) Ce conte est contenu dans un papyrus du Musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg. Il a été publié par M. Golenischeff dans les *Verhandlungen des 5ten Internationalen Orientalisten Congresses*, 1er Theil, 1882. *Erste Hälfte*, p. 102. — Cf. G. Maspero : *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 135-140.

pions sur leurs mains ou d'inoffensives couleuvres qu'ils tiraient de leurs poches. Plus tard, il accourut de Bellianâ un psylle avec trois vipères uræus dans un sac. Lorsque je demandai à mes fellahs où ils avaient pris tous ces serpents : « A la maison », me dirent-ils. Je le savais d'ailleurs, mais ce fut une confirmation particulière d'un fait connu. Il est si connu que je ne citerai plus d'autres auteurs que les savants de la *Commission d'Egypte* qui, par l'organe de Chabrol, racontent qu'au village de Tahtah, dans la Haute-Égypte[1], un psylle fit sortir trois serpents d'une chambre dans le couvent des Pères Franciscains[2]. Geoffroy Saint Hilaire lui-même, dans la *Description de l'Egypte*, d'après les papiers de son père, raconte l'expérience que fit faire le général en chef de l'expédition par le moyen d'un psylle dépouillé au préalable de ses vêtements et qui ne réussit qu'au bout de deux heures à faire sortir un serpent de son trou[3]. Enfin le serpent de la montagne de Scheikh-Haridy mérite une mention spéciale : il était non seulement protecteur du pays parce qu'en lui était passée l'âme du Scheikh Haridy, fameux saint de la contrée, mais encore il était censé assurer la fécondité aux femmes qui le visitaient ; ce serpent était visible dans une petite mosquée de la montagne et se laissait toucher par les dévots et les malades. La salle de la mosquée où il se montrait renfermait aussi « le modèle d'une barque et des cornes de bouc (!!) suspendus à une traverse de bois[4] », c'est-à-dire un fétiche.

Il est donc bien avéré maintenant que du nord au sud de l'Afrique et de l'est à l'ouest, de l'Égypte au Transvaal et des possessions françaises du golfe de Guinée jusqu'aux

1) Le village existe toujours, province de Sohag.

2) *Description de l'Egypte*, tome XVIII, éd. Panckoucke, p. 333. Cf. aussi p. 541 et seqq. ce qu'on dit des psylles de Rosette.

3) *Ibid.*, tome XXIV. *Description des reptiles*, par Geoffroy Saint-Hilaire, p. 82 et seqq., note.

4) *Ibid.*, tome IV. *Notice sur les antiquités que nous trouvons à Gebel Scheikh Haridy*, p. 73, texte et note 5.

pays situés à l'est du lac Tanganyika, les populations indigènes ou musulmanes de nom ont encore actuellement conservé les croyances invétérées qui leur font regarder les serpents comme leurs *totems* patronymiques, comme les animaux que vont animer les esprits de leurs ancêtres après la mort, comme les protecteurs de leurs tribus, de leurs villages ou simplement de leurs maisons; que non seulement cette protection s'exerce sur la vie en général, mais sur certaines circonstances particulières intimement liées à la source de la vie. Il me faut maintenant aller plus loin et voir comment s'opérait cette métempsychose d'un nouveau genre. Pour cela, je dois sortir quelque peu du continent africain, me rendre dans l'île purement africaine de Madagascar et prendre dans cette île les croyances purement indigènes, à l'exclusion de celles des Hovas dont la conquête assura seule l'intrusion. L'exposition et la comparaison que je vais en faire m'ont été rendues relativement faciles par le travail si intéressant que M. Van Gennep a publié dans la *Bibliothèque* de notre section.

A Madagascar, les serpents jouent un rôle immense dans les croyances du peuple. Quoi qu'il ne soit pas dit expressément en quelque endroit que le serpent est le *totem* de quelque tribu, cependant les détails donnés montrent bien, je crois, que le totémisme est au fond de ces croyances, car, si les serpents deviennent en quelque sorte le réceptacle non pas seulement de l'*esprit* particulier d'un mort dans une tribu, mais des *esprits* de la totalité des membres composant cette tribu, comme chez les tribus de l'Amérique du nord tous les esprits des membres de la tribu se rendent près du *totem* de cette tribu ou même s'incarnent en lui[1], il faut bien avouer que l'idée totémique se trouve au fond de la métempsychose des Malgaches. Dès lors l'évolution de l'idée suit son cours : les serpents deviennent le réceptacle des esprits qui se sont acquittés de la vie corporelle, ils deviennent pro-

1) Frazer : *Totemism*, p. 89 et seqq.

tecteurs de la famille, du village ou de la tribu dont les *esprits* faisaient partie pendant leur vie première, et cela dans tous les actes où cette protection peut se produire[1]. C'est ainsi qu'un serpent est un dieu tutélaire réincarné[2], qu'il se hausse à la dignité de fétiche royal spécialement chargé de veiller sur le roi, puis plus haut encore à la dignité de fétiche auquel a été confiée la protection de l'île entière[3]. C'est pourquoi tous les êtres appartenant à la race ophidienne sont revêtus de l'immunité qu'accorde le *tabou*; il est défendu de les tuer ou même de leur faire du mal, et souvent les Européens ont couru danger de mort pour avoir tué quelque serpent ou même pour l'avoir blessé. Quand pareil crime a été commis, on fait de grandes cérémonies de désécration pour effacer le crime et retrouver grâce près du protecteur offensé[4]. Toutes les fois que pareil sacrilège, pareil déicide peut être empêché, on prend les précautions les plus minutieuses pour ne pas offenser le reptile et on l'emmène hors de la case ou du village de la manière qu'on le fit pour le boa de Cameron[5].

Quant à la manière dont a lieu la transformation du cadavre humain en serpent, c'est-à-dire le passage de la vie humaine en la seconde vie, ou vie spirituelle, par métempsychose spéciale, voici comment M. Van Gennep la résume d'après les auteurs qui ont décrit Madagascar *de visu* : « Voici, dit-il, les différentes phases de l'opération. On commence par attacher le cadavre au pilier central de la case et on l'y laisse pourrir. Les liquides qui s'écoulent sont recueillis dans un vase. Il s'y développe toute sorte de vers dont le plus gros est regardé comme l'incarnation du mort. On enterre les restes humains et on immerge le vase dans une ri-

1) Van Gennep : *Tabou et Totémisme à Madagascar*, dans le tome XVII de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, p. 272.
2) *Id.*, p. 274.
3) *Id.*, p. 275.
4) *Id.*, p. 275.
5) *Id.*, p. 273.

vière sacrée, ou bien on transporte cérémoniellement le gros ver au tombeau familial où on l'enferme. Un long bambou met la tombe en communication avec le sol. Au bout de quelques mois, le ver sort de là sous la forme d'un petit serpent boa qui se développe rapidement : c'est le *fanang*[1]. Quand un serpent de cette espèce se montre dans un village, on l'examine, on lui offre une place sur un *lamba*[2] de soie, et pour l'interroger on lui tend du sang ou de la nourriture. Il est le parent de ceux dont il accepte l'offrande. Tous se réjouissent, puis on donne la liberté à l'animal, ou bien on le soigne dans un enclos; d'autres le remportent au tombeau de famille. Il est rigoureusement interdit, soit de lui faire du mal, soit de le tuer[3]. »

J'en ai dit assez pour ne pas être obligé de m'étendre davantage sur le rôle des serpents dans les idées religieuses de l'Afrique. Je vais ajouter maintenant que toutes ces idées se retrouvent dans l'ancienne Égypte, et, si nous ne retrouvons pas dans les textes égyptiens mention de la répugnante manière dont avait lieu la transsubstantiation de l'homme en serpent, nous avons le résultat clairement indiqué, ce qui revient absolument au même. C'est ce que je vais essayer de montrer clairement à mes lecteurs.

II

Le culte des serpents s'est surtout concentré en Égypte dans le culte de la vipère *haja*, ou l'aspic de Cléopâtre, ou l'*Uræus*, comme le disent le plus souvent les égyptologues qui emploient ainsi un mot grec non des mieux appropriés à

1) C'est le nom que l'on donne au ver ou au serpent en qui est passée l'âme du mort.

2) Sorte de linceul.

3) Van Gennep : *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 278. Il est bien probable que si l'on cherchait bien on trouverait ces mêmes idées dans le continent africain.

l'objet qu'il désigne. Cette vipère, l'un des plus beaux animaux de la faune égyptienne, tant elle présente de couleurs variées qui chatoient au soleil d'Égypte, entre pour une unité dans les différents et nombreux titres qui forment ce qu'on appelle le protocole des Pharaons égyptiens. Tous ces titres, sauf celui de *Fils de Râ* entré relativement tard dans ce protocole puisqu'on ne le trouve pas avant la fin de la III[e] dynastie, étaient pris de la nature animale ou végétale : taureau, épervier, roseau, abeille, vautour et vipère. Ces titres à l'origine doivent avoir exprimé des *totems* différents que le Pharaon aura revêtus en sa personne après avoir vaincu ceux auxquels ils appartenaient en propre. Le capitaine Binger a réuni à la fin de son ouvrage les noms des tribus qui peuplent la boucle du Niger avec ce qu'il nomme leurs tennés c'est-à-dire leurs *totems*[1]. On y trouverait facilement de quoi composer un protocole semblable à celui des Pharaons de l'Égypte pour le prince qui aurait conquis toutes ces tribus. Je regarde donc ces divers titres comme des *totems*, car, si l'on n'admet pas cette explication originelle, il me semble qu'on ne pourra jamais arriver à expliquer suffisamment les raisons qui ont fait choisir ces appellations si curieuses et relativement si primitives données aux Pharaons, tandis qu'au contraire tout s'explique aisément si l'on admet l'appellation totémique. Or, comme on vient de le voir, parmi les titres donnés au souverain de la vallée du Nil, se trouve celui de vipère, et, comme dans tous ces titres, ceux qui regardent le Midi précèdent ceux qui concernent le Nord, on en a conclu avec raison, ce me semble, que la vipère-uræus représentait la Basse-Égypte, comme le vautour, avec lequel elle est unie dans le protocole, représente la Haute-Égypte. C'est dire que l'une des tribus totémiques établies dans la vallée du Nil, sans doute l'une des plus connues dans la vallée du Nil, avait la vipère comme *totem* et s'était avancée dès la plus haute antiquité jusque dans les régions

1) Binger : *Du Niger au golfe de Guinée*, II, appendice V, p. 367 et seqq.

abordables du Delta. Non pas cependant que cette tribu se fût exclusivement fixée dans le Delta, car l'habitat de l'uræus s'étend depuis le Delta jusqu'à la première cataracte tout au moins, et de fait le culte de ce reptile était aussi vivant dans les temples de la Haute-Égypte que dans ceux de la partie inférieure de la vallée du Nil, comme on le verra plus loin, et le lecteur se rappellera que moi-même, j'ai vu des vipères *haja* vivantes en Abydos. Il ne peut donc y avoir de difficultés sérieuses sur ce point.

Ce premier point une fois établi, comme les données totémiques que renferme le protocole des Pharaons ne nous sont connues qu'à une époque à laquelle une grande partie de l'évolution ayant le *totem* pour point de départ avait eu lieu, nous ne trouvons plus l'idée de *totem* franchement énoncée, mais nous trouvons l'étape suivante de l'évolution totémique très explicitement indiquée, je veux dire celle où le *totem*, s'il n'est plus regardé comme l'emblème de la tribu, du village, de la famille ou du particulier, est toujours considéré comme le protecteur du particulier, de la famille, du village, de la tribu, du royaume tout entier.

L'empire égyptien allait depuis la 1re cataracte jusqu'à la Méditerranée, ou comme disaient les scribes de l'Égypte, depuis Abou (l'île d'Éléphantine) jusqu'à Athou (dans les marais qui avoisinaient la mer au nord). Près de ces deux extrémités, à El-Kab et à Bouto, deux serpents protégeaient les deux extrémités de l'Égypte, l'uræus de Nekhen et l'uræus de Pa[1], veillant de concert à ce que les ennemis de l'Égypte n'entrassent pas en Égypte par la voie du fleuve, soit en venant de l'intérieur de l'Afrique, soit en venant de la mer du nord : l'est et l'ouest n'avaient pas besoin, au moins primitivement, de gardiens particuliers à cause des montagnes qui enserrent l'Égypte. A El-Kab, l'uræus se nommait déesse Nekhabit, à Bouto déesse Ouadjit. On peut à bon droit les

1) Ce sont les noms égyptiens des villes nommées actuellement El-Kab et Bouto.

nommer les deux protectrices du royaume égyptien proprement dit.

Ce royaume était divisé en un certain nombre de petites provinces qu'on appelle nomes. Chacun de ces nomes avait son dieu protecteur, et ce dieu protecteur était un serpent. Les noms des serpents protecteurs des nomes de l'Égypte sont énumérés tout au long dans ce qu'on appelle les textes géographiques, d'Edfou par exemple. Ces textes ont été publiés à plusieurs reprises, et tout récemment encore au complet. Je pourrais y renvoyer simplement le lecteur pour se rendre compte de l'exactitude de ce que j'avance ; mais je préfère en citer quelques exemples. Le nome d'Ombos avait pour protecteur le serpent Abnebi [hiéroglyphes] ; le nome de Dendérah, le serpent Se-Hathor [hiéroglyphes], le fils de Hathor ; le nome de Coptos, le serpent Neb-âref, [hiéroglyphes] ; le nome d'Esneh, le serpent Neb-speher [hiéroglyphes] ; le nome d'Aphroditopolis, le serpent Meset-Râ, [hiéroglyphes] ; le nome d'Antœopolis, le serpent Neb-ratoui, le maître des deux jambes, [hiéroglyphes] ; le nome de Hermopolis, le serpent Abesch [hiéroglyphes], etc. Et dans la Basse-Égypte, le nome de Memphis avait pour serpent protecteur le serpent Djetfet, [hiéroglyphes] ; le nome de Letopolis, le serpent Qebeh, [hiéroglyphes] ; le même que celui du second nome de Lycopolis ; le nome de Prosôpis, le serpent Amon, [hiéroglyphes], le même nom que celui du dieu Amon pour ceux qui croient que ce dieu s'appelait Amen = le caché. Dans le nome de Heroopolis enfin le serpent protecteur du nome, adoré dans la ville de Heroopolis, [hiéroglyphes], bâtie par Ramsès II, le nom du serpent est le même que celui du dieu local Toum, d'où je pourrais conclure déjà que le dieu Toum était figuré sous la forme d'un serpent et par conséquent était identifié au ser-

pent[1]. Après l'Égypte entière et chacun de ses nomes, chaque ville connue étant la demeure particulière d'un dieu dans le temple de cette ville avait un ou plusieurs protecteurs, soit à l'entrée, soit aux portes ou dans les cryptes des temples. Le temple est la demeure du dieu de la ville [hiéroglyphes], *la maison de Dieu*, en général, ou d'un dieu en particulier [hiéroglyphes], *maison d'Amon* [hiéroglyphes], *maison d'Osiris*, etc.

Ces dieux avaient besoin d'être gardés, tout comme les humains, car ils n'étaient que des hommes divinisés, c'est-à-dire, passés de vie à trépas, devenus des esprits-protecteurs, comme nous le verrons plus loin d'une manière fort claire; l'esprit ou l'âme du dieu était naturellement désignée pour veiller sur une demeure terrestre où on lui rendait les honneurs que nous appelons divins. Aussi non seulement les auteurs grecs mentionnent le fait de serpents gardant les temples[2], mais les textes égyptiens eux-mêmes nous fournissent des exemples de serpents à qui la garde des temples a été confiée. D'abord à l'extérieur de certains temples, et aussi à l'intérieur, en dehors des naos, on voit de longues frises d'uræus qui gardent le temple ou le naos. Puis dans les cryptes, de Dendérah par exemple, dans les couloirs qui donnent entrée dans ces cryptes, on voit quantité de serpents qui sont là comme des gardiens vigilants. Dans les cryptes seconde et troisième de Dendérah, il y a deux uræus dont la première a une tête de vache, comme la déesse Hathor de Dendérah, et sept serpents de forme ordinaire; dans le couloir il y a six autres serpents sous la figure d'hommes à têtes de serpents et armés de couteaux. Si nous interrogeons les noms de ces gardiens, nous voyons que la première uræus, celle à tête de vache, a nom [hiéroglyphes], *la maîtresse de Dendérah*, le surnom même de la déesse Hathor à laquelle elle est identi-

1) *Le temple d'Edfou*, éd. Rochemonteix, p. 344-346 dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, tome X.
2) Cf. Aelien : *De natura animalium*, X, 31.

fiée; la seconde s'appelle [hiéroglyphes], c'est-à-dire le nom même de l'uræus. Le premier des sept serpents ordinaires s'appelle Se-Hathor [hiéroglyphes], *le fils de Hathor*, nom du dieu adoré dans le nome de Dendérah; un autre avait nom *Schar* [hiéroglyphes]; le troisième s'appelait *Henti-neken* [hiéroglyphes]; le quatrième [hiéroglyphes]; comme le serpent protecteur du quatorzième nome de la Haute-Egypte et celui du deuxième nome de la Basse-Egypte; le cinquième se nommait *Seb-aft* [hiéroglyphes]; le sixième *Sam-taoui* [hiéroglyphes] (celui qui réunit les deux terres), ce qui est l'un des surnoms de Horus, et enfin le septième *Neter ar Khenen* [hiéroglyphes][1]. Tous ces serpents sont appelés des âmes vivantes [hiéroglyphes][2]. De quels corps étaient-ils les âmes vivantes? Évidemment des dieux qu'ils représentaient. Et à ce propos nous n'avons qu'à interroger les textes de Dendérah, car ces textes appellent ces serpents : « les âmes vivantes de Dendérah, les dieux augustes de Dendérah qui se sont faits eux-mêmes, les génies protecteurs dont chacun a une place sainte », ou « les divins génies à face de serpents, auteurs de leurs corps, se créant en de grandes créations, aux formes sacrées, les uræus réunies pour protéger Dendérah, car Dendérah est défendue par elles[3]. » Ces textes sont assez clairs par eux-mêmes et le fait s'en dégage tout naturellement, que ces serpents représentaient la divinité elle-même dont, tout comme le serpent Toum de Héroopolis, ils portaient le nom. Déjà commence à se dégager cette idée que

1) Mariette : *Dendérah*, III, 9, 28 et 29.
2) *Id.*, III, 9.
3) *Id.* III 9 *a* et *b*. Cf. Lefébure : *Rites égyptiens*, p. 51, le premier ouvrage qui ait mis en valeur des idées semblables à celles qui font le sujet de cet article.

nous retrouverons bientôt, à savoir que le serpent est le corps même où s'est réfugiée l'âme du dieu.

Aussi lorsque Clément d'Alexandrie raconte que, si l'on demande à un prêtre egyptien de montrer le dieu qui réside dans le naos du temple, au fond du sanctuaire, il répondra en ouvrant la porte du naos et en montrant un serpent ou quelque autre animal[1], assurément, il ne comprend pas ce dont il parle, mais il exprime toutefois une chose qui n'est pas matériellement fausse : elle peut être au contraire physiquement vraie ; il n'a que le tort de croire que c'est la divinité elle-même qu'on lui montre, ce n'en est que l'enveloppe, c'est-à-dire le corps où se trouvait l'âme du dieu. Certes si le renseignement qu'il nous donne était le seul connu, peut-être pourrait-on à la rigueur en suspecter l'origine, quoiqu'il concorde avec d'autres données purement égyptiennes ; mais il n'est pas le seul, et nous allons voir affirmer par des textes égyptiens une croyance correspondante dans des inscriptions qui relatent l'initiation d'un roi et d'une reine au culte de Râ.

La plus rapprochée de nous date de la XXIV[e] dynastie et elle est très connue dans son ensemble, sous le nom de *stèle de Piankhi*, le roi éthiopien qui descendait des prêtres exilés en haute Nubie et qui sut reconquérir le pays d'où ses ancêtres avaient été chassés. Quand, en descendant le Nil, il eut pris les diverses villes de l'Égypte en y laissant les garnisons nécessaires pour les garder, il vint à la ville de Héliopolis et le narrateur raconte ce qui suit : « Il vint en passant vers le temple de Râ, il entra dans le château divin en glorifiant (le dieu) deux fois. Le *kher-heb*[2] en chef invoqua celui qui vainc les ennemis du roi[3], il fit les rites de la porte, il prit le *seteb*[4], il se purifia par l'encens, il fit une libation, il apporta des fleurs

1) Clément d'Alexandrie : *Pædagogus*, lib. III, ch. II, dans la *Patr. græc.* de Migne, tom. VIII, col. 560.
2) C'est ce prêtre qui conduisait la cérémonie.
3) M. à m. : qui repousse les ennemis (allant) vers le roi.
4) Sorte de vêtement dont on usait en cette cérémonie.

protectrices de Hat-benben, il apporta les fleurs de vie; il monta les degrés vers la grande salle du sanctuaire pour voir Râ dans Hat-benben[1]; lui même, il se tint seul, il poussa le verrou, il ouvrit les portes, il vit son père Râ dans Hat-benben, il vénéra la barque Mâdit de Râ et la barque Sekti de Toum; il amena les verrous et posa la terre à sceller (qu'il marqua) par le sceau du roi-dieu lui-même. Il donna l'ordre (suivant) aux prêtres, (disant): « Moi, j'ai arrangé le sceau; que personne de tout roi qui viendra là n'entre en ce lieu[2]! » Ils se mirent sur leur ventre par devant sa Majesté, en disant: « Il est fermement posé; qu'il ne soit pas rompu (le sceau de) l'épervier qui aime Héliopolis »[3]. Ici le texte égyptien est aussi général que le renseignement de Clément d'Alexandrie, et la chose est si vraie, que M. Jacques de Rougé a mis une note en cet endroit pour dire que sans doute on montra à Piankhi un épervier renfermé dans le naos[4]; mais on pourrait tout aussi bien croire que l'on montra un serpent, car l'épervier dans le naos n'aurait pas survécu longtemps à son incarcération, tandis qu'un serpent aurait pu vivre très longtemps.

Si maintenant nous nous avançons dans ces temps reculés jusqu'à la XVIII[e] dynastie, nous trouverons un second exemple du même fait d'initiation accordée, non plus à un roi, mais à une reine à laquelle le Pharaon, son fils, montre *l'ombre* de Râ. La cérémonie qu'a décrite l'auteur de la stèle de Piankhi n'est pas seulement racontée par un scribe, mais elle est figurée en détails dans une tombe jusqu'au moment où le roi Aménophis IV et sa mère arrivent devant le reposoir ou

1) A Abydos, quand de la seconde salle hypostyle on veut pénétrer dans les chambres voûtées où étaient les naos des dieux, il fallait monter un plan incliné [figure] et non pas les degrés [figure] pour arriver sur la plate-forme qui précède les salles voûtées.

2) M. à mot: vers-elle, c'est-à-dire vers la salle du temple.

3) E. de Rougé: *Chrestomathie égyptienne*, IV, p. 59-61. Ce fascicule a été publié par M. J. de Rougé, après la mort de son père, d'après les notes laissées par le défunt. Cf. Mariette: *Documents divers*, pl. V, l. 103-106.

4) *Chrestomathie égyptienne*, IV, p. 60.

cachette de Râ devant lequel ils sont forcément arrêtés[1]. Que se passe-t-il alors ? Sans le moindre doute ce qui se passa dans la visite de Piankhi fit au temple de Héliopolis. Mais qu renfermait ce reposoir, nommé [hieroglyphs], c'est-à-dire *ce qui obombre?* Il n'y a pas de possibilité de penser à un épervier parce qu'en plus de la raison que j'ai donnée plus haut l'épervier n'était pas le symbole de Râ ; on peut à bien plus juste titre conjecturer que c'était un serpent. Mais ce n'est là qu'une conjecture, je le reconnais : ce qui est important, c'est la scène et l'inscription de Piankhi, lesquels nous montrent bien que l'on conservait dans le naos quelque chose qu'on ne montrait qu'aux rois, un fétiche protecteur, et rappelons-nous qu'à Madagascar, tout comme à Dendérah la déesse, l'un des grands fétiches était symbolisé par un serpent[2]. C'est tout ce que je veux retenir présentement de ces deux exemples.

Comment ces serpents exerçaient-ils ce rôle de protecteurs dont les explications que je viens de faire passer sous les yeux du lecteur nous ont quelque peu écartés? Ils étaient spécialisés par leurs noms, aux nomes, aux villes, aux temples qu'ils gardaient. Ils avaient à la vérité un nom générique, celui de *Ha* [hieroglyphs], comme cela est à conclure des textes de Dendérah et d'une stèle que Mariette découvrit près d'Athribis, qu'il a publiée dans ses *Monuments divers* et où le roi Aménophis III est tout heureux de se dire l'aimé de ce bon serpent [hieroglyphs][3] : mais outre ce nom commun, nous l'avons vu, chacun de ces serpents avait un nom spécial qui déterminait l'endroit et la manière où et dont devait s'exercer sa protection. Les textes de Dendérah nous disent quels étaient les effets de cette protection. Dans l'un des couloirs qui mènent à la seconde crypte, on voit les deux principaux serpents, qui, comme dans le naos de

1) E. Amélineau, *Histoire générale de la sépulture égyptienne*, dans les *Annales du Musée Guimet*, tome II, p. 659.

2) Van Gennep : *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 272.

3) Mariette : *Monuments divers*, pl. 63, *b*.

Saft el-Henneh découvert par M. Naville, sont enfermés dans deux édicules que l'on nomme *Atour* et qui désignent parfois les deux rives du Nil, les deux serpents spécialement chargés de veiller sur cette crypte. L'un de ces serpents dit en se présentant lui-même : « Je suis le serpent qui protège le temple de la dame[1], qui repousse l'impie de la chapelle de sa Majesté, qui frappe tout impie dans la crypte de l'horizon de la divine Mère[2], celui qui protège les dieux dans son sanctuaire[3], qui veille la nuit... qui défend la porte du temple des demeures mystérieuses... et les dieux qui y sont ». L'autre dit de son côté : « Je suis le *fils de la terre* protecteur de la demeure divine, du château des serpents, le gardien des portes de la maison de la grande favorite[4], le grand ornement[5], celui qui veille pour frapper les rebelles, celui qui trouble complètement la tête et la langue des impies à Dendérah, celui qui dirige ses actions contre celui qui arrive à la porte pour l'exterminer. . le protecteur des deux *utour* du temple de la déesse *Noubt*, dame de Dendérah, celui qui n'ignore pas la lutte pour protéger ses cryptes[6]. » Ainsi la protection n'est plus que morale parce que les temps ont marché, mais primitivement, alors que la superstition dominait, c'était encore protection physique à laquelle on croyait.

Les serpents ne protégeaient pas seulement l'Égypte, les nomes, les villes, les temples, les villages, les maisons, mais encore les individus, et c'est ici le lieu de montrer le rôle de l'uræus comme ornement de la toilette du Pharaon, ou de son casque de guerre. Dans ces deux cas, il est évident

1) Le mot est déterminé par la vipère, ce qui montre bien l'identification du serpent avec sa déesse.

2) Même observation.

3) Le sanctuaire de la divine Mère.

4) Le mot est déterminé par la vipère.

5) C'est, je crois, une allusion aux serpents qui se trouvaient à la frise de certains temples.

6) Mariette : *Denderah*, pl. XIV, *a* et *b*. Cf. Lefébure : *Rites égyptiens*, p. 51-52. Je me suis conformé presque partout à la traduction de ce savant.

que le plus souvent l'uræus était un ornement ajouté à la coiffure ou au vêtement du Pharaon ; mais il est tout aussi évident, ce me semble, que primitivement l'uræus était portée réellement en avant du casque de guerre auquel elle était attachée et que les phrases dans lesquelles on nous la montre jetant la flamme et la terreur parmi les ennemis du Pharaon n'ont pas dû s'entendre au figuré, mais bien dans un sens physique. La chose pourrait tout d'abord paraître impossible ; mais quand on veut bien réfléchir que l'Afrique, et tout particulièrement l'Égypte, a été de tout temps la terre des psylles, que porter une uræus au dessus du front, en avant de son casque, ne devait pas présenter plus de difficultés que d'en avoir plein ses poches, de la porter sur soi et de la faire manœuvrer comme on veut, et la chose est très faisable puisque je l'ai faite moi-même à l'aide d'un bâton, tout comme les psylles modernes de l'Égypte et de l'Afrique[1] ; quand on veut réfléchir, dis-je, à tout cet ensemble de faits, on comprend aisément le rôle de l'uræus quand elle était en avant du casque de combat, qu'elle se gonflait, faisait entendre ses sifflements et jetait la terreur au cœur des ennemis qui n'avaient jamais vu pareil spectacle, étaient glacés d'horreur en face de ce combattant d'une nouvelle espèce, et succombaient devant un homme si évidemment protégé. En ce cas, l'aspect d'une uræus vivante était bien plus efficace que celui d'un serpent d'or brillant au soleil, car, si cet aspect ne terrifiait pas les Égyptiens de tout temps habitués à de pareils prodiges, il remplissait d'effroi des peuples qui n'avaient pas été habitués à ce genre d'exercices. Ainsi, à mon avis, c'était une protection réelle que l'uræus, pendant les combats, exerçait à l'égard du Pharaon. Il en fut sans doute de même aussi pour la ceinture à laquelle étaient attachées toute une rangée de ces vipères[2].

1) Voir plus haut le premier paragraphe de cet article.

2) Je ne cite pas de textes parce que les faits auxquels je fais allusion sont connus de tous les égyptologues.

Mais, à côté de cette protection physique, il y avait bien plus souvent et presque universellement à la fin de l'histoire d'Égypte, une protection morale et religieuse : quand le pharaon portait des coiffures simples ou compliquées avec des entrelacements d'uræus suspendues les unes à la queue des autres ; quand il attachait, au-dessus de son pagne, une vaste et magnifique ceinture qui retombait jusqu'aux genoux et qui contenait toute une rangée d'uræus en or, en métal ou même en bois, il serait puéril de soutenir que ces uræus protégaient physiquement le souverain. Par conséquent ces coiffures et ces ornements étaient devenus des choses purement figuratives; par conséquent encore l'idée qu'on y attachait n'était plus qu'une idée de protection morale et religieuse, et non plus une idée de protection physique. La raison de cette protection physique d'abord, morale ensuite, du souverain par l'uræus doit être cherchée dans un ordre de faits comme le suivant : le roi était protégé par un serpent très meurtrier parce que sans doute un chef de tribu avait tout d'abord profité de la quasi domestication des serpents.

Il est temps de se demander maintenant pourquoi les serpents exerçaient ainsi ce rôle de protecteurs, et à cette question je réponds de suite : les serpents étaient considérés comme des protecteurs parce qu'ils étaient regardés comme les corps où s'étaient réfugiées les âmes des dieux après la mort. Ce que j'ai dit plus haut des noms que portaient ces serpents a déjà montré que, pour quelques-uns d'entre eux, il y avait identification complète entre le nom du serpent et le nom de la divinité, par conséquent entre le serpent et le dieu. Ainsi le temple du dieu Toum de Héroopolis avait pour protecteur un serpent nommé aussi Toum; ainsi la dame de Dendérah était représentée par une uræus à tête de vache; ainsi encore, à côté du dieu Amon, il y avait un serpent Amon. De même pour le fils de Hathor, ce qui est le nom d'un serpent. Les deux uræus protectrices de l'Égypte à El-Kab et à Bouto étaient deux déesses nommées Nekhabit

et Oaadjit. Enfin pour ne rien négliger, dans les textes des temples d'Edfou, de Dendérah, le déterminatif ordinaire des déesses est remplacé par une uræus, ainsi que je l'ai déjà fait observer.

Ces arguments ne sont certes pas à dédaigner, mais ils sembleront peu importants en face d'un texte qui dit formellement que les âmes des dieux étaient logées dans les serpents. Aussi n'est-ce plus sur un raisonnement, même inéluctable, que j'appuie ce que j'avance, mais sur un texe formel. Dans le morceau connu sous le nom de *Destruction des hommes* qui se trouve dans une chambre annexe dite de la *Vache divine* du tombeau de Séti I[er] et de Ramsès VI, à la ligne 84 du texte de la première chambre commence une énumération des âmes qui se trouvaient dans chaque divinité cosmogonique, et le texte ajoute : [1]; c'est-à-dire : « Est l'âme de tout dieu dans les serpents, l'âme d'Apap dans les *Bakhar* (?) et l'âme de Râ suit la terre en son entier ». Fort heureusement ce texte ne se peut mal traduire, et, quoiqu'il y ait deux mots qui me soient assez mal connus, les phrases sont tellement parallèles l'une à l'autre, la première est formée de mots si connus qu'il me semblerait difficile de mettre à côté. Dans l'une des phrases précédentes l'auteur dit que l' « âme de Sebek, ce sont les crocodiles, » et par conséquent suit bien son idée en disant que les âmes de tous ceux qui ont droit à ce titre de *nouter*, qu'on traduit par *Dieu*, sont dans les serpents, pendant que l'âme du serpent Apap, l'ennemi de Râ, est dans *Bakhar* et que l'âme de Râ elle-même suit la terre entière, ou, comme nous dirions aujourd'hui, tourne autour du monde.

1) Lefébure : *Tombeau de Séti I[er]*, IV[e] p., pl. XVIII, l. 84. Cf. du même : *Le tombeau de Ramsès VI*, pl. 12, l. 7 et seqq. dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, tome III.

Et comme le mot 𓊹 (*nouter*) signifie un dieu qui protège ceux qu'il a laissés derrière lui, que ce titre ne se donne qu'à des morts, nous le verrons amplement plus avant dans cette étude, il est très compréhensible que le serpent protecteur déjà identifié avec les dieux comme on les entendait aux temps ptolémaïques le soit complètement ici avec ces mêmes dieux tels qu'on les comprenait à la XIXe dynastie. On retrouve sans doute cette croyance au fond du récit connu sous le nom de *Conte du naufragé*, où un serpent nommé le *Maître de l'île du Double* vit au milieu de sa famille composée de 74 autres serpents, parle, connaît l'avenir, est maître de toutes les richesses alors connues, c'est-à-dire possède les attributs qu'on accorde d'ordinaire aux dieux des époques de pleine civilisation.

Nous pouvons donc conclure dès à présent que, dans les textes égyptiens se rapportant à ce qui se passait sur terre, les serpents étaient des dieux protecteurs de l'Égypte, depuis l'île d'Éléphantine jusqu'à la mer Méditerranée, ceux qui présidaient à la protection des nomes, des villes, des temples, des maisons, des personnes ; ils étaient des dieux parce qu'en eux s'étaient logées les âmes des dieux qui avaient accompli leur existence terrestre, et ces dieux étaient allés se loger dans le corps des serpents, parce que les serpents avaient été les *totems* d'une tribu égyptienne primitive, car dans les croyances totémiques encore actuellement vivantes, les âmes des défunts vont rejoindre l'âme du grand ancêtre ou *totem*. Ce rôle des serpents que nous venons de trouver clairement indiqué par les textes de l'Égypte, nous allons maintenant le voir mis en pratique par les représentations égyptiennes avec textes explicatifs.

III

En effet ce rôle de protecteurs, les serpents l'exercent dans le monde souterrain créé de toutes pièces par les théologiens

de l'Égypte, qui ne pouvaient le connaître et qui l'ont fait à l'image de leur pays qu'ils connaissaient au contraire fort bien. Sous quelque nom qu'on désigne ce monde souterrain, « Agarit à Héliopolis, champs d'Aïlou dans le Delta, champs de Hôtpet à Abydos, enfer de Sokaris, etc. », il est toujours peuplé de serpents ou de génies à tête de serpents qui étaient, selon l'occasion, des protecteurs sérieux ou des adversaires non méprisables. Les divers livres que l'Égypte en décadence ou en pleine gloire avait consacrés aux séjours des morts, *Livre de sortie pendant le jour* ou *Livre des Morts* comme on l'appelle d'ordinaire, *Livre de ceux qui sont dans la Tiat*, *Livre des portes*, *Livre des cavernes*, etc., sont tout aussi peuplés de serpents qu'il y en a dans les textes qui ont servi à la décoration funéraire des Pyramides. Dans le livre des *Portes*, chacune de ces portes est défendue et gardée par un serpent dont la taille et la grosseur désignent un animal comme le boa, ou par des uræus au cou gonflé et à la bouche qui vomit des flammes. De même, dans la légende de Râ traversant le monde souterrain d'Ouest en Est, en passant par le Nord, affrontant les périls des diverses régions soumises à Khont-Amenti, à Sokaris, à l'Osiris du Delta, au dieu de Héliopolis, le soleil mort marchant à une renaissance glorieuse doit affronter des ennemis, surtout en traversant les domaines de Sokaris : il a des protecteurs à tête de serpents, il est même totalement enveloppé par le grand serpent Mehen qui par ses replis forme autour de lui comme un naos, ou comme un cercueil. Dans ce qu'on appelle l'édition illustrée du livre de *ceux qui sont dans la Tiat*, ou livre du Hadès comme on l'a nommé, édition qui a surtout servi à décorer les tombes royales du Nouvel Empire thébain de la XVIII[e] à la XXII[e] dynastie, s'il faut voir une signification quelconque dans ces illustrations — et pourquoi n'en faudrait-il pas voir? — il faut avouer qu'elles nous montrent un état de civilisation peu avancé et surtout une phase religieuse qui n'a pas encore pu sortir de l'évolution totémique. Le Dieu est traité comme un simple mort, lequel a besoin de protecteur, et quel protecteur

lui conviendrait mieux que son propre esprit, ou que les esprits des hommes ayant vécu avant lui et qui, ne l'oublions pas, étaient allés se loger dans le corps des serpents : *l'âme de tout dieu est dans les serpents*?

Tous les serpents que rencontre le dieu dans sa course nocturne journalière ne le protègent cependant pas ; il y en a au contraire un certain nombre qui sont ses ennemis, qui lui font une guerre acharnée dans ce monde souterrain, comme ils la lui ont faite pendant qu'il accomplissait son office du jour : tel est le serpent Apap (Apophis) et les autres qui avaient fait cause commune avec lui. Cet exemple, qui semblerait tout d'abord contraire à ma théorie, fournit cependant un argument nouveau en sa faveur. En effet si le dieu Râ avait des adversaires et s'il se faisait protéger par un serpent replié autour de lui et que l'analogie de sa situation avec celle des autres morts permet de considérer comme le domicile de son âme, pourquoi son adversaire ne serait-il pas représenté par un serpent qui cache son âme et pourquoi les esprits de ceux qui se sont rangés de son côté ne se seraient-ils pas domiciliés dans le corps d'autres serpents ayant pour mission de protéger le grand adversaire de Râ, tout comme les bons génies ophiomorphes, les Agathodémons, protègent Râ lui-même ? Il n'y a nulle raison qui puisse y faire obstacle ; je dis même plus : il en a dû être ainsi, et je le montre. Quiconque a lu les textes des Pyramides, même dans la traduction que M. Maspero en a donnée, a pu voir quel rôle prépondérant jouent les serpents dans cette mythologie touffue, et surtout dans la Pyramide d'Ounas, la plus ancienne de celles qui rentrent dans la catégorie des pyramides à textes. On peut dire, il est vrai, que la crainte instinctive qu'inspirent les serpents suffit à elle seule pour rendre compte de l'horreur que l'homme, soit pendant sa vie, soit après sa mort, éprouvait à la rencontre d'un serpent. Mais cette raison ne formerait qu'un semblant d'explication, bonne pour le cas où les serpents sont ennemis de la personne qui les rencontre ; elle ne vaudrait rien pour le cas où ces serpents

sont les esprits protecteurs d'un homme en particulier, de son clan ou de sa tribu. Les faits que j'ai cités plus haut et les considérations que j'ai fait valoir s'opposent dorénavant à ce que l'on se contente de cette explication qui n'expliquerait rien. Il faut bien admettre que si l'homme avait des esprits protecteurs, il pouvait tout aussi bien avoir des esprits adversaires, et de fait il en avait, puisque le calendrier des jours *fastes et néfastes* en Égypte parle de jours où la vallée du Nil tout entière était livrée aux méfaits de ces esprits errants et défendait de sortir de sa maison. En bonne logique, il n'y a même d'esprits protecteurs que parce qu'il y a des esprits qui ne protègent pas, qui sont nuisibles ou qui cherchent à l'être. Et maintenant si l'on observe, dans les tableaux qui feront le sujet du paragraphe suivant, la taille et la grosseur des serpents qui protègent Râ, on verra qu'ils sont d'une taille colossale et d'une grosseur extraordinaire : ils semblent correspondre par l'une et par l'autre à la qualité suréminente du dieu qu'ils doivent protéger. Rapprochons de ce fait la croyance des Betsiléos de Madagascar, faisant des plus gros serpents la demeure des nobles et attribuant les petits aux membres moins influents du clan, et nous ne nous tromperons pas de beaucoup en disant que les Égyptiens avaient des croyances analogues.

Mais ces considérations générales ont besoin d'être appuyées de détails précis et minutieux qui, par leur abondance et les particularités qu'ils nous apporteront, constitueront une démonstration à laquelle il sera difficile de se soustraire.

(*A suivre.*)

La Hurlanderie, 19 février 1905.

E. Amélineau.

L'AME POUCET

Dans un récent article de cette revue[1], j'ai essayé de restituer et d'expliquer la croyance à une âme que j'ai appelée *pupilline*, c'est-à-dire à une âme ayant chez l'homme la forme humaine et apparaissant à la fenêtre de la pupille. Je me propose d'étudier aujourd'hui une autre conception de l'âme qui à mon sens s'y rattache étroitement.

*
* *

L'âme de l'homme a été souvent[2] conçue comme un petit être de forme humaine, mais n'ayant guère plus de deux centimètres de hauteur, et qui, dans les cas où son domicile est indiqué, loge, soit sous le crâne, soit dans la cavité du cœur. Voici les exemples[3] que j'ai relevés de cette croyance.

Des textes philosophiques sanscrits dont certains remontent à plus de six siècles avant notre ère, les Oupanichads, donnent une place essentielle à l'idée que l'âme humaine est un homme haut d'un pouce qui

1) Voir le fascicule de janvier-février 1905 (tome 51, pp. 1-20). Dans ce dernier article, j'ai renvoyé à deux reprises à la première note de celui que je publie aujourd'hui ; par suite d'un remaniement, cette note est appelée par le chiffre 3 à la page 369.

2) De nombreux textes relatifs aux croyances des non-civilisés, — par exemple, WAITZ 3, 194 —, nous parlent d'âmes ayant la forme d'un minuscule petit corps humain, mais sans en préciser la taille et sans donner d'indication de domicile (œil, cerveau, cœur, etc.). J'en fais abstraction ici, tout en étant convaincu que si les sauvages avaient été interrogés avec plus de précision, les croyances relevées seraient à citer à l'un ou à l'autre paragraphe, soit du présent article, soit de celui qui l'a précédé, soit de celui que je consacrerai prochainement à ce que j'appelle l'âme pygmée.

3) J'emprunte quelques-uns de ces exemples à FRAZER *Golden-Bough* [2] 1, 248-50. Les cas d'âmelettes à forme humaine dont l'auteur parle dans ces pages et que je ne reprends pas ici, ne se rattachent pas directement à la conception de l'âme poucet, ou bien sont inutilisables dans cet article parce qu'ils rentrent dans la catégorie visée par la note précédente.

siège dans la cavité du cœur[1]; l'un de ces textes toutefois réduit le volume de cette âmelette à celui d'un grain de riz[2].

Je résume comme il suit la scène principale d'une belle légende que nous fait connaître la poésie épique de l'Inde, celle de Sâvitrî[3], la fille unique d'un roi, qui, libre de se choisir un époux et ayant décidé de prendre le vertueux Satyavân, jeune prince vivant dans la forêt avec ses parents proscrits, n'hésite pas à l'épouser, après que le sage Nârada lui a appris que Satyavân doit mourir dans le délai d'un an : au jour où doit se réaliser la prédiction de Nârada, les jeunes époux sont dans la forêt. Tandis que Sâvitrî cueille des fruits, Satyavân coupe du bois. Il est bientôt couvert de sueur et brisé de fatigue ; il lui semble que son cœur brûle et qu'on lui enfonce des chevilles dans le crâne[4] ; ne pouvant

1) Cp. Windisch dans *Berichte der sächsische Gesellschaft der Wiss.* 1891, pp. 165-7 qui cite notamment *Kāṭhaka-upaniṣad* 6, 17 (*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣó 'ntarātmā sadā janānām hṛdayé sanniviṣṭaḥ*) et *Tāittirīya-up.* 1, 6, 1 (*sa ya eṣó 'ntar hṛdaya ākāçaḥ, tasminn ayam puruṣó manómayaḥ*). Ne retrouvant pas, lors de la correction de mes épreuves, le tirage à part que je possède de l'étude de Windisch, j'ai feuilleté sur le sujet le meilleur guide que l'on puisse trouver pour la littérature des Oupanichads : Paul Deussen *Sechzig Upanishad's des Veda* aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen Leipzig, 1897. Je crois utile de donner ici la liste des autres textes que j'y ai relevés et où se trouve la même croyance au poucet cordial : *Kāṭhaka-up.* 4, 12 et 13 (Deussen 281), *Çvetāçvatara*-up. 5, 8 (Deussen 305) et *Bṛhadāraṇyaka-up.* 4, 3, 7 (Deussen 467). On doit admettre au surplus que dans les nombreux passages (cp. Deussen 902 B), où le cœur, soit plutôt, en cas de précision, la cavité du cœur, est indiquée comme le siège de l'âme, cette âme est considérée comme un homme haut d'un pouce, alors même qu'elle n'est pas appelée *puruṣa*, ou que son nom de *puruṣa* n'est pas suivi d'une désignation de taille.

2) *Chāndogya-up.* 3, 14, 13 (Deussen *Ibidem* 110 ; cp. 492).

3) Le lecteur français peut lire deux traductions indépendantes du texte tout entier : celle de Pauthier (*Sâvitri*, épisode du Mahâbhârata. Paris, 1841), ou celle de Eichhoff (dans *Poésie héroïque des Indiens*. Paris, 1860. Pp. 254-75).

4) Il ne me paraît pas douteux que, dans la pensée des premiers rédacteurs, l'une ou bien l'autre de ces souffrances physiques était produite par l'âmelette se préparant à sortir du corps. Étant donné qu'il est question du mal de tête, non seulement au début de la scène, mais aussi à la fin, je me demande s'il n'y a pas là une allusion à la sortie de l'âme par la fente du crâne après écartement des os pariétaux (cp. ci-dessous pp. 356 et 374), ce qui, en cas de logique complète du texte, exclurait mon hypothèse de l'ouverture de la bouche, le rédacteur ayant pu admettre que Yama introduisait son lacet entre les deux os du crâne. Je préviens à cette occasion le lecteur que la note suivante a été composée alors que je n'avais remarqué dans aucun texte de l'Inde d'allusion à la sortie de l'âme par la fente du crâne et à la possibilité de sa sortie par la bouche ou par l'anus (cp. p. 374, note 5) et 365 note 5.

se tenir debout, il vient s'assoupir la tête sur le giron de Sâvitrî. A peine s'est-il endormi, que se présente, un lacet à la main, Yama, le dieu des morts. Il annonce à Sâvitrî qu'au lieu de laisser, comme pour les hommes ordinaires, l'œuvre à ses messagers, il est venu lui-même lier et enlever l'âme de Satyavân. [Ouvrant la bouche du héros[1]], il prend dans son lacet l'« homme haut d'un pouce » et le lui extrait violemment[2]. Porteur de cette âmelette, le dieu se dirige vers le sud [c'est-à-dire vers le pays habité par les âmes des morts[3]]. Sâvitrî s'attache à ses pas et il ne réussit pas à la décider à retourner [vers le monde des vivants]. Ému par sa grandeur d'âme, Yama lui promet la réalisation de quatre vœux autres que la résurrection de Satyavân. La jeune femme demande, et le dieu lui accorde, que son beau-père aveugle recouvre la vie, qu'il redevienne roi, que son père à elle ait une lignée de cent fils,

1) Je complète ou commente le récit par des additions entre crochets. Celle que je viens de faire se justifie comme il suit. Le texte, — on le trouvera dans la note suivante —, se borne à dire que Yama retire l'âme du corps; il ne précise pas la partie du corps. Il ne me paraît pas douteux que l'auteur a pensé à un orifice de la tête. On ne peut songer qu'à la bouche ou aux narines. Je préfère croire qu'il s'agit de la bouche, parce que cela est plus conforme à des variantes littéraires et à des variantes graphiques dont je parlerai dans un chapitre consacré à la représentation des âmelettes à forme humaine. Je tiens, au surplus, à expliquer sommairement au lecteur pourquoi, à mon sens, le texte dit *du corps* plutôt que *de la narine* ou *de la bouche*. Ce n'est pas seulement parce que, faisant allusion à une croyance très répandue, l'auteur jugeait inutile de préciser; c'est parce que des raisons de métrique l'empêchaient de le faire; il ne pouvait guère penser à dire *de la narine*, parce qu'il ne serait pas arrivé aisément à faire le vers de huit syllabes dont il avait besoin. Quant à dire *de la bouche*, il ne le pouvait pas pour une autre raison de métrique. La loi essentielle du quatrain octosyllabique de la poésie de l'Inde, c'est que chacun des vers 2 et 4 doit se terminer par deux iambes, tandis qu'aucun des vers 1 et 3 ne peut se terminer de cette manière; l'auteur n'avait pas le droit d'écrire : *tataḥ Satyavatô mukhât...* « alors, de la bouche de Satyavân..., »; c'eût été finir par deux iambes le premier vers de la strophe. Certes, un poète adroit aurait pu arriver, sans commettre de faute de métrique, à faire une strophe, où il se serait agi de la bouche ou de la narine; mais il ne faut trop exiger des fabricants de vers épiques, qu'il s'agisse de vieux français, de grec, ou de sanscrit, et le plus probable, à mon avis, c'est que l'auteur a réellement pensé dire *de la bouche*, mais qu'il a systématiquement remplacé le iambe *mukhât* « de la bouche » par le spondée *kâyât* « du corps », spondée qui lui donnait la métrique ordinaire du premier vers des quatrains.

2) *Tataḥ Satyavataḥ kâyât* | *pâçabaddham vaçamgatam* | *añguṣṭha-mâtram puruṣam* | *niçcakarṣa Yamo balât* : Mahâbhârata 3, 16 765.

3) Cp. OLDENBERG *Religion des Veda* 547 n. 2 = trad. fr. 467 n. 3.

enfin, qu'elle-même ait de Satyavân le même nombre d'enfants mâles. La réalisation du dernier vœu implique la vie de Satyavân. Vaincu par l'habileté de Sâvitri, Yama délie le lacet, [remet l'âmelette à la jeune femme[1]] et la quitte après lui avoir confirmé la réalisation prochaine de tous ses vœux. Ayant ainsi regagné [l'âme de] son époux, Sâvitri revient à l'endroit où est étendu le cadavre. Elle s'assied près de lui, place la tête sur son giron [et lui ouvrant la bouche, y introduit l'âmelette[2]]. Satyavân reprend conscience et dit à sa femme : « J'ai dormi longtemps. Que ne m'éveillais-tu ? Et où cet homme noir qui m'entraînait au loin » ?

Dans une incantation védique pour expulser l'âme mauvaise d'un malade[3], cette âme paraît bien être un petit homme[4] ailé[5] logé dans le cœur.

D'après les Nootkas de la Colombie britannique[6], l'âme humaine est un tout petit homme qui se tient debout dans le haut de la tête : si, pour un motif quelconque, il cesse de se tenir debout, son propriétaire perd la raison.

1) Mes additions entre crochets pour ce passage s'expliquent par des textes que je vais citer : lorsque Yama délie le lacet (*pâçam muktvâ* : strophe 16802), il dit à Sâvitri : « Ton époux est délié par moi » (*êṣa... mayâ muktô bhartâ te* : str. 16803) ; il me semble évident que pour l'auteur, Yama parle bien du petit homme qu'il vient de déficeler, qu'il le tient encore en mains, ou qu'il l'a déjà donné ; lorsque, quelques lignes plus loin, le texte dit que Sâvitri ayant regagné son époux (*bhartâram pratilabhya*), retourne près du cadavre de cet époux (*asya bhartuḥ* : strophe 16809), il me semble évident que le mot *époux* s'applique à l'homme haut d'un pouce que Yama a rendu et que Sâvitri emporte.

2) Cette interprétation de la résurrection de Satyavân est une conséquence inévitable de mon interprétation de la manière dont son âme lui avait été enlevée.

3) Il se peut qu'il s'agisse ici de l'âme d'un sorcier qui s'est logée dans le cœur pour le ronger (cp. la note 2 de page 17 (fasc. de janvier-février).

4) Le texte auquel je fais ici allusion, — *Atharva-Veda* 6, 18, 3 — ne dit pas explicitement ce que je lui fais dire ; il parle simplement d'une âmelette ailée logée dans le cœur (*hṛdi çritam manaskam patayiṣṇukam*) ; mais, comme, dans la littérature védique du moins, l'âme a toujours le cœur pour siège et que la cavité du cœur y est considérée comme le domicile de l'âme poucet (cp. note 1 de page 362), il me paraît légitime de donner au mot *manas* « âme » (ou *manaska* « âmelette ») la valeur d'âme poucet, chaque fois que le contexte en place le domicile dans le cœur. Dans le cas où je me tromperais, nous aurions ici un exemple d'âme animale munie d'ailes à rapprocher de l'insecte cordial des Égyptiens (cp. note 3 de page 369).

5) Il y a ici un métissage, sur lequel j'ai à revenir, entre la conception de l'âme comme un petit homme, et la conception de l'âme comme une bestiole ailée (cp. sur cette dernière idée la note 1 de la page 370).

6) Frazer *Golden-Bough* 1, 248 ; dans la traduction française (1, 184), le passage est assez imparfaitement rendu.

Chez les Dayaks de Sarawak (île de Bornéo), lorsqu'une âme s'est égarée, le sorcier, par une conjuration, la fait revenir dans une coupe où les non-initiés la voient sous la forme d'une mèche de cheveux[1], les initiés sous celle d'un être humain en miniature ; il la fait ensuite rentrer dans le corps du patient par une fente invisible du crâne[2].

Dans un certain nombre de cas[3], où s'affirme la croyance que l'âme a son siège dans la tête[4] d'où elle peut sortir et rentrer[5] par la fente du

1) Il n'y a pas fantaisie dans ce trait de la mèche de cheveux. Voici deux faits qui nous expliquent sa présence : au Thibet et dans les montagnes de l'extrémité occidentale de l'Inde, — et il y a trace de l'usage ailleurs —, on enlève au moribond une mèche de cheveux au sommet de la tête, afin de faciliter la sortie de l'âme en débroussaillant l'entrée de la caverne où elle est enfermée [cp. Frazer *On certain Burial Customs* dans *Journal of the Anthropological Institute* 15 (1885), 83 milieu de la note] ; au Siam, on rase le sommet de la tête de l'enfant à l'exception d'une petite touffe de cheveux, laquelle est conservée et soignée [afin d'empêcher l'âmelette crâniale de quitter l'enfant] ; le jour où cette touffe de cheveux est coupée, une cérémonie a lieu pour décider l'âmelette, — [probablement une âme poucet] —, à prendre son domicile définitif dans le corps de l'enfant (cp. Frazer *Golden-Bough*[2] 1, 374-5). Tenant compte de ce qui précède, je me demande si le rite dayak n'est pas altéré ou simplement mal décrit. J'imagine, en effet, que le sorcier enlevait au patient une mèche de cheveux sur le sommet de la tête, au-dessus de la porte invisible par laquelle l'âme sortait ou rentrait ; il la plaçait ensuite dans une coupe, où les non-initiés ne voyaient qu'une mèche de cheveux, tandis que les initiés, ou, pour parler français, les personnes possédant la seconde vue, c'est-à-dire pouvant voir les âmes, apercevaient, à côté de la mèche de cheveux, le petit homme qui était sorti du crâne au moment où cette mèche avait été enlevée. Quel était alors le sens premier, ou le sens vrai, du rite dayak ? Je doute de la signification donnée (restitution d'âme égarée). N'y aurait-il pas plutôt, ou bien un cas de remplacement d'âme de mauvaise qualité par une âme meilleure, ou bien un parallèle du rite siamois ?

2) Frazer *Ibidem* 1, 277 (trad. 1, 210).

3) Je dis : certain nombre, parce que dans un cas au moins (Frazer *Ibidem* 277), et il y en d'autres, l'âme siégeant dans le crâne est un insecte ; cp. d'ailleurs la note 1 de page 370.

4) Frazer *Ibidem* 1, 362 (trad. 1, 290), 374-5, 466 ; 3, 418 fin.

5) La croyance ne résulte pas seulement de coutumes qui la supposent (cp. note 1 ci-dessus et le fait cité par Frazer dans *Journal of Anthropogical Institute* 1885, p. 83 avec renvoi à Monier Williams *Religious Thought* 291, 297 et 299 et à Bastian *Die Seele* 30). Elle est de plus formulée par des textes de l'Inde (cp. ci-dessous la note 1 de la page 373, et ce fait que d'après le *Garuḍa Purāṇa* (je reproduis une phrase de Frazer *Ibidem*), the soul of a bad man goes downwards and emerges like the excreta, but that the soul of a good man issues through a suture at the top of the skull).

crâne, croyance qui explique tant d'usages et de superstitions[1], on peut considérer cette âme comme une âme poucet, de même que dans les deux cas explicites que je viens de rapporter ; la petitesse de l'âme crâniale résulte d'ailleurs de la croyance qu'elle peut se glisser entre deux os.

Pour les Malais[2], l'âme humaine est un petit homme ayant un pouce de hauteur[3] et dont la forme et la complexion correspondent exactement à celles de l'individu dans le corps duquel il réside. Ce petit homme est généralement invisible, mais le fait qu'il n'est pas toujours visible ne le fait pas considérer comme un être sans caractère matériel : il n'est pas si impalpable qu'il ne déplace rien en entrant dans un objet.

1) Aux exemples donnés par Frazer (*Golden-Bough*² 1, 362 (= trad. 1, 290 ss.)), on peut ajouter celui du « traçage de la raie » (*sîmantônnayana*), ou « rite de la raie » (*sîmanta-karma*) que l'ancien rituel indou prescrivait d'accomplir au quatrième mois de la grossesse (cp. Oldenberg *Religion des Veda* 465 = tr. fr., 397 ; pour plus de détails : A. Hillebrand *Ritual-litteratur* 43) ; avec un aiguillon de porc-épic marqué de blanc en trois endroits, on divisait au sommet de la tête la chevelure de la jeune femme, et on la ceignait de fruits encore verts d'udumbara (*ficus glomerata*). Des trois hypothèses que fait M. Oldenberg pour expliquer ce rite, je crois devoir adopter la troisième, ainsi que l'a déjà fait M. V. Henry (*Magie dans l'Inde antique* 138-9), en lui donnant une précision qui provient en partie des observations de M. H. Pour le primitif, un enfant ne peut avoir d'âme, ou d'âme importante, qu'à partir du moment où il bouge dans le sein de sa mère, c'est-à-dire à partir de la fin du quatrième mois de la grossesse. Afin de lui permettre d'acquérir une âme, le rituel indou prescrit à cette date le rite de la raie ; les cheveux de la mère sont divisés de façon à découvrir la fente du crâne, fente considérée comme une porte livrant passage aux âmes, ce qui se rattache à ce fait que chez les enfants les fontanelles ne sont pas ossifiées. On employait à cet effet un instrument pointu, soit parce que le rite comprenait une légère piqûre à la place exacte de la porte aux âmes, soit plutôt, j'imagine, parce que primitivement le sorcier faisait cette piqûre à un fruit vert qui était le représentant magique du petit crâne encore privé d'âme. Je me demande au surplus si l'aiguillon de porc épic ne doit pas être rapproché de l'os creux dans lequel le guérisseur Haïda embouteille les âmes (cp. Frazer *Ibidem*, 251 = trad. 186) ; ce serait une seringue à injection d'âmelettes.

2) Frazer *Ibidem* 1, 248-9 dont je donne interprétation plutôt que traduction ; la version française (p. 184) rend inexactement *mostly invisible* par *presque invisible* ; il ne s'agit pas ici d'un être que l'on voit mal, mais d'un être qui ne peut être vu qu'à certains moments ou par certaines personnes (cp. p. 374-5).

3) Je préviens le lecteur que mon interprétation est un peu douteuse ; les mots *of the bigness of a thumb* peuvent se rapporter à un être ayant à peu près le volume du pouce entier aussi bien qu'à un être dont la hauteur équivaut à la largeur moyenne du pouce, soit à 2 1/2 centimètres (*inch* en anglais) ; je n'ai pas à ma disposition, pour contrôler, la source utilisée (Skeat *Malay Magic* 47).

Les habitants de Nias, île située à l'ouest de Sumatra, croyent que l'âmelette à *forme humaine*[1] varie de taille et de poids suivant les individus, mais que son poids ne dépasse jamais dix grammes, ce qui implique qu'ils lui attribuent à peu près le volume d'un hanneton.

Le conte du petit Poucet[2], le garçonnet haut d'un pouce[3] qui est avalé par un bœuf, puis par un loup, date d'un temps où l'on croyait que l'âmelette à forme humaine d'un homme pouvait, soit après la mort, soit même pendant la vie, aller se loger dans le cœur d'un aurochs ou dans le cerveau d'un loup[4].

Dans quelques légendes européennes de nains, — et tout ce groupe de légendes est en grande partie[5] dérivé de légendes relatives aux âmes

1) M. Frazer (*Ibidem* 250), à qui j'emprunte cet exemple, ne dit pas expressément, mais implicitement, que cette âmelette a la forme humaine; l'ensemble de son paragraphe étant d'ailleurs consacré à ce type d'âme, aucun doute ne me paraît possible.

2) Textes et analyses de nombreuses variantes de ce conte dans Cosquin *Contes populaires de Lorraine* 2, 147-155.

3) Je suis loin d'être embarrassé par ce fait que des tailles un peu différentes sont données au héros du conte par certaines variantes. Si dans un conte basque et deux contes du Forez (analyses dans Cosquin *Ibidem* 150 et 152), il a la hauteur du poing fermé, c'est parce que, — je m'occuperai de la question dans un prochain article —, l'on a aussi donné la taille pygméenne à l'âmelette à forme humaine. Si dans d'autres variantes (une languedocienne, une catalane, une portugaise, une grecque : cp. Cosquin *Ibidem* 150, 151 et 152), le héros est grand comme un grain de poivre, ou un grain de mil, ou un demi pois, c'est parce que de très petites tailles, identiques ou analogues, ont été aussi attribuées à l'âmelette à forme humaine (cp pp. 362 haut, 368 note 4 et 389 note 1).

4) Je reviendrai sur cette question dans un prochain article où j'étudierai une représentation ancienne (2000 ans environ) d'animal (un loup) ingurgitant une âmelette humaine.

5) Je fais cette réserve parce que les légendes de nains contiennent beaucoup d'éléments d'une autre provenance; parmi ces éléments hétérogènes, il en est même qu'on peut appeler historiques, en ce sens que des légendes où des hommes de taille plutôt grande parlaient de populations antérieures, ou éloignées, de taille plus petite, — ou considérés comme plus petite —, auraient été refaites par analogie des légendes de nains-âmes, c'est-à-dire en réduisant la taille des héros au minimum mythique. Parmi ces légendes empreintes d'un caractère historique, on peut ranger : d'abord, celles où les nains sont des voleurs d'enfants, débris de faits-divers préhistoriques, au même titre que les histoires d'ogres, c'est-à-dire d'anthropophages; ensuite, celles où les nains exercent le métier de forgeron, soit que ce métier ait été postérieurement attribué à des nains-âmes, soit qu'on ait réduit la taille de forgerons dont le souvenir avait été gardé par la mémoire du peuple.

des ancêtres[1], les nains sont de petits hommes dont la taille est d'environ deux centimètres[2], ou même de moins[3], si bien qu'ils peuvent se cacher sous une motte de terre ou se reposer à l'ombre d'un brin d'herbe[4].

*
* *

La croyance dont je viens de donner quelques exemples ne me paraît pouvoir être expliquée que d'une manière[5]. L'âme poucet

1) Cette question mériterait une étude spéciale; à ceux qui voudraient l'entreprendre, je signale les pages écrites sur le sujet par SCHRADER *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Strassburg 1901) 1000-1002, et j'y ajoute quelques observations : Le lutin qui, pour une jatte de lait, vient chaque nuit faire le ménage, est une âme d'ancêtre qui continue à vivre, ou revient, dans la maison; — Les nains représentés comme vivant dans un dolmen, un tumulus, une colline, et en sortant à certains jours, sont des ancêtres habitant l'intérieur d'un tombeau; — Dans quelques régions, on raconte que les nains sont des âmes condamnées à faire pénitence.

2) Le nom des forgerons sorciers des Grecs, Δάκτυλοι « les Doigts » (sur cette légende, cp. SCHRADER *Reallexicon* 728) prouve que, dans certaines variantes de leur légende, ces forgerons mythiques, de même que ceux de notre Occident, étaient des nains et qu'on leur attribuait une taille d'environ deux centimètres, ou, pour parler grec, d'un doigt (δάκτυλος).

3) GERVAIS DE TILBURY (*Otia imperiala*, éd. Liebrecht, 1856, p. 29) rapporte que de son temps on leur attribuait une taille inférieure à la moitié d'un pouce (*dimidium pollicis non habentes*); cette opinion toutefois ne devait pas être générale, puisque l'auteur, dans la même phrase, raconte qu'on les voyait venir s'asseoir au coin du foyer, tirer de leur sein de petites grenouilles, et les manger après les avoir fait cuire sur la braise, légende qui suppose l'attribution d'une taille beaucoup plus grande, taille qui dérive d'ailleurs, ainsi que je l'expliquerai dans un prochain article, d'une croyance qui est apparentée à celle dont je m'occupe aujourd'hui, et qui se retrouve d'ailleurs dans les légendes de nains, la croyance à l'âme pygmée.

4) Cp. MAURY *Les fées du Moyen-Age*. Paris, 1843, p. 80 (= *Croyances et légendes du Moyen-Age*. Paris, 1896, p. 53-4).

5) Je ne crois pas inutile de faire observer qu'il ne me paraît pas possible de faire dériver la croyance à l'âme poucet d'une interprétation du rêve ou de l'image qu'on voit à la surface de l'eau. L'interprétation de ces phénomènes a abouti à la croyance à l'âme image, c'est-à-dire à une sorte de pellicule vivante pouvant se détacher du corps pour s'étaler sur l'eau, allant pendant le sommeil visiter d'autres corps ou d'autres pellicules vivantes, puis, après la mort, vivant définitivement d'une existence séparée. Cette âme image a toujours été conçue comme ayant l'aspect extérieur, et notamment la taille et le costume de l'être dont elle se détachait. Je ne vois pas pour quelle raison on aurait ramené la taille de l'âme image d'un homme à la taille d'un hanneton. Un fait d'ailleurs

n'est pas autre chose à l'origine que l'âme de l'œil logée dans un nouveau domicile ou sans indication de domicile. J'espère que le lecteur en sera convaincu par les observations suivantes.

Il y a d'abord identité[1] de taille entre l'âme pupilline et l'âme poucet. Le petit visage apparaissant à la fenêtre de l'œil a un peu plus de deux millimètres. Or, la hauteur de la tête humaine représentant à peu près la huitième partie de la hauteur totale de l'individu, le primitif devait en conclure que le petit homme qui venait regarder à la pupille était haut d'environ vingt millimètres, soit, pour parler la vieille langue de l'Inde, qu'il était *aṅgusthamâtra*[2], et, pour parler notre langue, que c'était un petit poucet.

De ce que l'âme pupilline apparaissait à la fenêtre de l'œil, le primitif ne devait pas forcément conclure que l'œil était son domicile exclusif; il pouvait admettre que le « petit homme » logeait dans une autre partie du corps, notamment dans le cerveau, et ne se servait de la pupille que comme d'une fenêtre. Un changement de domicile étant admis comme possible par un groupe d'hommes, ils pouvaient songer à remplacer par l'âme poucet l'une ou l'autre des bestioles qu'ils croyaient vivre, ou bien dans la cavité du cœur[3], ou bien sous l'os du

me paraît bien établir que les deux idées de l'âme poucet et de l'âme image ont une origine distincte. Quand un monument figuré nous représente une âme image, cette âme a toujours le costume que l'on attribuait au mort pendant sa vie. Au contraire, lorsque les artistes ont représenté l'une ou l'autre des âmelettes que je crois dérivées de l'âme poucet, ils les ont représentées nues, sauf dans quelques cas que je pense expliquer d'une manière satisfaisante dans un prochain article.

1) Ou *presque identité*. Il va de soi d'ailleurs que je n'entends ici, ni faire moi-même, ni attribuer aux primitifs, des calculs d'une scrupuleuse précision. J'ajoute que je raisonne d'après la taille sur la plus grande donnée à l'âmelette par les exemples ci-dessus. Pour les tailles plus petites (cp. pp. 362 haut, 367 note 3 et 368 note 4), on peut croire à réduction par influence de la croyance que l'âme est une petite graine, ou apparaît sous forme de petite graine, croyance dont je ne puis m'occuper aujourd'hui.

2) Le fait que la dimension d'un pouce est donnée par des textes sanscrits qui placent l'âme poucet dans le cœur, vient à l'appui de mon opinion. Si la dimension de l'âme avait été calculée d'après la dimension des cavités du cœur, elle ne serait vraisemblablement pas aussi petite.

3) Dans un chapitre du livre dont cet article est un fragment, j'essayerai de

crâne[1], puis par la suite, oublier d'où venait le petit homme de la poitrine ou de la tête, et s'expliquer à nouveau le petit homme de l'œil.

*
* *

Pendant la correction des épreuves de cet article, j'ai remarqué des textes dont je crois devoir parler en finissant, parce qu'ils viennent compléter ou confirmer l'un ou l'autre de mes renseignements ou raisonnements[2]. Ces textes appartiennent

montrer que la plus inévitable, — j'ajouterai même : la plus ancienne —, des conceptions animistes est que la vie d'un animal de taille un peu grande est produite par un ou par plusieurs animaux de très petite taille, généralement par des vers ou des insectes, c'est-à-dire par des animaux analogues à ceux qu'on voyait grouiller sur les cadavres en putréfaction et qu'on devait considérer comme les frères ou les fils des bestioles vitales. Lorsque nous parlons à un enfant de la « petite bête » de notre montre, nous nous plaçons à la portée de son intelligence, ou, ce qui est le plus probable, nous reproduisons une formule trouvée spontanément, au 15e siècle ou plus tôt, par des enfants. L'enfance de l'humanité n'a pu de même expliquer le mouvement que par la présence d'un animal. Ainsi, par exemple, les hommes ont inévitablement attribué les battements du cœur à la présence d'un petit être vivant ; ces battements cessant avec la mort, ils ont vu dans celle-ci une conséquence du départ de ce petit être ; l'expérience les confirmait d'ailleurs dans leur opinion ; lorsqu'ils coupaient en deux le cœur d'un animal, ils trouvaient, vide, la place jadis occupée par la bestiole qui avait fait sa vie. Une trace bien nette de cette conception a été conservée par le rituel funéraire de l'Égypte : le scarabée de pierre que les Égyptiens inséraient dans la momie à la place du cœur, — cp. Wiedemann *The ancient egyptian Doctrine of Immortality* 30 —, était une âme artificielle remplaçant l'insecte dont le départ pour le « pays des cœurs » avait amené la mort.

1) Le primitif avait beaucoup plus d'une raison pour loger une bête-âme sous le crâne. En premier lieu, le battement de l'artère de la tempe, explicable toutefois par des mouvements de la pupilline, pouvait être attribué à la présence d'une autre petite bête-âme. En second lieu, toute grave blessure du crâne ou toute décollation étant suivie de mort, le primitif devait attribuer cette mort à l'ouverture du domicile de la bête-âme. En troisième lieu, toute souffrance du cerveau ou tout dérangement cérébral s'expliquait inévitablement par la présence d'un petit animal, — notre expression *avoir une araignée dans le plafond* est un fossile de la vieille médecine —, cet animal étant considéré, soit comme un intrus, soit comme la bête-âme elle-même en état de maladie et méritant d'être remplacée (d'où, à l'époque néolithique, en Europe du moins, la confection d'une porte, par l'opération du trépan, pour lui permettre de s'en aller).

2) Le lecteur voudra bien m'excuser de ne pas avoir utilisé ces textes plus tôt. J'avais cru que l'article si documenté de M. Windisch (voir note 1 de p. 362)

tous à la littérature des Oupanichads, ces admirables petits traités où les premiers penseurs de l'Inde ont dégagé des théories philosophiques, parfois géniales, des grossières idées que leur fournissait la tradition. Au sujet des renseignements qu'ils donnent sur l'idée grossière qui fait l'objet de cet article, il y a lieu de faire l'observation suivante. Si un groupe de passages considère l'âme humaine comme un poucet blotti dans le cœur [1], un autre groupe de passages reconnaît cette âme dans « l'homme qui est vu dans l'œil [2] », ou, suivant les textes précis, dans « l'homme qui est

avait réuni tous les passages essentiels et que je ne pouvais trouver dans le livre de M. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, que des traductions identiques ou analogues. J'oubliais de remarquer que M. W. ne pouvait guère avoir pensé à rechercher comme moi des textes relatifs à l'homme de l'œil.

1) Voir ci-dessus note 1 de page 362.

2) La croyance est attestée par de nombreux textes dont quelques-uns sont signalés pour une raison spéciale dans la note subséquente. Ceux qui ne sont pas repris dans cette note peuvent être répartis en deux groupes : — A. D'après un premier groupe de textes, au moment de la mort, l'homme oculaire (*cākṣuṣaḥ puruṣaḥ*) quitte l'œil (*cakṣus*) d'où il regardait le monde, et retourne au soleil d'où il était venu sur cette terre [cp. *Chândôgya*-up. 8, 12, 4 (Deussen 200), *Bṛhadâraṇyaka-up.* 4, 4, 1 (Deussen 474), et textes cités au début de note suivante]; la dernière croyance se rattache à des passages du Véda (Oldenberg *Religion des Veda* 525 anm. 2 et 530 an. 1 = trad. 448 n. 2 et 452 n. 2), d'où se dégage la formule suivante : A la mort, le corps va à la terre, l'haleine (c'est-à-dire l'âme haleine) au vent, et l'œil (c'est-à-dire l'âme de l'œil) au soleil, celui-ci ayant été considéré à l'époque védique comme le séjour des défunts les plus méritants (cp. Oldenberg *Ibidem* 534 = trad. 456 haut) ; les philosophes ont simplement donné une valeur nouvelle à une ancienne conception. — B. Un autre groupe de textes reconnaît l'âtman lui-même, le moi philosophique, dans l'homme qui est vu dans l'œil (cp. Deussen 77, 128 et 196 traduisant *Chândôgya-up.* 1, 7, 5 ; 4, 15, 1 et 8, 7, 4 : *ya eṣo 'kṣiṇi puruṣô dṛçyatê*). Il y a lieu de remarquer toutefois que d'autres textes considèrent que l'homme de l'œil ne représente pas plus l'âtman que ne peut le représenter l'homme de l'ombre ou bien l'homme de l'image vue dans un miroir [*Kaushîtaki-up.* 4, 17-18 (Deussen 56) ; cp. de plus Deussen 465 interprétant des textes distinguant nettement l'homme de l'œil et l'âtman]. La question n'a guère d'importance au point de vue où je me place dans cet article, puisque j'ai droit de me borner à constater la croyance à l'âme pupilline, sans m'embarrasser de la valeur philosophique que les brâhmanes lui ont ou ne lui ont pas accordée. Je crois bon toutefois d'émettre quelques réserves sur le commentaire que donne M. Deussen (p. 194-5) d'un des trois passages cités ci-dessus de la *Chândôgya-up.* S'appuyant sur le contexte, M. Deussen y attribue aux philosophes indous notre explication moderne de la pupilline (image venant de celui qui regarde) et il en conclut à une polémique contre

vu dans l'œil droit[1] ». Entre ces deux groupes de passages, il n'y a, à mon sens, aucune originelle opposition de pensée. Pour les premiers philosophes de l'Inde, c'était le même petit homme

l'opinion émise par les autres passages de la même Oupanishad. Il ne me paraît pas que le contexte prouve que l'auteur ait conçu l'œil comme un miroir et qu'en conséquence il ait renoncé à l'explication ancienne de la pupilline (petit homme appartenant à celui qui est regardé; cp. ci-dessus, p. 4 du fascicule de janvier-février). Ce contexte ne se prononce pas sur l'identité de nature, mais seulement sur l'identité de valeur de l'âme pupilline, de l'âme image vue dans l'eau et de l'âme image vue dans un miroir. Je me demande au surplus si l'identité de valeur admise par le texte doit être interprétée comme une condamnation de la doctrine que l'âtman est l'homme de l'œil. Il me paraît permis de comprendre comme il suit l'ensemble du passage : Indra et Virôcana viennent demander à Prajâpati ce que c'est que l'âtman. Celui-ci leur donne d'abord l'opinion vraie : « C'est l'homme qui est vu dans l'œil » ; mais ils ne comprennent pas et répliquent : « Il y a aussi l'homme qui est vu dans les eaux et celui qui est vu dans un miroir. Lequel est-ce des trois? » Prajâpati, pour les tromper, leur affirme l'identité de valeur des trois hommes. Il leur fait faire ensuite des expériences au-dessus d'un vase rempli d'eau et leur déclare à nouveau que leur image dans l'eau est l'âtman. Quand ils sont partis, il se félicite de ce qu'ils aient adopté deux conceptions fausses [la conception de l'âme image dans l'eau et celle de l'âme image dans le miroir, la correction *yataré* « laquelle (de deux) » me paraissant avoir été faite en considération du mot *katama* « lequel (de plusieurs)? », mot qui au début indique bien qu'il va s'agir de trois conceptions]. Dans la suite, Indra revient parce qu'il n'est pas satisfait par la doctrine que l'âtman serait l'âme image de l'eau et du miroir, tandis que Virôcana conforme sa conduite à cette doctrine en admettant des usages funéraires, — le cadavre parfumé, vêtu et orné —, usages où les Brahmanes ont très correctement vu des conséquences de la croyance à l'âme image.

1) Dans *Bṛhadâraṇyaka-up.* 2, 3, 5, l'homme de l'œil droit est considéré comme l'essence de l'être incorporel que constitue l'espace aéré de l'individu [la cavité du cœur, etc.], de même que l'homme du soleil est considéré comme l'essence de l'être incorporel que constitue l'espace aéré du monde [l'atmosphère], c'est-à-dire que l'âme de l'homme est dans l'œil droit de l'homme, de même que l'âme du monde est dans [l'œil unique du monde] le soleil. Suivant *Bṛhadâraṇyaka-up.* 5, 5, 2, l'homme de l'œil droit dont le nom secret est *Aham* « Je » vient de, et retourne à, l'homme du soleil dont le nom secret est *Ahar* « jour ». Dans *Kaushîtaki-up.* 4, 18, cette croyance à la pupilline de l'œil droit est considérée comme sans portée métaphysique, de même que la croyance à la pupilline de l'œil gauche. J'ajouterai que ce dernier texte n'est pas le seul où il soit question de la présence d'un être à forme humaine dans chacun des deux yeux. On peut en rapprocher deux passages (*Mâitrâyaṇa-up.* Appendice, strophes 1-3 équivalents en vers de *Bṛhadâraṇyaka-up.* 2, 2, 2-3 (cp. Deussen 369 et 462), où se trouve l'intéressante explication qui suit : L'homme

qui se trouvait, tantôt dans l'œil, tantôt dans le cœur[1], tantôt dans une autre des parties du corps situées entre le cœur et le haut du crâne[2]; ainsi, par exemple, pendant la veille, il se tenait dans l'œil, afin de voir ce qui se passait dans le monde, et pendant le sommeil[3], il se réfugiait, suivant le degré de ce sommeil, soit dans la cavité du cœur, soit dans le péricarde[4]. Ce passage de l'âme

de l'œil droit, lequel s'appelle Indra, — c'est-à-dire est identifié au dieu védique, comme c'est d'ailleurs souvent le cas pour le Moi individuel (cp. Deussen 217 haut, — a pour épouse la femme de l'œil gauche, laquelle s'appelle Virâj; ils se rencontrent dans la cavité du cœur, s'y nourrissent d'une gouttelette de sang, et repartent pour leurs domiciles respectifs en suivant la veine qui va du cœur au cerveau, veine qui se bifurque (pour les conduire à chacun des yeux).

1) Si je comprends bien le texte que je cite au début de la note précédente, l'homme de l'œil y est bien considéré comme l'occupant de la cavité du cœur. Je n'hésite pas de plus à reconnaître l'âme poucet de l'œil et du cœur dans l'âme qui, dans les textes qui suivent, va d'une partie du corps à l'autre, afin d'expliquer les différents états de veille, de rêve et de sommeil : 1° *Aitarêya-up.* 1, 3, 12 que M. Deussen (p. 18) interprète comme il suit : *Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein. Diese Pforte heisst* vidṛti (« *Kopfnaht* », *wörtlich* « *Spalt* »), *und selbige ist der Seligkeit Stätte. Drei Wohnstätten hat er und drei Traumstände* [*Wachen, Traum, Tiefschlaf*]; *er wohnt hier* [*im Auge, beim Wachen*], *und wohnt hier* [*im Manas beim Träumen*], *und wohnt hier* [*im Aether des Herzens beim Tiefschlafe*]; 2° *Brahma-up.* 4, 7 que M. Deussen traduit (p. 684) : *Beim Wachen weilt er im Auge, in der Kehle beim Traumesschlaf, im Herzen weilt beim Tiefschlafe, im Haupte als* Turiyam *er.*

2) Cp. les textes cités note précédente; il n'est pas nécessaire, pour la clarté de ma thèse, de discuter aujourd'hui ces autres domiciles de l'âme.

3) Cette explication n'était pas exclusive, mais simplement prépondérante chez les philosophes de l'Inde. On retrouve, en effet chez eux, une trace au moins de la croyance à un voyage de l'âme à l'extérieur du corps pendant le sommeil profond [*Chândôgya-up.* 8, 3, 4 (Deussen 194; cp. 189 haut)]; la croyance traditionnelle que l'âme voyage pendant le sommeil a été d'ailleurs leur explication première du sommeil accompagné de rêves [*Kaușîtaki-up.* 4, 15 (Deussen 55) et *Bṛhadâranyaka-up.* 4, 3, 11-13 (Deussen 468)], explication remplacée dans la suite par la théorie du *manas* revoyant ce qu'il a vu (pendant la veille), réentendant ce qu'il a entendu, etc. [*Praçna-up.* 4, 5 (Deussen 568)].

4) Cp. Deussen *ibidem* 57, 193 et 410-11 traduisant *Kaușîtaki-up.* 4, 19, *Chândôgya-up.* 8, 6, 3 et *Bṛhadâranyaka-up.* 2, 1, 17-19. Le double domicile assigné à l'âme dans la région du cœur me paraît bien résulter d'un essai d'explication de la différence entre le sommeil avec rêve et le sommeil sans rêve. Le jour où, abandonnant l'explication du rêve par un voyage de l'âme, on a admis, — mais il y a trace d'autre idée; cp. fin de note 1 ci-dessus —, qu'elle était logée dans le cœur pendant le sommeil avec rêve aussi bien que pendant le

poucet d'une partie du corps à l'autre s'expliquait par la présence d'une veine allant du cœur à la tête[1], grand'route qui desservait divers organes par des chemins de traverse[2] et aboutissait à une porte principale, la fente du crâne[3], porte par laquelle le poucet était entré[4], et pouvait aussi sortir[5], après l'avoir élargie en écartant les deux os pariétaux[6].

* *
*

Il ne me paraît pas inutile d'ajouter ici quelques mots[7] sur la substance de l'âmelette dont je me suis occupé dans cet article et dans celui qui l'a précédé.

Je ne doute pas qu'à l'origine le petit homme que, suivant les régions ou les époques, les primitifs ont cru vivre, soit dans l'œil, soit dans le crâne, soit dans le cœur, ait été conçu comme un véritable homme ne différant que par la taille du grand homme qu'il animait. Ce ne peut être qu'à la suite de raisonnements nouveaux qu'on lui a attribué, je ne dis pas l'immatériabilité, — l'âme *pur esprit* ne se trouve que chez les philosophes et chez les théologiens qui les ont imités —, mais une matérialité

sommeil sans rêve, on aurait rendu compte de la différence entre ces deux sommeils en lui assignant deux domiciles distincts à l'intérieur du cœur lui-même.

1) Cp. Deussen *ibidem* 194 haut (traduisant *Chândogya*-up 8, 6, 6) et 218-9.

2) Cp. la fin de la note 1 de la page 372.

3) Cp. ci-dessus pages 365-6.

4) Cp. le passage de l'*Aitareya-up.* 1, 3, 12 dont une interprétation est donnée dans la note 1 de la page 373.

5) On doit admettre possibilité de sortie par une porte située au fond de la bouche (cp. Deussen 345 interprétant *Maitrâyana-up.* 6, 21).

6) Cp. Deussen 219 traduisant *Taittirîya-up.* 1, 6, 1.

7) Je reviendrai plus longuement sur la question dans d'autres chapitres, et spécialement dans celui que je consacrerai à l'âme haleine et où je me propose de montrer que, du moins à l'origine, cette âme ne représente pas l'haleine à tous les moments du phénomène de la respiration, que c'est seulement la « dernière haleine », petit être fait de souffle, — sa forme exacte, humaine ou animale, n'étant, toutefois pas indiquée par le contexte —, qui peut être expulsée par la violence d'un éternuement ou d'un hoquet, qui fait la vie en secouant la poitrine, puis qui, un jour, s'échappe, soit par le nez, soit par la bouche, soit par l'anus, et ne revient plus.

telle qu'il pouvait, ou bien être vu, ou bien n'être pas vu. Comme, s'il était présent dans le corps, on le voyait rarement (cas de croyance à l'âme anthropomorphe de l'œil compliquée de crainte d'examiner l'œil[1]), ou qu'on ne le voyait jamais (cas de croyance à l'âme anthropomorphe du cœur ou du cerveau), que, d'autre part, s'il s'absentait du corps,—dans la mort, le sommeil, la maladie, le maléfice —, on ne le voyait, ni sortir, ni rentrer, on en a conclu qu'il était constitué par une matière spéciale; on pouvait, par exemple, y voir une sorte de pellicule vivante analogue à l'image qui se détache des objets pour s'étaler sur l'eau, mais qu'on n'aperçoit pas dans l'intervalle; il semble bien toutefois qu'on a cru le plus souvent qu'il était fait de souffle ou de vapeur, c'est-à-dire de même substance que l'haleine qu'on voit ou qu'on ne voit pas suivant l'état de la température, soit, pour employer une ironique expression d'Ernest Haeckel, laquelle en l'occurrence n'a plus rien d'une plaisanterie, que c'était un petit « vertébré gazeux ».

EUGÈNE MONSEUR.

1) Cp. ma note 2 de la page 4 (fascicule de janvier-février).

LE SHINNTOÏSME

(Suite[1])

Avant de quitter les dieux de la nature, nous devons observer une dernière forme de culte, intermédiaire entre l'adoration du monde animal et celle du monde humain : je veux dire le culte phallique. Rien de moins étonnant que cet aspect du Shinntô. D'une manière générale, à l'aube des antiques croyances, l'homme trouve juste et noble d'admirer le phénomène de la génération, c'est-à-dire le plus grand chef-d'œuvre de la nature ; il est donc porté à diviniser, dans la sincérité de son cœur, ce mystérieux principe de vie qui répond au plus puissant de ses instincts, qui assure l'éternité de sa race, qui renouvelle enfin et multiplie toutes choses sur la terre, fait abondants les fruits et féconds les troupeaux ; et dans cet état d'esprit, comment ne rendrait-il pas un culte à l'organe sacré qui est le suprême symbole de ces prodiges? C'est pourquoi, dans toutes les religions primitives, le phallus a sa place d'honneur au rang des dieux[2] ; et cette haute ado-

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33, 127-153, 306-323, et t. L, pp. 149-199, 319-359.

2) On sait l'extension du culte phallique dans l'antiquité, soit orientale (Égypte, Palestine, Syrie, Phénicie, Inde, etc.), soit classique (en Grèce notamment, l'Hermès pastoral des Pélasges, Dionysos, Priape : voy. P. Decharme, *op. cit.*, 151-154, 429, 452, et *cf.* Lang, *op. cit.*, 556-557). Certains auteurs ont vu ce symbole partout, comme le vieux Dulaure (*Des divinités génératrices*, Paris, 1805), comme M. Grant Allen, qui fait de Iahveh lui-même un dieu phallique (*op. cit.*, 182 seq., et cf. Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 17, 26, 257), ou enfin comme M. Clifford Howard, qui prend pour des représentations sexuelles tous les monuments possibles, depuis les pyramides égyptiennes jusqu'aux clochers et à la croix des chrétiens (*Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion*, Washington, 1897, et cf. *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 260). Mais ces exagérations une fois écartées, il n'en reste pas moins que le culte du phallus offre un caractère universel (cf. R. de la Grasserie, *De*

ration ne s'abaisse ou ne s'efface qu'avec la vieillesse des peuples, lorsque la décadence des mœurs a fait peu à peu, de l'auguste emblème des anciens temps, un objet plaisant ou honteux, une chose dont on rit ou que l'on voile. Telle est bien en effet l'histoire du phallicisme au Japon.

Dès le début de la cosmogonie nationale, l'idée de génération éclate dans les noms des dieux : la trinité céleste du grand commencement englobe deux divinités génératrices : le « Haut Producteur auguste » et le « Divin Producteur »[1] ; parmi les « sept générations divines » qui viennent ensuite, on peut relever, entre autres couples obscurs, le dieu des Germes et la déesse de la Vie[2] ; et le dernier de ces couples, où apparaissent enfin les premiers parents de la race humaine, se compose de deux êtres aux noms significatifs, « le Mâle invitant » et « la Femme invitante »[3]. Ces deux divinités reçoivent des autres dieux l'ordre d'engendrer l'archipel, avec une « céleste lance précieuse[4] » : la lance est abaissée du haut du

la sexualité chez les divinités, dans *Rev. d'hist. des religions*, XLVIII, 48 sq.). Dans la région du monde qui nous intéresse surtout, on le retrouve chez les Malais, en particulier chez les Dayaks, et d'ailleurs un peu partout en Océanie. (Pour les pénates phalliques exposés dans les temples de l'archipel indien, G. A. Wilken, *Iets over de beteekenis van de Ithyphallische beelden bij de volken van den Indischen archipel*, La Haye, 1886 : et cf. A. Barth, *Mélusine*, 5 déc. 1886.) Quant aux Chinois, toute leur philosophie repose sur un perpétuel balancement du *yang* et du *yinn*, du principe mâle et du principe femelle de la nature (voy. Mayers, *op. cit.*, 293), et l'antique conception grecque d'Ouranos et de Gæa (voy. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, III, 48) a son parallèle dans leur très vieille religion du Ciel vivifiant et de la Terre féconde (voy. de Groot, *op. cit.*, 36 seq., et cf. 745).

1) Taka-mi-mousoubi et Kami-mousoubi (K, 15 ; N, I, 5) ; et il faut remarquer que, de tous les dieux primitifs, Taka-mi-mousoubi est justement le seul qui reparaisse ensuite, à maintes reprises, dans nos mythes. Aujourd'hui même, les amants adorent un dieu Mousoubi, auquel ils font des offrandes d'étoffes qu'ils suspendent aux arbres du chemin.

2) Tsounou-gouhi et Ikou-gouhi (K, 17 ; N, I, 9). C'est du moins l'interprétation japonaise traditionnelle, que M. Chamberlain adopte aussi ; cf. cependant une traduction différente de ces noms dans Florenz, *op. cit.*, p. 12, n. 39 et 40.

3) Izana-ghi et Izana-mi (K, 18 ; N, I, 6) ; *izana*, racine du verbe *izanafou*, inviter, attirer.

4) *Nou-boko* (K, 18 ; N, I, 11).

Pont du ciel, remuée dans l'eau salée de la mer jusqu'à ce que celle-ci soit coagulée, relevée enfin, et à ce moment les gouttes qui tombent de sa pointe deviennent, en s'épaississant, la première île du Japon[1]. Les divins adolescents descendent bientôt dans cette île, où ils découvrent l'amour; et le récit sacré nous conte leur mariage avec cette chaste impudeur qui est celle de la nature[2]. Puis c'est, durant des pages,

1) L'expression *nu-boko* ou *tama-boko*, mot-à-mot « lance-joyau », ou lance ornée de joyaux, peut désigner simplement une lance précieuse; mais il semble bien difficile de n'y pas voir quelque chose de plus. Un commentateur indigène n'hésite pas à la décrire comme « la racine de la copulation ». Hirata lui-même (*Koshi-Den*, II, 23) nous dit que sa forme devait être celle d'un *ouo-bashira*, ou « pilier mâle », c'est-à-dire d'un de ces poteaux qui là-bas terminent les balustrades ou les garde-fous des ponts, et qui sont surmontés d'une espèce de bonie dont l'aspect éveille l'idée d'un gland. Le fameux théologien orthodoxe nous indique d'ailleurs, comme équivalente, l'expression de « hampe-joyau » qu'emploient les Chinois pour désigner élégamment le pénis; et on peut remarquer aussi que les Japonais donnent souvent à cet organe le nom de « ouo-bashi », qui ressemble de si près à « ouo-bashira ». Il semble donc bien que nous ayons affaire ici au phallus. (Cf. à ce propos la conception australienne du dieu du ciel, dont l'arc-en-ciel est le phallus qui frôle en passant la terre; A. Réville, II, 150.) Quant à l'explication tentée par Hirata encore (*ibid.*, II, 46), puis par J. O'Neill (*Night of the Gods*, 31, 37, 67, 88), et qui, sans écarter l'interprétation phallique, tendrait à faire en même temps de la lance d'Izanaghi, comme des autres lances mythiques semblables, des symboles de l'axe de la terre et de son prolongement, on ne voit guère sur quoi elle pourrait s'appuyer dans notre légende primitive. C'est aussi l'opinion de M. Aston (*op. cit.*, p. 11) et de M. Florenz (*op. cit.*, p. 13, n. 2). Hirata n'en soutient pas moins (voy. T. III, app., p. 60) que si la terre tourne aujourd'hui, c'est par suite du mouvement que lui imprima, aux origines, la lance puissante du dieu.

2) « Tunc quæsivit augustus Mas-qui-invitat a minore sorore augusta Femina-quæ-invitat : « Tuum corpus quo in modo factum est? » Respondit dicens : « Meum corpus crescens crevit, sed una pars est quæ non crevit continua. » Tunc dixit augustus Mas-qui-invitat : « Meum corpus crescens crevit, sed est una pars quæ crevit superflua. Ergo an bonum erit ut hanc corporis mei partem quæ crevit superflua in tui corporis partem quæ non crevit continua inseram, et regiones procreem? » Augusta Femina-quæ-invitat respondit dicens : « Bonum erit ». Tunc dixit augustus Mas-qui-invitat : « Quod quum ita sit, ego et tu, hanc cœlestem augustam columnam circumeuntes mutuoque occurrentes, augustarum [i. e. privatarum] partium augustam coitionem faciemus. » Hâc pactione factâ, dixit augustus Mas-qui-invitat : « Tu a dexterâ circumeuns occurre; ego a sinistrâ occurram. » Absolutâ pactione ubi circumierunt, augusta Femina-quæ-invitat primum inquit : « O venuste et amabilis adolescens! » Deinde augustus Mas-qui-invitat inquit : « O venusta et amabilis virgo! »

le long dénombrement des îles et des dieux auxquels ils donnent naissance ; toute leur carrière semble se ramener uniquement à cette fonction dominante ; et lorsqu'enfin Izanami disparaît, après avoir enfanté le Feu, lorsqu'Izanaghi désespéré va la chercher dans la région souterraine, son premier cri est pour la supplier de venir reprendre leur grand travail de procréation[1]. Un peu plus loin, dans la légende de l'éclipse, le dieu forgeron Ama-tsou-mara, qui est le Cyclope de la mythologie japonaise[2] et dont le nom a un sens phallique certain[3], est chargé de fabriquer une « lance du soleil[4] » qui, comme celle d'Izanaghi, évoque le même genre d'idées[5].

Postquam singuli orationi finem fecerunt, augustus Mas-qui-invitat locutus est sorori, dicens : « Non decet feminam primum verba facere. » Nihilominus in thalamo opus procreationis inceperunt. » (K, 19-20. Cf. aussi la légende du N, I, 17, citée plus haut, t. L, p. 343, n. 2, et qui rappelle de bien près les idées polynésiennes : voy. Wyatt Gill, *op. cit.*, 35, et A. Réville, *op. cit.*, II, 74.)

1) « O mon auguste petite sœur charmante ! les terres que nous faisions, moi et toi, ne sont pas encore achevées : reviens donc ! » (K, 35.)

2) Il est le grand dieu forgeron (Yamato no Kanoutchi, « le Forgeron du Yamato », dit le N, I, 139), et par conséquent on serait tenté de le comparer plutôt au Tvashtri indien ou à l'Hephæstos grec. Mais, comme les Cyclopes, il n'a qu'un œil (voy. N, I, 81, qui l'appelle Ma-hitotsou no kami, « le dieu à l'œil unique »). Une ancienne tradition, rapportée par l'*Idzoumo Foudoki* (Florenz, 289), nous parle aussi d'un certain Ma-hitotsou no oni, qui est, comme son nom l'indique, un démon borgne, et de plus, anthropophage.

3) Ama-tsou-mara (K, 55), ou Ama-tsou-ma-oura (N, I, 139). *Mara* signifie pénis. *Ma-oura*, m. à m. véritable-cœur, ou intérieur, intimité, est une expression décente pour désigner la même chose. — Aurions-nous ici un nouveau point de contact avec Madagascar, où le mot sakalave *mara* et le mot hova *maranitra* désignent les « pierres pointues » ? (voy. E. F. Gautier, *op. cit.*, p. VIII; et cf. pp. 294, 304 pour les rapports de ces dialectes avec le malais, p. 385 pour le culte que les femmes stériles rendent là-bas aux menhirs.) La coïncidence semble assez curieuse pour être signalée, bien que d'ordinaire ces rapprochements de mots soient trompeurs.

4) *Hi-boko* (cf. le K, 55 et le N, I, 47). Ce *hi-boko* doit sans doute être identifié avec le *tchi-maki no boko*, ou lance enguirlandée de laiches, que la déesse Oudzoumé brandit en dansant devant la caverne d'Amatéras (N, I, 44).

5) M. Florenz (*op. cit.*, p. 106, n. 47) penche vers cette explication. — Rappelons ici l'union habituelle du culte phallique avec le culte solaire dans les antiques religions. Dulaure l'avait déjà remarquée (voy. Jean Réville, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XI, 228), et on ne peut s'étonner de retrouver cet état de choses dans le vieux panthéon que domine Amatéras.

D'autres dieux encore, dont les noms contiennent le même élément, viennent à l'appui de cette interprétation[1]. Faut-il rappeler enfin le « grand dieu Sarouta[2] », que la déesse Oudzoumé affronta de si étrange manière[3], et dont le caractère phallique était admis aussi dans le vieux Japon[4]? D'ailleurs, en dehors même de la mythologie, et sans revenir non plus sur le symbolisme que pourrait comporter l'allume-feu primitif[5], un indice plus tangible encore nous est resté : les *raï-tsoui*, ou « massues-foudres » des fouilles, qui semblent avoir été des images phalliques plutôt que des objets de combat[6]. Ainsi, l'antique Shintô possède un culte phallique, qui fait partie intégrante de son naturisme essentiel. Sa con-

1) Les shinntoïstes orthodoxes s'efforcent d'y échapper. Motoori prétend que l'étymologie d'Ama-tsou-mara est obscure. Hirata trouve dans de vieux documents trois autres noms de dieux analogues : Oh (grand) mara, Ama-tsou (céleste) aka (rouge) mara, et Ama-térou (resplendissant du haut du ciel) mara take-ono (brave mâle); néanmoins, il soutient qu'on ne saurait admettre un sens phallique pour ces noms, parce que ce sont des noms de dieux (*Koshi Denn*, 48). Est-il besoin d'ajouter que cet argument prouve justement le contraire de ce qu'il veut établir? M. Aston a relevé d'ailleurs (*op. cit.*, 139) un Mara no Soukouné dans le *Seishiroku*, ce qui prouve que l'idée n'effarouchait pas la noblesse japonaise du IXe siècle.

2) Sarouta-hiko no Oh-kami (N, I, 77). Voir plus haut, t. L, p. 339, n. 3.

3) D'après la version du *Nihonnghi* : « La céleste Oudzoumé mit à nu ses seins et, abaissant ses vêtements jusqu'au dessous de son nombril, affronta le dieu avec un rire moqueur. » (N, I, 77.) Cette attitude d'Oudzoumé est bien en harmonie avec son caractère général, tel qu'il s'était déjà manifesté dans la légende de l'éclipse (voy. plus haut, t. XLIX, p. 316; et cf. la légende grecque de Iambé, la femme joyeuse qui, pour faire rire Déméter, eut recours au même procédé : P. Decharme, *op. cit.*, 359, 370, et Lang, *op. cit.*, 571-572, pour le mythe correspondant des Peaux-Rouges).

4) Voir Anderson, *op. cit.*, 82; Aston, *loc. cit.*, 77; etc.

5) Voir plus haut, t. L, p. 179-180, et cf. V. Henry, *op. cit.*, p. 136. M. Griffis admet cette explication comme probable (*op. cit.*, p. 55).

6) On peut s'en rendre compte dans T. Kanda, *Notes on ancient stone implements*, planche VII. M. Chamberlain (*Things japanese*, 26) dit que telle de ces massues, mesurant 5 pieds de long sur environ 5 pouces de diamètre, avait dû être une arme terrible en des mains appropriées. M. Aston (*op. cit.*, 12) soutient avec raison que de telles dimensions interdisent de croire à l'usage guerrier de ces prétendues massues, qui, à ses yeux, « sont probablement des phalli. »

ception de la pureté, qui condamne les actes contre nature[1], approuve les actes naturels; son innocence hardie ne recule devant aucun réalisme[2]: et de même qu'il considère la paternité comme la plus haute mission des dieux, il vénère en toute simplicité l'instrument de cette fonction souveraine[3].

Ce culte des temps primitifs, assez difficile à observer, deviendra de plus en plus net dans la suite. Si la morale bouddhique va tendre à le voiler, la religion des ancêtres lui donnera un nouveau principe de force[4]. Le Phallus se transformera en un dieu précis, Konséi Myôdjinn[5], qui aura ses

1) Voir plus haut, t. I, p. 357, n. 1.

2) Exemple : les poésies qu'échangent le fameux héros Yamato-daké et son amante, la princesse Miyazou : « Tunc Hera Miyazou veli oræ adhæserunt menstrua. Quare augustus Yamato-dake illa menstrua vidit, et auguste cecinit, dicens : « Ego volui reclinare caput in fragili, molli brachiolo tuo... ; ego desideravi dormire tecum. Sed in orâ veli quod induis luna surrexit. » Tunc Hera Miyazou augusto cantui respondit, dicens : « Alte resplendentis solis auguste puer! Placidè administrationem faciens mi magne domine! Renovatis annis venientibus et effluentibus, renovatæ lunæ sunt veniendo et effluendo. Sane, sane, dum te impatienter expecto, luna suâpte surgit in orâ veli quod ego induo! » Quare tunc ille coivit cum illâ. » (K. 215-216; et cf., pour le même ordre d'idées, Frazer, trad. franç., I, 253). — Cette naïveté éclate aussi dans les métaphores qu'emploient nos vieux textes. Par ex., K. 155 : « augustum mausoleum est in privatis partibus [i. e., in interiori parte] montis Ounebi »; K. 304 : « an soror mea fiet eædem stirpis viri inferior storea? [i. e., uxor] »; etc.

3) Cela ne veut pas dire que toute pudeur soit absente des rapprochements sexuels. Un passage du rituel de la Grande Purification est interprété par certains savants indigènes comme défendant la cohabitation pendant le jour, et l'empereur lui-même ne peut l'accomplir qu'au cœur de la nuit, avant qu'aient paru les premières lueurs de l'aube (voy. le R X, 61, 89).

4) On peut le prévoir déjà en observant la manière de penser des Japonais primitifs. Par exemple, un des grands dieux qui interviennent dans le récit de la création, le « Producteur divin » *Kami-mousoubi no kami*, s'appelle aussi *Kami-mousoubi-mi-oya no mikoto*, « l'auguste Ancêtre... » Peut-être pourrait-on rattacher à cette même notion familiale le passage du *Kôdjiki* d'après lequel Izanaghi et Izanami auraient fait de la lance divine le « pilier central de leur maison. » (Cf. N, I, 12, 14.)

5) *Kon-séi*, m. à m., extrait d'or (*séi* veut dire aussi semence); *myôdjinn*, dieu brillant, merveilleux. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, qui reste douteuse, Konséi-myôdjinn est certainement le dieu-phallus.

temples[1], ses images[2], ses ex-votos[3], ses phallophories[4], et que, dans tout l'empire[5], des âmes pieuses adoreront avec une entière candeur[6]. Mais d'autre part, à côté de ce courant religieux, on verra s'établir et grandir peu à peu un mouvement moins respectable : à côté des lieux vraiment saints où une pauvre femme naïve vient prier pour que son époux lui

1) En partant de Youmoto, près Nikkô, et en faisant l'ascension du défilé appelé *Konsei-tôghé*, on trouve près du sommet un temple bien connu de *Konsei-sama* (voir le *Handbook*, p. 461). Le dieu avait aussi ses autels domestiques, par exemple dans les hôtelleries.

2) Au temple du Konsei-tôghé, c'est un phallus de pierre ; et d'après la tradition locale, cet emblème remplace un phallus d'or qui existait autrefois, mais qui fut volé. Des objets naturels peuvent recevoir le même culte : par exemple, un vieux pin dont la triple racine éveille l'idée phallique (L. Hearn, *op. cit.*, 510 seq.).

3) Le plus souvent en pierre ou en bois ; quelquefois en terre cuite ou en métal, notamment en fer. (D'après Hirata, le *nou-boko* aurait été un phallus de fer : voy. T. III, app., p. 59.) On offre aussi au dieu des simulacres naturels, comme certains champignons (cf. notre *phallus impudicus* et son emploi pour féconder les animaux), ou encore comme l'haliotide (*awabi*) et divers autres coquillages (cf. nos *phallusies*). Voir au surplus Griffis, *op. cit.*, 51 et *pass.*

4) On peut rencontrer assez souvent, dans les fêtes japonaises locales, des processions tumultueuses où une foule de jeunes gens, portant sur un brancard l'image d'un dieu, se précipitent à travers les rues en poussant de bruyantes exclamations et en donnant au spectateur la vision d'une vraie bacchanale antique. M. Aston eut l'occasion d'en observer une où l'emblème du dieu était un phallus haut de plusieurs pieds et peint d'un brillant vermillon (*op. cit.*, p. 12). En 1868, un cortège de ce genre envahit la concession de Kobé, au grand scandale des résidents européens.

5) Sans aller jusqu'à prétendre, comme M. Griffis (p. 52), que le phallicisme ait été la « colonne vertébrale » du Shintô, on peut constater au moins qu'il a été observé dans toute la longueur de l'archipel, depuis les îles Liou-Kiou et la région du sud-ouest jusqu'aux provinces de l'est et du nord. Voir notamment : *Diary* of Richard Cocks, I. 283 ; Bayard Taylor, *Expedition in Lew-Chew* (1853) ; J. J. Rein, *op. cit.*, p. 432 ; Griffis, *op. cit.*, 380 seq., et *The Mikado's Empire*, 33 ; *Handbook*, 461 ; etc. M. Edmund Buckley, professeur à l'Université de Chicago, a aussi recueilli de nombreux faits en ce sens.

6) M. Griffis, quoique missionnaire, rend pleine justice à ce caractère moral. « Dans aucune des occasions, dit-il, où j'ai été témoin oculaire de ce culte, de la personne qui le rendait ou de l'emblème auquel il était adressé, je n'ai eu la moindre raison de mettre en doute la sincérité de l'adorateur. Je n'ai jamais eu aucun motif de regarder ce système ou son appareil autrement que comme un effort de l'homme pour résoudre le mystère de l'Être et de la Puissance. » (*Op. cit.*, 51.)

demeure fidèle[1], on verra monter la flamme impure de la lampe qui éclaire l'autel des lupanars[2]. Finalement, par un décret de 1872, le Gouvernement impérial ordonnera la destruction complète de ces emblèmes dans toutes les provinces, moins peut-être pour relever la moralité publique, qui n'en souffrait guère, que pour éviter les jugements de surface des voyageurs occidentaux[3]. Pourtant, en s'écartant un peu des grandes routes, le chercheur peut trouver encore parfois, çà et là, dans quelque bois sacré, sous l'envahissement des bambous, un petit temple ancien, témoin des vieilles croyances[4]; et dans cette nature vierge, devant l'ex-voto

1) Cf. L. Hearn, *op. cit.*, 511-512.

2) Pour tout ce côté de la question, consulter *The Nightless City, or the History of the Yoshiwara Yukwaku* (le quartier du Yoshiwara de Tokio), *by an english student of sociology* (M. J. E. de Becker, naturalisé japonais sous le nom de B. Kobayashi), Yokohama, 1899. En particulier, p. 206, la prière du soir devant l'autel phallique; 268 seq., le cortège hiératique des courtisanes; etc. Cf. aussi les anciennes observations de Kaempfer, *op. cit.*, II, 87 seq., 361 seq., etc.

3) C'est à cette influence extérieure qu'il faut attribuer nombre de changements, non moins superficiels, et qui n'ont en rien modifié la bonne nature japonaise. Par exemple, à Tokio, interdiction des bains mixtes, où cependant personne ne s'occupait du voisin : car, suivant un mot très juste de M. Brinkley, au Japon, on voit le nu, on ne le regarde pas. Mais allez dans l'intérieur : à l'entrée d'un village, il y a des chances pour que la première personne que vous rencontrerez soit une femme qui sort du bain, devant sa porte, et qui, nullement embarrassée de sa nudité, vous indiquera votre chemin. Vous montez en pousse-pousse : dans Tokio, votre coureur est vêtu ; aux portes de la ville, il se déshabille bien vite, et quand le dernier agent de police a disparu de l'horizon, il ne garde plus qu'un chiffon d'étoffe. Ces simples observations suffisent à établir un état psychologique par où s'explique aisément l'innocence de l'ancien culte phallique. M. Chamberlain, qui blâme avec franchise (*Things japanese*, 55) « la pruderie artificielle de notre Occident », s'étonne cependant de « la choquante obscénité de paroles et d'actes » dont, à ses yeux, témoignent les livres sacrés du shinntoïsme (*Kojiki*, Introd., p. XLIII). En réalité, la simplicité de mœurs qu'il approuve dans le Japon actuel n'est que l'écho lointain du naturalisme originaire : c'est seulement par la morale d'aujourd'hui qu'on peut comprendre la morale primitive, et c'est seulement en rendant justice à cette morale antique qu'on peut bien apprécier la religion du pays.

4) J'ai vu un de ces humbles temples, aux environs de Nikkô, il y a une dizaine d'années. En 1871, M. Aston, voyageant d'Outsounomiya à Nikkô, remarqua, le long de l'ancienne route qu'a remplacée le chemin de fer, des rangées d'emblèmes phalliques (*op. cit.*, 11) ; ces symboles se rattachaient sans doute au cult

offert par quelque fidèle rustique, il comprend à quel point était profonde et pure cette foi particulière de l'antique Shinntô.

2. *Les dieux-esprits.*

Le monde des kamis, analysé d'après l'origine psychologique de ces êtres supérieurs, nous avait montré deux grandes catégories générales : les dieux nés du germe naturiste et les dieux issus du germe animiste ; les dieux précis, liés à quelque objet naturel, et les dieux indécis qui errent dans l'invisible ; les dieux de la nature et les dieux esprits. Nous sommes arrivés à ce second groupe, dont les éléments, si vagues qu'ils puissent paraître, veulent cependant être distingués, subdivisés, classés à leur tour.

Tout d'abord, nous trouvons les esprits naturels, si proches parents des vrais dieux de la nature. En effet, le monde physique, le monde spirituel ne sont pas juxtaposés dans l'imagination primitive : ils sont entremêlés et souvent confondus. Les dieux de la nature étaient parfois des esprits liés à quelque objet ou à quelque phénomène, étroitement, comme l'âme d'un homme à son corps. Mais c'étaient aussi, en bien des cas, des esprits plus larges et plus libres, qui présidaient à tout un département de l'univers ; et si nous avons rangé ces derniers parmi les dieux naturistes, pour mieux préciser leur rôle en les situant dans leurs compartiments matériels, il n'en est pas moins vrai que ces dieux de transition nous entraînaient sur la limite même de l'animisme[1]. Pour fran-

d'une montagne voisine, le mont Nanntai (Forme-mâle), dont l'entrée, à la base, est fermée par une barrière, et dont les pèlerins de sexe masculin, comme j'ai eu occasion de le constater aussi, sont seuls autorisés à gravir les pentes sacrées.

1) Le caractère de ces dieux, des dieux de la montagne ou de la mer par exemple, est bien marqué par l'expression *motchi* (gouverner) qu'emploient les textes, les rituels notamment, lorsqu'il s'agit de définir leurs fonctions (T, VII, part. 4, p. 435). Cet état de choses, qui est le plus fréquent à l'époque où furent rédigés nos documents, répond à un moment de l'évolution religieuse

chir cette limite, il ne reste plus qu'un pas à faire, et tout de suite, une nouvelle famille d'esprits s'offre à nous : ceux qui, détachés des choses et indépendants même des régions, ont cependant une fonction déterminée, une mission expresse dans le monde physique. De tels esprits se reconnaissent à ce trait commun qu'on essaierait en vain de les faire entrer dans une des cases de la nature, bien que les choses auxquelles ils sont préposés les classent comme esprits naturels. Exemple : la déesse de la Nourriture, qui n'est pas seulement une déesse des céréales, mais qui fournit aussi le poisson ou le gibier; qui n'est pas seulement une déesse de l'alimentation, mais qui s'occupe encore du vêtement, de l'habitation des hommes; qui par conséquent dépasse la flore ou la faune et plane sur la nature entière, mais que son office précis maintient cependant parmi les esprits des phénomènes matériels[1]. Après les esprits de cet ordre, il n'y a plus que les

que nous avons déjà précisé plus haut, t. XLIX, p. 143, n. 5. (*Cf.* aussi Lang, *op. cit.*, 103, 314-317, 578.)

1) Nous pouvons maintenant assembler les traits épars que nous avions relevés çà et là dans les mythes, et reconstituer la physionomie générale de cette grande divinité. — Toyo-ouké-himé, la « princesse de l'abondante Nourriture », apparaît comme la fille de Ouaka-mousoubi, le « Jeune Producteur », issu lui-même du dieu du Feu et de Hani-yama-himé, la « princesse de l'Argile des montagnes », sorte de déesse du sol (N, I, 21, et cf. plus haut, t. L, p. 178, n. 1); il semble donc bien que cette déesse nourricière d'un peuple végétarien soit considérée comme naissant d'un dieu qui représente surtout la croissance des plantes (voy. une variante du N, I, 21, où les cinq céréales seraient sorties de son nombril), et qui est lui-même engendré par l'action de la chaleur sur la terre. La déesse de la Nourriture se présente d'ailleurs sous d'autres noms, qu'on serait tenté de prendre au premier abord pour de nouvelles divinités, mais qui ne sont sans doute que des hypostases. C'est Ouké-motchi no Kami, la « divinité maîtresse de la Nourriture » (N, I, 32); c'est Oh-ghé-tsou-himé, la « princesse de la grande Nourriture », qui nous est donnée comme fille d'Izanaghi et d'Izanami (K, 22, où elle est identifiée à l'île d'Awa, dont le nom veut dire « écume », mais aussi « millet »); c'est Ouka no Mi-tama, « l'auguste Esprit de la Nourriture », issu soit de la faim qu'éprouva le couple créateur (N, I, 22), soit d'un mariage de Ssannoô (K, 66); c'est Ouaka-ouka no Mé, la « Femme de la jeune Nourriture » (R III, 433, N, I, 122); et la suite. (Pour d'autres noms secondaires, voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 431, et Florenz, *op. cit.*, p. 316). Si ces dénominations différentes peuvent, à la rigueur, se concilier, il n'en est pas de même des naissances contradictoires qui s'y lient : mais le plus

esprits anonymes, les invisibles dégagés de tout lien envers

sage est d'accepter ces légendes en bloc, sans vouloir plier les textes à une unité factice ; de telles variantes prouvent seulement la richesse de la mythologie shinntoïste et la naïve conscience de ses premiers rédacteurs. Enfin, à la déesse de la Nourriture, il faut joindre les dieux de la Moisson : Oh-toshi no Kami, le « dieu de la grande Moisson », frère d'Ouka no Mi-tama (K, 66), et Mi-toshi no Kami, le « dieu de l'auguste Moisson », fils du précédent (K, 89), sans compter d'autres divinités dont les noms typiques font défiler sous nos yeux toute la série des opérations agricoles (voy. K, 92). Toyo-ouké-himé est donc surtout la déesse de l'alimentation par le riz et les autres plantes cultivées.

Mais si ces premiers éléments (origine, désignations, parentés) nous indiquent déjà son rôle essentiel, c'est sa mort qui va le mieux éclairer son véritable caractère. Dans une légende fameuse (*supra*, t. XLIX, p. 32-33), elle offre au dieu de la Lune, envoyé par la déesse du Soleil, du riz, du poisson et du gibier qu'elle a sortis de sa bouche (N, I, 32 ; et cf. K, 59). Peut-être avons-nous dans ce récit le souvenir de quelque tribu lointaine qui mâchait pour les amollir les aliments destinés à l'hôte (cf. en effet, pour la Polynésie, A. Réville, II, 106 ; et plus bas, nos remarques sur le K, 62). Mais le dieu de la Lune, ne comprenant pas plus ces bonnes intentions que le capitaine Cook celles des Hawaïens (Fornander, *An account of the Polynesian race*, II, 158 seq.), prend cette politesse pour un outrage et, plein de dégoût, tue la déesse. Quelque temps après, un autre messager du Soleil vient examiner le cadavre. « Au sommet de sa tête avaient été produits le bœuf et le cheval ; au haut de son front, le millet ; sur ses sourcils, le ver à soie ; dans ses yeux, le panic ; dans son ventre, le riz ; dans ses parties intimes, les blés et les haricots. » (N, I, 33 ; cf. K, 60, et *supra*, t. L, p. 323). Ces semences, apportées à la déesse du Soleil (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 134), sont aussitôt employées par elle (ou, d'après le K, 60, par Kami-mousoubi, le « divin Producteur ») : le riz est semé dans les champs humides, et les autres grains, dans les champs secs ; un chef de village est désigné pour surveiller ces cultures célestes ; « et cet automne-là, les épis chargés se penchèrent, longs de huit empans ; et ce spectacle était infiniment agréable. » Enfin, elle prit aussi les cocons dans sa bouche, et réussit à en dévider les fils : ce fut le commencement de la sériciculture. » (N, *ibid.*) Ce mythe explicatif des origines agricoles nous redit en termes voilés l'importation du ver à soie (cf. en effet K, 279) ; puis sans doute, à une époque plus lointaine, la découverte par les guerriers conquérants d'une population d'agriculteurs déjà établie dans la contrée ; peut-être même enfin, en remontant bien plus haut encore, l'antique étonnement des hommes qui, pour la première fois, virent la végétation surgir, luxuriante, du sol où ils avaient enseveli un cadavre (surprise du second envoyé céleste, dans le N, II, 32). Nous retrouverions alors dans le vieux Shinntô, non seulement la conception générale des choses utiles émanées d'un corps inerte, depuis le persil et la grenade nés du sang ou des membres épars de Dionysos Zagreus jusqu'aux courges, au maïs, aux haricots sortis du sol où gisait l'Ataentsic huronne (voy. Lang, 145-146, 168, 171), mais peut-être aussi, par surcroît, la vague survivance légendaire d'une époque qui aurait connu le meurtre rituel des divinités agraires. (Sur cette question, voir

les choses ou les régions, dispensés aussi de toute fonction

Grant Allen, *op. cit.*, 272 seq.; cf. d'ailleurs, pour les réserves qu'exige son système trop exclusif, Goblet d'Alviella, *Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture*, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVIII, 1 seq., et Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 154 seq., 258-281).

Ainsi la déesse de la Nourriture, qui ne s'était montrée au début que comme la dispensatrice des fruits du sol, apparaît maintenant dans toute l'ampleur de son rôle : outre les plantes cultivées, elle fournit aussi les animaux alimentaires, comme d'ailleurs les bêtes de travail; elle donne aux hommes le vêtement, depuis le chanvre jusqu'à la soie; et comme ses esprits, multipliés et projetés à l'extérieur, deviennent le père des Arbres et la mère des Herbes (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 142, note), nous pouvons constater que l'habitation même lui est due, depuis les piliers jusqu'au chaume du toit. Mais il y a plus, et cette bonne déesse paraît élargir encore ses fonctions : esprit de la Terre nourricière (comme Isis, Déméter, Saturne, voy. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 1, et cf. aussi A. Réville, I, 224), elle semble devenir par surcroît, dans une certaine mesure tout au moins, la Terre même qui soutient les habitations des hommes : on l'adore en entrant dans une nouvelle maison; on l'invoque comme support des fondations du palais (R VIII, 194, et cf. Satow, T, IX, part. 2, p. 210); bref, elle devient de plus en plus l'universelle bienfaitrice, la gardienne du fidèle dont elle protège la demeure après l'avoir logé, vêtu et nourri. (Cf., en Chine, l'union des dieux du sol et des moissons : E. Chavannes, *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*, *Rev. d'hist. des religions*, XLIII, 128 seq.)

Rien d'étonnant donc si, dès les plus anciens temps, la déesse de la Nourriture s'offre à nous comme une des principales divinités domestiques, à côté du « dieu de la Nouvelle nourriture » (Ima-ghé no Kami, sur lequel voy. Satow, *ibid.*, p. 184 seq.) et des divinités du foyer (*infra*, p. 389, n. 3). A ce culte privé répond un culte public : depuis les prières pour la moisson (R I) jusqu'à la fête des prémices (R XX, XXI, XXII), le tiers des rituels concerne notre déesse ou les dieux de la Moisson (voy. T, VII, part. 2, p. 106-108). Enfin, de toutes parts, les temples d'Inari attestent le succès populaire de ce culte (cf. *supra*, t. L, p. 350, n. 4); et si le renard dont la rustique effigie garde ces autels campagnards n'est considéré aujourd'hui que comme l'humble messager de la déesse, peut-être avait-il joué aussi, à l'origine, le rôle plus brillant de ces animaux sacrés qui, en tant d'autres pays, incarnent l'esprit de la récolte (voy. Frazer, II, 1-67; Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, 19 seq.; Marillier, *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 384 seq.).

En somme, la déesse de la Nourriture est, après Amatéras, la plus grande figure du shinntoïsme. Elle tient une moindre place dans la mythologie, bien que, même après sa mort violente, elle reparaisse (K, 92), et qu'on la retrouve dans la suite auguste qui accompagne sur terre le rejeton des dieux (K, 109). Mais son culte éclatant, que nos textes signalent depuis la période mythique (N, I, 86) jusqu'au VIIe siècle (N, II, 328), n'a d'égal que celui de la déesse solaire (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 135; cf., en Chine, les dieux du sol et des moissons mis sur le même pied que le dieu ancestral, comme au Japon la terre nourricière et le soleil, ancêtre de la dynastie : voy. E. Chavannes, *loc. cit.*, 131 seq.); et

directrice, mais qui néanmoins hantent de préférence la nature[1], et qui achèvent l'ensemble des esprits naturels.

Entre ces esprits naturels et les esprits humains, on peut ranger une classe intermédiaire : celle des esprits cachés dans les objets fabriqués ; car si le caractère matériel de ces objets les rapproche du monde physique, leur origine artificielle les rattache aussi à l'humanité créatrice. Partout, l'homme primitif divinise volontiers ces ouvrages de sa main : après leur avoir donné la forme, il leur prête une âme[2]; et les ayant ainsi doués d'une certaine vie latente, s'ils sont d'une utilité particulière, il leur rend un culte[3]. C'est ainsi

quand, au IXe siècle, l'illustre bonze Kôbô Daïshi ira se prosterner à Icé pour obtenir l'inspiration décisive qui doit faire triompher la nouvelle religion, c'est de Toyo-ouké-bimé qu'il prétendra avoir reçu le secret de la suprême victoire bouddhique, la révélation de la doctrine éclectique qui va escamoter tout le shinntoïsme en faisant de ses dieux des bouddhas incarnés (voy. Griffis, *op. cit.*, 201). Ce dernier trait suffit à démontrer le prestige que conservait la déesse aux derniers jours du vieux Shinntô. De même qu'Amatéras était la plus brillante des divinités naturistes, Toyo-ouké-bimé, avec ses larges fonctions, est le meilleur type des grands dieux-esprits, et il convenait de la remettre en lumière.

1) Nombre d'esprits ne sont pas plus naturels qu'humains, n'ont aucun domaine particulier et, par exemple, s'occupent tout aussi bien d'envoyer des maladies que de faire pousser la végétation (voy. sur ce point L. Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVI, 345). Mais d'autres esprits, sans être attachés à une province ou à une fonction précises dans l'univers, ne se manifestent pourtant que dans le monde physique (cf. plus haut, t. XLIX, p. 144).

2) D'autant plus aisément que ces objets, ayant une ombre, ont donc un double à ses yeux (cf. plus haut, t. XLIX, p. 143).

3) Pour ce culte des objets fabriqués, en général, voir indications bibliographiques de L. Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, p. 244, n. 1 seq. Croyance précisée surtout par les Peaux-Rouges, mais qu'on retrouve aussi à toutes les époques, dans toute la région qui nous intéresse, depuis l'Inde védique (A. Barth, *The religions of India*, p. 7, et cf. Lang, *op. cit.*, 208-209), jusqu'à l'Océanie d'aujourd'hui (Marillier, *loc. cit.*, 245). L'âme primitive est comme cette source des Fidjiens (Mariner, *op. cit.*, II, 129) où on pouvait distinguer les esprits des hommes, des bêtes, des pierres, des maisons, des bâtons, des ustensiles, voguant tous de concert vers le pays immortel. — Trait le plus caractéristique, dans cet ordre d'idées : la notion que, lorsqu'un objet se brise, son âme s'en dégage ; et par suite, la coutume de faire périr ainsi les objets dont l'esprit doit rejoindre celui d'un mort (H. Spencer, I, 253, 274 ; A. Réville, II, 130 ; J. Lubbock, 32, 282 ; etc. ; et cf. les simulacres d'objets, en papier, que les Chinois brûlent dans le même dessein, de Groot, 647 et *pass.*).

que nos vieux shinntoïstes honorent, en premier lieu, la maison, avec ses diverses parties. Il y a des dieux pour l'Entrée de la cour et pour le Seuil de la demeure[1]; il y en a pour la Cuisine, « que tous révèrent[2] », pour le chaudron et pour la casserole[3]; il y en a même pour les lieux privés[4]. Et si ces génies domestiques sont chers à toute maison, quel ne sera pas le renom des dieux publics qui protègent la résidence impériale, temple d'un dieu vivant, « l'auguste et frais séjour dont les piliers reposent sur les plus profonds rochers, dont le toit élève jusqu'à la plaine des hauts cieux ses poutres entrecroisées, et où, abrité contre les intempéries, ombragé contre le soleil, tranquillement, le Fils des dieux possède les pays des quatre régions comme une grande contrée pacifique[5] ». En effet, à la cour, le culte des esprits domestiques

Au Japon, même coutume religieuse, sinon chez les conquérants, du moins chez les Aïnous, qui brisent les objets destinés au mort (voy. Batchelor, *op. cit.*, 206).

1) Asouha et Haïghi, K. 91, et R I, 114, où leur culte est rattaché à celui du Puits voisin. Pour le caractère sacré du seuil en général, voir H. Clay Trumbull, *The Threshold-Covenant*, 1896, et cf. *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 419.

2) Naïve remarque du K, 90.

3) Le K, 89-91, distingue deux divinités de la Cuisine : le dieu Oki-tsou-hiko et la déesse Oki-tsou-himé. Le premier est le dieu du chaudron où on fait bouillir l'eau et le riz; la seconde, la déesse de la casserole où cuisent les aliments. Leurs noms paraissent signifier : le Prince et la Princesse de la « terre entassée » (*oki-tsou*, contraction de *oki-tsoutchi* : opinion de Hirata, admise par Satow, dans T, IX, part. 2, p. 185). En effet, le foyer, construit en argile, comprend toujours deux compartiments distincts, où se placent les deux ustensiles indiqués. Ces derniers s'appellent tantôt *kama* et *nabé*, tantôt *koudo* et *kobé*, qui peut se lire aussi *fourouaki* ; d'où le nom des dieux Koudo et Fourouaki, auxquels est consacré le H VI. M. Chamberlain soutient qu'Oki-tsou-himé, (qui s'appelle aussi, d'après le K, 90, Oh-bé-himé ou Kama-no-kami), est une déesse d'origine chinoise (*Kojiki*, Introd., LXIX); mais comment admettre que les Japonais primitifs n'aient pas inventé spontanément une divinité aussi importante? (Pour le dieu de la Cuisine chinois, voir de Groot, *op. cit.*, 449 seq., 579 seq. et *pass.* ; mais cf. aussi la personnification du chaudron chez les Peaux-Rouges : H. Spencer, I, 250; A. Réville, I, 233; etc.).

4) T, III, app., p. 84.

5) R I, 114, 116; R X, 60 : etc. Un ouvrage publié en 1873 invite à commencer la prière du matin par l'adoration du Palais (voy. T, III, app., p. 73).

se revêt d'un nouveau prestige[1], et tout le peuple adore les « Sublimes Portes » qui donnent leur nom même à l'empereur[2]. Viennent ensuite les esprits des objets familiers qui peuplent ce logis primitif, depuis les meubles meublants, si rares d'ailleurs dans la hutte antique[3], jusqu'aux objets personnels qui constituent les principaux trésors de leur possesseur. L'animation de ces objets est, d'une manière générale, d'autant plus nette qu'ils touchent de plus près à la personne vivante. La table n'éveillait un sentiment fraternel[4] que dans un moment d'effusion lyrique ; le lit impose déjà un respect religieux[5] ; mais le peigne fait étinceler sa magie intime sur

1) Par exemple, pour le culte des dieux de la Cuisine au palais, voy. T, IX, part. 2, p. 185, 186, 188.

2) *Mikado* peut se décomposer soit en *mi-kado*, auguste ou sublime porte, soit en *mika-to*, grande ou auguste place ; et comme il arrive bien souvent, on ne peut tirer ici aucun éclaircissement de l'écriture, le mot japonais étant rendu dans les textes, au petit bonheur, à l'aide des caractères chinois les plus différents (voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 414 ; Florenz, dans T, XXVII, part. 1, p. 101 ; etc.). Mais la première explication apparaît comme très vraisemblable, si l'on en juge par les anciens documents où ce mot désigne les portes du palais. Le dieu de la Porte, Ihato-waké, qui était unique dans le K, se dédouble dans le R 1, où la « prêtresse de l'auguste Porte » assure le culte de « l'auguste Porte merveilleuse et dure comme le roc » et de « l'auguste Porte puissante et dure comme le roc » : Koushi-iha-ma (honorifique)-do no mikoto, et Toyo-iha-ma-do no mikoto (voy. R 1, 115). Le R IX (*Mikado matsouri*) est tout entier consacré à ces divinités protectrices. D'après le *Kanghishiki* (voy. T, VII, part. 2, p. 129), les deux divinités avaient en tout huit autels, un pour chacune aux portes des quatre côtés de l'enceinte.

3) On peut s'en rendre compte, sans sortir du shinntoïsme, en parcourant l'énumération d'offrandes purificatoires (*harai tsou mono*) que nous donne le N, II, 333. Cf. aussi Florenz, dans T, XXVII, part. 1, p. 10 seq., 52 seq.

4) Improvisation de la princesse Ouodo, au moment où elle vient d'offrir une coupe de vin de riz à l'empereur Youriakou, assis sur les nattes et accoudé à une petite table basse : « Que ne suis-je à ta place, ô mon frère aîné, bois de la table où notre grand seigneur, qui gouverne en paix l'empire, se tient appuyé le matin, se tient appuyé le soir ! » (K, 326.) C'est dans le même esprit que Yamato-daké, malade et se traînant courbé sur son bâton, s'adresse à un vieux pin solitaire qu'il rencontre en route et qu'il appelle aussi son « frère aîné » (voy. K, 218).

5) Il s'agit de la simple natte (*tatami*) sur laquelle dormaient les ancêtres (K, 149, etc.). « Que mon lit soit respecté ! » s'écrie le prince Karou partant pour l'exil (K, 300 et N, I, 325). Et le mot *youmé*, ici employé, ne signifie pas un respect vulgaire ; il veut dire : tabou, respect religieux. On croyait en effet que

tous les mythes[1], en attendant que le sabre apparaisse à tous comme l'âme du guerrier, le miroir comme l'âme de la femme, mystérieusement transmises et prolongées dans les choses qui sont le plus chères à leur cœur[2]. A plus forte raison en sera-t-il de même, enfin, des objets illustres qui ont joué un rôle éclatant dans la légende. Tous seront animés d'un pouvoir spirituel[3]; et parmi eux, beaucoup deviendront des dieux[4] ou tout au moins des fétiches[5], quand ils ne seront pas les deux à la fois[6].

quiconque touchait au lit d'un absent appelait le malheur sur sa tête (voir une poésie du *Manyôshiou*, dans Chamberlain, *Classical poetry of the Japanese*, p. 79; et cf. la coutume, encore existante, d'attendre au moins un jour pour balayer les nattes de la personne partie en voyage, puis d'apporter son repas aux heures habituelles comme si elle était toujours là). Enfin, pour le lit impérial, cérémonies particulières lors du service de l'*Oh-tono Hoghaï* (description de cette fête religieuse, au IX[e] siècle, dans T, IX, part. 2, p. 184).

1) N, I, 24, 25, 47, 48, 52, 96, 98; II, 425. Nous y reviendrons à propos de la Magie.

2) Conceptions tournées en proverbe à l'époque féodale, mais qu'on trouve déjà en germe dans la mythologie (voy., pour le miroir, K, 109, N, I, 341, pour le sabre, K, 74, 220, etc.), et pareillement dans le culte (R V, 187-188).

3) Par exemple : K, 74 (le sabre de vie, l'arc et les flèches de vie).

4) Exemples : K, 34 (le sabre d'Izanaghi), 40-41 (son bâton, les diverses parties de son vêtement, ses bracelets), 43 (son collier), 63, 99, 135 (divers sabres), etc.

5) C'est ce qui arrivera presque toujours lorsqu'on pourra croire que l'objet historique a été conservé. Exemple : la pierre que l'impératrice Djinnghô mit dans sa ceinture pour retarder sa grossesse, au moment de son expédition en Corée (K, 233), et qu'on adorait dans un village de Kioushiou (*ibid.*, 234).

6) En ce cas, nous aurons des dieux dont un fétiche représente le corps apparent. Exemple : le dieu-sabre Také-mika-dzoutchi (voir plus haut, t. L, p. 173, n. 3). De même, le dieu Foutsou-noushi, qui d'ailleurs se confond peut-être avec le précédent. Après avoir vaincu les rebelles terrestres, il éprouve le désir d'aller rejoindre les dieux d'en haut : il laisse donc derrière lui son bâton, son armure, sa lance, son bouclier, son sabre, ses pierres magiques et, montant sur un nuage blanc, il s'élève aux cieux. (Tradition du *Hitatchi Foudoki*; cf. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 413 seq.). C'est l'apothéose normale du guerrier, dont le sabre favori demeurera le fétiche visible. Kaempfer le constate, au XVII[e] siècle : « Ils conservent encore dans quelques-uns de leurs Temples des épées et d'autres armes, qu'ils regardent comme des restes de ces anciens temps, et ils croyent que ces héros demi-divins se sont servis de ces armes-là pour vaincre et détruire ceux qui troubloient la paix et la tranquillité du Pays. Les sectateurs de la Religion du Sinto ont une vénération particulière pour ces

Des objets artificiels aux actes humains, qui sont eux-mêmes divinisés[1], la transition est insensible ; elle l'est encore plus lorsqu'on passe des actions humaines à l'homme vivant, que nos Japonais primitifs adorent aussi en maintes rencontres, et dont le culte à son tour prépare d'une manière directe la religion des morts[2].

(*A suivre.*) M. Revon.

saintes reliques, et il y en a même qui croyent qu'elles sont animées de l'Ame de ceux à qui elles appartenoient autrefois. » (*Op. cit.*, II, 7.)

1) K, 41-42 (les diverses phases du bain d'Izanaghi), 114 (celles de la noyade de Sarouta), etc. *Cf.* la même conception, bien plus développée encore, dans la religion romaine (Gaston Boissier, *Rev. d'hist. des religions*, IV, 309, etc.).

2) L'âme primitive s'incline devant les puissances humaines comme devant les forces de la nature ; le germe religieux est le même dans les deux cas ; de sorte qu'ici encore nous avons une transition entre le naturisme et l'animisme, le culte immédiat de l'homme visible engendrant le culte plus abstrait de l'homme mort.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. H. Berger. — **Mythische Kosmographie der Griechen.** — Leipzig, Teubner, 1904, grand in-8°, 41 p.

M. Berger s'était chargé, pour les suppléments du Dictionnaire de Roscher, de l'article *Cosmographie mythique des Grecs*. Il en corrigeait les épreuves lorsque la mort le frappa, à la suite d'une cruelle maladie. C'est à cette cause, sans doute, qu'il faut attribuer l'insuffisance de sa dernière œuvre, inférieure à ce qu'on était en droit d'attendre, en cette matière favorite de ses études, de l'auteur de la remarquable *Histoire de la connaissance scientifique de la Terre chez les Grecs* (1887-93). Le défaut essentiel de ce mémoire est qu'il ne répond pas aux promesses du titre. On s'attend à trouver exposés, classés, expliqués les éléments cosmographiques, si nombreux et si confus, dans les mythes grecs; on ne trouve qu'une dissertation, d'ailleurs pleine d'aperçus ingénieux, sur quelques points de géographie plutôt que de cosmographie, non point chez les mythographes anciens, mais chez les premiers poètes, Homère et Hésiode.

C'est sur Homère surtout que porte l'étude de M. Berger. A première vue, les textes homériques qui se rapportent à la connaissance de la terre et du monde semblent peu conciliables, voire contradictoires. C'est qu'ils ne présentent pas une conception définie d'une époque donnée, mais une série de conceptions qui s'échelonnent à travers les deux ou trois siècles de poésie épique qui nous ont donné notre Iliade et notre Odyssée. Ainsi, les dieux homériques ont, à l'origine, habité les hautes cimes; chaque peuple les a placés sur la montagne la plus élevée de la région qu'il habitait; ainsi, les Achéens, qui ont long-

temps vécu le long de la côte thessalienne, de l'Olympe à l'Othrys, les ont logés au sommet des trois mille mètres de l'Olympe. Avec la suprématie des Achéens, leur montagne des dieux l'emporte sur ses rivales, s'impose avec eux en Grèce, passe avec eux en Asie. Là, sur les confins de la Phrygie, par assimiliation peut-être d'un nom indigène analogue, paraît un nouvel Olympe, plus proche de Troie; le rationalisme grec, de bonne heure à l'œuvre, a pu y transférer le siège des dieux, plus à portée ainsi du théâtre de la guerre. Mais déjà, grâce à cette première confusion[1], la notion d'un Olympe défini se perd. L'Olympe n'est plus thessalien ni phrygien; où qu'il soit, il est la *montagne des dieux* et n'est plus que cela; il perd tout rapport avec la terre; sa cime inaccessible disparaît dans les nuages et les dieux, laissant toute attache terrestre pour s'établir dans le vaste Ouranos, ne gardent de leur séjour primitif que le nom d'Olympiens. Mais le vieil Olympe subsiste chez Hésiode: le poète d'Askra chante pour ces Béotiens qui, avant de descendre en Béotie, ont sans doute succédé aux Achéens en Thessalie: il conserve Zeus et les jeunes dieux sur l'Olympe thessalien, campés en face des vieux dieux vaincus assis plus bas au sud, sur l'Orthrys, qui fut sans doute la montagne divine de quelque peuple soumis par les Béotiens.

Plus difficile à suivre est l'évolution du concept du monde chez Homère. Avant qu'il ne place les dieux dans le ciel, l'aède ne songe qu'à la terre; il se la figure plate, elliptique. L'Océan l'enveloppe comme un anneau; sur ses confins, le royaume des morts. Mais le sol grec est déchiré de fissures profondes où s'engouffrent les eaux, *Katavothres*, *Képhalaria*. Où vont ces eaux? Sous la terre où l'on marche. Il faut donc que la terre ait un dessous; conçue d'abord comme un disque, elle s'arrondit alors en œuf. Courbe, elle ne peut être comprise que dans un corps courbe; en vertu de ce raisonnement, le ciel est conçu comme une voûte dont les bords se confondent au loin avec l'Océan; mais il faut qu'une voûte ait des supports, et la voûte céleste ne peut être soutenue que par des piliers; ces piliers, bientôt personnifiés par l'anthropomorphisme grec, seront les montagnes qui ferment l'horizon du navigateur hellène et que repousse de plus en plus loin le progrès de ses explorations. Atlas ne s'arrêtera qu'aux Colonnes d'Hercule; si ses épaules portent le ciel, ses pieds plongent dans l'Océan; il est autant dieu de la mer que du ciel et ses filles sont aussi bien l'enchanteresse Kalypso

1) A laquelle s'ajouta sans doute celle avec l'Olympe ionien au nord-est de Smyrne.

et les charmeuses Hespérides, nymphes de l'Océan, que les célestes Pléiades toujours pluvieuses, car elles sortent de la mer à la fin de l'automne ; et la mer d'où sortent ces Atlantides sera, pour le premier Hellène qui y pénétrera, l'Atlantique. C'est là que se couche Hélios, son orbite journalier décrit ; mais le matin il reparaît à l'Orient ; c'est donc que, la nuit, il a passé sous la terre, décrivant dans un autre ciel un orbite semblable. L'époque homérique a admis par rationalisme, au-dessous de la terre, quelque chose de vaguement semblable à ce qu'il y avait au-dessus ; mais elle n'a jamais voulu admettre que cet hémisphère eût comme le sien, le privilège d'être éclairé. Hélios ne brillait qu'en traversant l'Ouranos ; de l'autre côté, c'était le Tartare, région des ténèbres éternelles, Erébos avec toute son horreur. Naturellement, quand s'assombrit la conception du séjour des morts, des extrémités de la terre il passa sous terre ; les fleuves qui s'engouffraient sous le sol, comme le Styx, devinrent des fleuves infernaux ; les régions où le feu central s'échappait en fumerolles, soufrières, volcans, comme aux Champs Phlégréens, devinrent des bouches des enfers. Mais toujours, par terreur de la nuit froide du Tartare, les Grecs, s'efforcèrent de maintenir aux bords de l'Océan, au doux pays où se couche Hélios, un séjour des bienheureux, prairies de l'Élysée, jardins des Hespérides, île Erytheia. L'île de Kalypso[1] dans l'Odyssée a déjà les traits d'une μακάρων νῆσος.

1) A propos de Kalypso, une observation originale de Berger permet de résoudre un des plus difficiles problèmes de la géographie homérique. Fille d'Atlas, on est tenté de la placer au voisinage des Colonnes d'Hercule ; par conséquent, d'Ogygie à Ithaque, Ulysse devrait, nous semble-t-il, naviguer vers le nord-est ; au contraire, le texte odysséen, en indiquant qu'il doit constamment tenir la Grande Ourse à sa gauche, implique qu'il navigue au sud-est. Pourtant, il arrive en vue d'Ithaque. C'est donc qu'Ogygie n'est point située au sud, mais au nord d'Ithaque, ou plutôt, comme le dit Berger, que l'aède homérique, à qui nous devons cet épisode, connaissait les différences climatériques en longitude, mais non en latitude. Aussi peut-il décrire Ogygie comme un pays chaud à flore luxuriante, parce qu'elle est à l'Occident, c'est-à-dire voisine du royaume du soleil ; il lui importe seulement qu'elle soit à l'ouest d'Ithaque ; nord ou sud lui est indifférent. Il est donc antérieur à l'aède des Lestrygons, qui a ouï parler des nuits boréales ; antérieur à ceux qui connaissent l'Italie, car il ne sait manifestement pas que le chemin sud-est d'Ogygie à Ithaque est barré par la péninsule Italienne ou, s'il la connaît, il la remonte au-dessus du 40e de latitude. Quant à l'autre difficulté de ce même voyage — arrivé en vue d'Ithaque, Ulysse est jeté par le vent du nord vers Phéacie-Corfou qui est au nord d'Ithaque, — elle provient de ce que l'épisode de la vue d'Ithaque vient d'un récit différent maladroitement intercalé dans le premier : ce Borée est bien le vent qui doit pousser Ulysse d'Ogygie vers Ithaque ; l'arrangeur a oublié de le

D'ailleurs, dès Homère, le génie grec, épris d'harmonie et de géométrie, conçoit l'hémisphère inférieur comme pareil et de forme semblable à l'hémisphère supérieur ; c'est ce qui est par deux fois clairement indiqué dans l'Iliade : les Titans précipités du ciel au fond du Tartare s'y trouvent à la même distance de la terre que le ciel ; une enclume, jetée du haut de l'Ouranos, mettra neuf jours à gagner la terre et neuf jours de la terre au fond du Tartare.

On voit par ces deux exemples que M. Berger a su faire bon usage du principe d'évolution qui doit être aujourd'hui la règle de toute critique homérique. Mais à côté de ce principe général qui s'applique à toutes les branches des études homériques, il en est un autre, bien moins reconnu, qui doit dominer l'étude de la géographie homérique. Il faut louer M. Berger de l'avoir indiqué ; avec l'autorité dont il jouit en Allemagne, des paroles comme celles-ci feront, espérons-le, beaucoup pour le propager. « C'est un phénomème caractéristique de la géographie homérique qu'une certaine transmutation du théâtre des aventures, une certaine transposition des souvenirs d'est en ouest (p. 26)... On n'est pas éloigné de supposer qu'un jour et sans doute à l'époque même où se développait le récit des voyages d'Ulysse, l'importance et le rôle des voyages sur les mers d'Orient, qui se laissent deviner au développement de la légende des Argonautes, furent effacés et comme absorbés par une plus haute importance et un plus grand rôle pris par le rapide essor de la colonisation occidentale » (p. 9). En d'autres termes, il y a eu transposition de la plupart des aventures odysséennes des mers de l'est à celles de l'ouest ; ce qui, ajouté au folk-lore et à la fantaisie poétique dont elles sont pénétrées, défend toute identification trop rigoureuse. Ainsi, avec son frère Aiétès, Kirkè, fille d'Hélios, sœur ou tante de Médée, est venue de Colchide à son Monte-Circeo italien ; le port des Lestrygons, avec la source Artakiè, a pu être, comme le veut E. de Baer, à Balaklava de Crimée, avant d'aller, comme le veut V. Bérard, à la Maddalena de Sardaigne ; les Kimmériens ont pu se transporter du Bosphore qui porte leur nom aux côtes tyrrhéniennes où les plaçait déjà Éphore ; l'idée du tourbillon fatal qui emporte les bâtiments a pu naître dans l'Euripe, avant de se fixer entre Charybde et Skylla ; la légende de l'île flottante a pu venir du Copaïs, celle des roches jumelles qui s'entrechoquent sur les vaisseaux malhabiles (Planktai, Symplégades, Synormades,

changer en Euros lorsqu'il a fait remonter Ulysse d'Ithaque vers Corfou pour introduire la Phéacide (cf. mon compte-rendu d'Eitrem, *Die Phaiakenepisode*, in *Rev. des Etudes Grecques*, 1904, p. 381).

Syndromades) a pu se développer aux redoutables détroits des Dardanelles et des deux Bosphores du Pont avant de trouver de terribles confirmations entre l'Italie et la Sicile, la Sardaigne et la Corse. La mer par excellence, la Grande Mer, après la petite mer de l'Égée, fut longtemps, pour les Achéens, le Pont (πόντος = mer) avec son vestibule, la Propontide; c'est là qu'Argo eut ses aventures; c'est là qu'eut lieu sans doute une partie de celles d'Achille; le long des côtes, il fut adoré comme le *seigneur du Pont* (ποντάρχης) et dans *Leukè*, la longue île sablonneuse aux bouches du Danube, où il eut un temple, la plage servait encore de carrière au héros mort[1]; c'est dans l'Égée ou dans le Pont que se passe le peu que nous sachions des *nostoi* de Ménélas, d'Ajax; c'est là qu'a dû aussi se développer d'abord celui d'Ulysse[2]. Rappelons enfin que Milet, où l'on s'accorde aujourd'hui à placer l'épanouissement de la poésie homérique, ne colonisa jamais que le Pont; pour connaître les premiers navigateurs qui aient doublé le cap Malée et exploré les mers d'Italie, les aèdes durent se transporter à Corinthe, à Mégare, à Chalkis surtout, colonisatrice de l'est et de l'ouest, où, suivant une légende trop négligée qui met bien en relief l'importance de Chalkis dans le développement de la poésie homérique, Homère serait venu pour lutter avec Hésiode. Ainsi, des légendes et des poèmes homériques, un grand fait historique se dégage : l'exploration et la colonisation des mers de l'Orient par les Grecs, précédant et préparant celles des mers de l'Occident. Si M. Berger n'a guère accompli le travail que promet son titre, sachons-lui gré d'avoir, dans sa dernière œuvre, indiqué cette idée féconde que d'autres, sur ses traces, ne manqueront pas d'approfondir.

A. J. Reinach.

1) Je suspecte fort Leukè, *la blanche*, *la blafarde*, d'avoir été pour les navigateurs du Pont, avant la Kimmérie bosporane, le pays des morts, comme à l'Ouest le pays des morts fut d'abord derrière Leucade, avant d'être dans la Kimmérie tyrrhénienne. C'est un fait à ajouter aux quelques exemples de parallélismes analogues que j'ai réunis dans une étude critique sur les *Phéniciens et l'Odyssée* de Victor Bérard (*Les Essais*, mai et juin 1904).

2) Pour tous les indices relatifs à la version primitive des erreurs d'Ulysse dans le Pont, nous ne pouvons que renvoyer avec Berger au travail définitif de Wilamowitz : *Homerische Untersuchungen*, p. 163 *sqq.*

Camille Jullian. — **Recherches sur la religion gauloise.** 112 p., in-8. — Bordeaux, Feret et fils, 1903 (*sic*). — Prix : 5 fr.[1].

Ce volume forme le fascicule VI de la « Bibliothèque des Universités du Midi », et il est la réimpression des *Notes Gallo-Romaines* publiées par M. C. Jullian dans les tomes IV (1902), V (1903) et VI (1904) de la *Revue des Études Anciennes de Bordeaux*[2]. Il constitue sous une forme condensée et précise, et avec un agrément de lecture rare dans les ouvrages d'érudition, ce qu'on a écrit, jusqu'ici, de plus complet et de plus consciencieusement fouillé sur les témoignages anciens relativement à la religion des plus anciens Celtes ou Gaulois.

M. Jullian délimite son sujet dès le début. Il laisse de côté la Celtique de César et les témoignages postérieurs à cette conquête ; il a recueilli et classé les faits « pour la plupart antérieurs à cette date », et il nous dit lui-même : « Ce sont ces derniers textes qui nous rapprochent le plus de la religion gauloise primitive ». Pour cette raison, aucune aide n'est demandée ici aux monuments figurés (qui sont de date postérieure), ni aux inscriptions (sauf pour éclairer le classement proposé pour les plus anciens dieux). Et pour la même raison M. Jullian s'est abstenu, sauf en de très rares cas et en note, d'éclairer son sujet par des rapprochements de folklore ou d'ethnographie. Cette réserve ne préjuge pas l'avenir, car ce volume assez mince est intitulé « Recherches », et forme sans doute dans la pensée de l'auteur les assises, ou, si l'on préfère une autre métaphore, l'ossature d'une future « Religion des Gaulois ».

Voici la division de l'auteur : la religiosité des Gaulois ; leurs dieux et leurs héros ; les morts ; les animaux sacrés ou du moins appelés tels[3] ; les lieux de culte et leur mobilier (comme on dit aujourd'hui) ;

1) Nous avons reproduit ce titre avec la date qu'il porte : « 1903 » ; mais nous supposons qu'on avait voulu imprimer « 1905 ». En effet, le volume se termine par un chapitre qui a paru dans le numéro d'octobre-décembre 1904 de la *Revue des Études Anciennes* ; et il a été distribué en novembre 1904. On connaît l'usage des éditeurs d'antidater, dès que la fin de l'année approche.

2) Pour être plus exact, disons que c'est la réimpression des nos XIV (avril-juin 1902), XV (juillet-septembre 1902), XVI (oct.-déc. 1902), XVII (janvier-mars 1903), XVIII (avril-juin 1903), XIX (juillet-sept. 1903), XXI (janvier-mars 1904), XXII (avril-juin 1904), XXIII (juillet-sept. et oct.-déc. 1904) des *Notes Gallo-Romaines* que M. Jullian a publiées dans cette revue.

3) Pour juger avec compétence ce qui se dit des « animaux sacrés », il fau-

les rites religieux et la divination ; puis ce que je serais tenté d'appeler les rites laïques, c'est-à-dire le caractère religieux de pratiques relatives à la vie civile et militaire ; la cosmogonie, la théogonie et l'anthropologie ; le sacerdoce. On pourrait préférer un autre ordre de matières ; mais dans le tableau d'un sujet aussi enchevêtré que la vie religieuse d'une nation lorsque la religion est partout et domine tout, il est difficile d'établir un ordre d'exposition qui ne prête pas à telle ou telle objection ; le principal est que, dans l'ordre adopté par un auteur, tout soit bien classé, distinct et net à l'intelligence comme à l'œil. C'est à un haut degré le mérite de l'œuvre de M. Jullian, d'autant plus que son texte est réservé à l'exposition, nette et limpide, des faits ou des théories ; la documentation et la preuve sont renvoyées aux notes ; quelques-unes mêmes de ces notes sont de véritables *excursus* ou appendices. La modestie et le goût sont choses si rares en érudition que c'est stricte justice de les louer quand on les rencontre. Combien d'autres que M. Jullian, avec le même nombre de lettres, auraient, fondant les notes avec le texte, imprimant en gros caractère, multipliant les interlignes, trouvé ample moyen de faire un gros volume imposant par l'apparence — puisque même en érudition l'apparence fait quelque chose et beaucoup parfois !

M. Jullian a dépouillé l'antiquité classique dans le fonds et le tréfonds, avec un tel zèle et une telle sagacité qu'on n'a plus guère chance, sauf accident, d'en trouver des débris après lui ; et la signification historique ou religieuse est indiquée non pas seulement par le classement mais par un mot caractéristique ou par une définition psychologique. L'interprétation intervient alors, suivant la maxime de Michelet que « l'histoire est une résurrection ». M. Jullian ne se résigne pas à l'agnosticisme ; et avec les fragments que sa main patiente a recueillis, il reconstitue l'ensemble que ces fragments paraissent lui suggérer. C'est ainsi que Viollet-le-Duc a restauré châteaux et cathédrales du moyen âge, et c'est le système du vieux-neuf (ou du neuf-vieux, si l'on préfère) que l'Allemagne continue aujourd'hui sous nos yeux ; c'est ainsi qu'au musée du Louvre on a bien longtemps réparé les statues auxquelles manquait

drait connaître à la fois l'histoire naturelle et le folklore des animaux. C'est sous cette réserve que je relèverai avec quelque étonnement une phrase de M. Jullian : « aigles et corbeaux, oiseaux au vol large et puissant... » (p. 39). Je ne crois pas que cela soit exact du corbeau. Je voudrais aussi savoir si ce que M. Jullian emprunte à Buffon (p. 37, note) est vrai du corbeau et *seulement* du corbeau.

un bras, un nez, une tête ; mais était-ce bien le bras, la tête, le nez du personnage, et tel héros ou tel dieu ne se dresse-t-il pas aujourd'hui devant nous avec un faux nez? M. Charles Ravaisson-Mollien l'a démontré pour bien des statues du Louvre, et je crains bien que les dieux de l'antiquité aient des faux nez en mythologie aussi bien qu'en sculpture.

C'est surtout quand il s'agit de déterminer les grands dieux communs à la race celtique, les dieux des migrations, le classement des grands dieux, que cette précision ne nous paraît pas convaincante. Nous pouvons préciser pour les grandes religions qui ont une théologie et justement par l'œuvre de leurs théologiens; mais cette théologie représentera-t-elle exactement la conscience religieuse d'une nation en un moment donné? Supposons qu'on veuille décrire la religion des Français par la méthode que l'on applique aux Celtes et qu'on veuille y mettre la même précision : comment fera-t-on le partage entre le Dieu de l'Église enseignante et les dieux ou héros de la piété populaire? Ce n'était pas Jésus-Christ, ni le Père Éternel qui apparaissaient à Jeanne d'Arc et par leurs ordres et leur mission changeaient la face de la France; c'était saint Michel avec sainte Catherine : en conclura-t-on qu'en France, au xv[e] siècle, saint Michel était « le grand dieu des migrations », pour employer une expression de M. Jullian? On le pourrait pourtant et avec force textes, en rappelant que saint Michel était le patron du royaume de France, que le pèlerinage du célèbre mont, « au péril de la mer » était alors l'œuvre pieuse par excellence et que des noms d'homme tels que Michelet indiquent, comme ancêtre éponyme, un pèlerin du Mont. Mais continuant un peu plus loin, au règne voisin de Louis XI, on pourrait se demander si le grand dieu des Français n'avait pas été alors Notre-Dame de Cléry... Cette application de l'histoire religieuse *vivante* à l'histoire religieuse *morte* pourrait se continuer jusqu'à notre temps avec le culte du Sacré-Cœur sorti de Paray-le-Monial et de Notre-Dame de Lourdes parti des Pyrénées, si on voulait déterminer leur importance dans le catholicisme français au xix[e] siècle, ou même encore attribuer la préséance à l'un ou à l'autre...

Pour la France l'histoire nous permet de mettre un ordre relatif dans des conceptions qui paraissent contradictoires et en les laissant flotter dans des nuages où les couleurs se mêlent, se confondent et se succèdent en *dissolving views*. Pour des époques anciennes, connues par de rares documents, l'historien l'essaye parce qu'il ne se résigne pas à laisser les choses dans l'indivision ; mais en précisant il risque de devenir théologien, c'est-à-dire de créer une théologie superposée à des croyances

vagues, flottantes et passant d'un nom à un autre. Et ces noms mêmes, quels sont-ils ? Le plus souvent des noms de dieux romains, Mars, Mercure, etc. auxquels les écrivains anciens ont, à tort ou à raison et pour un trait ou pour un autre, assimilé les dieux, ou mieux peut-être certains dieux, des barbares gaulois. C'est qu'en effet la mythologie, c'est-à-dire le culte des dieux à noms précis et à légende précise, est plus difficile à déterminer que la religion, ensemble de croyances et de pratiques. M. Jullian s'est très bien rendu compte de ces difficultés quand il a voulu déterminer les grands dieux des Gaulois, le dieu de leurs migrations, distinguer ceux qu'il appelle, après les anciens, « Mars » et « Mercure ». Il ne trompe pas son lecteur en lui présentant des hypothèses comme des réalités ou faits historiques et il ne donne son système qu'avec des réserves expresses (voir notamment p. 3, 13, 18 et 29) ; et il présente ses hypothèses avec tant de vraisemblance que la première impression est de s'y rendre. Mais M. Jullian y met autant de franchise que d'ingéniosité et il ne nous cache pas qu'il présente ainsi sa propre restitution des mythes d'après des fragments de textes ou même de vagues indications.

Je ne fais moi-même ces restrictions que pour montrer les difficultés de ces questions et leur insolubilité, si on voulait prendre pour de l'histoire authentique et prouvée ce qui est et ne peut être qu'une reconstruction hypothétique. La curiosité de notre esprit aime un « mol oreiller » où elle puisse s'endormir et même rêver. Et puisque j'ai critiqué M. Jullian à cet égard, je me mettrai sous le coup de la même critique en rêvant d'un autre grand dieu des anciens Gaulois, d'un dieu principal de ce qu'on a appelé l'ancien empire celtique, je veux dire le dieu du tonnerre, ou dieu au maillet pour l'appeler par son principal attribut, ou encore Dispater, un de ses noms latins les plus fréquents ; mais il n'en est pas question chez les écrivains anciens à l'époque ancienne qu'a étudiée ici M. Jullian ; aussi ce dernier n'avait-il pas à en parler ici. Ce serait de ma part, si je pouvais un jour mettre sur pied mes arguments, une construction hypothétique dont je projetterais la vision sur le passé de la nation gauloise.

Mais hypothèses à part, et les hypothèses sont nécessaires pour rendre la vie « ou un semblant de vie » à cette poussière d'ossements, les « Recherches » de M. Jullian sont une œuvre d'histoire et de la plus haute valeur d'autant plus qu'elles sont présentées avec un art parfait ; et elles marquent un progrès considérable dans l'étude des *religiones* de la nation gauloise.

Nous disions que M. Jullian, strictement enfermé dans son cadre historique, et son propre prisonnier, ne s'était pas attardé à des comparaisons en dehors du monde celtique. Il n'a indiqué que d'un simple trait, et en note, des rapprochements avec les Germains ou les Slaves ou une fois avec les coupeurs de têtes de Bornéo : Il nomme aussi, au passage, Tylor et même Buffon. Mais cette sobriété n'empêche pas M. Jullian d'exprimer la conclusion qui eût été celle d'une étude comparative : « Cette religion celtique n'offre, à vrai dire, rien de bien original... », et il applique à cette religion ce que Fontenelle disait de la religion grecque : « Je montrerois peut-être bien, s'il le falloit, une conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs ».

J'approuve d'autant plus M. Jullian de citer ici Fontenelle que j'ai cité plusieurs fois le même écrivain dans *Mélusine* et que des paroles de cet auteur ont formé l'épigraphe de deux volumes (V et VII) de ce recueil. Mais Fontenelle ne s'occupait pas des Celtes ou Gaulois, et un autre écrivain du même temps, animé, et plus encore peut-être, du même esprit critique, méritait davantage d'être nommé ici : c'est le Président de Brosses. Que de pas en arrière dans l'étude des religions, avec le symbolisme de Creuzer, avec la mythologie dite comparée de Max Müller ! De Brosses et Fontenelle avaient montré la voie, mais personne ne les y suivit pendant près d'un siècle, et ce qu'on appelle aujourd'hui la méthode anthropologique n'est que le retour à la pensée de ces ancêtres du XVIII[e] siècle, et en usant de matériaux et surtout d'outils qu'ils n'avaient pas. De Brosses tout le premier mérite d'être nommé (avec son traité *Du Culte des Dieux fétiches* de 1760) comme un précurseur dans les études sur la religion gauloise. Sans doute il ne la connaissait que peu et il la connaissait mal, faute de documents et de monuments ; mais pour la pensée directrice et pour le sens psychologique et pour « la mécanique des idées », les quelques pages qu'il lui consacre sont supérieures à ce qu'ont imaginé ou écrit, depuis, Jean Reynaud, Henri Martin et peut-être même d'autres encore, ou plutôt cela ne se compare pas, car l'esprit du Président de Brosses était d'un autre ordre, et se mouvait dans une autre sphère, *orbe alio*. Et plutôt que Fontenelle, j'aurais aimé voir citer ici le Président de Brosses écrivant : « Les Celtes étoient un peuple à demi sauvage. Il est naturel de retrouver chez eux le même fond de pensée que chez plusieurs autres sauvages... [1] »

H. GAIDOZ.

1) Et, à nommer des précurseurs, il conviendrait de ne pas oublier Fréret qui, en 1756, apportait une grande critique à l'étude de la religion des Gaulois.

P. S. — En lisant cet article en manuscrit, M. Jean Réville a bien voulu me faire remarquer qu'entre Fontenelle et de Brosses d'une part, Creuzer et Max Müller d'autre part, il convenait de nommer « Benjamin Constant qui, dans son remarquable ouvrage *De la Religion*, a été, lui aussi, à beaucoup d'égards, un précurseur de l'école anthropologique ».

J'avoue que je ne connaissais que par son titre cet ouvrage (et aussi les autres ouvrages) de Benjamin Constant, et son nom était seulement pour moi celui d'un des principaux protagonistes des idées libérales au commencement du XIXe siècle. Ce fut donc pour moi l'occasion de consulter dans une bibliothèque publique cet ouvrage qui forme cinq volumes in-8, parus de 1824 à 1831 ; et, rien qu'à le parcourir, je pus me convaincre qu'il tient une place honorable dans l'histoire des études religieuses.

Le premier volume se compose d'un « livre I » de généralités, et d'un « livre II » traitant « des formes les plus grossières que les idées religieuses puissent revêtir », c'est-à-dire qu'il est consacré à l'étude des sauvages, tels qu'on pouvait les connaître à cette époque. B. Constant avait bien dit d'abord (t. I, p. 157) : « Aussi ne prenons-nous point l'état sauvage comme celui dans lequel s'est trouvée l'espèce humaine à son origine ». Mais il allait plus loin au cours de son étude et il écrivait à la fin du même volume (p. 365) : « Les détails dans lesquels nous sommes entré en traitant de la religion des hordes sauvages étaient d'autant plus indispensables que dans cette religion sont contenus les germes de toutes les notions qui composent les croyances postérieures... »

Mais pour nous en tenir aux Gaulois, objet du présent article, nous nous bornerons à citer cette phrase du même volume (p. 322) où, après avoir décrit la situation que les « jongleurs » — c'est-à-dire les sorciers ou prêtres — occupent chez les « sauvages », Benjamin Constant établissait cette comparaison : « Les jongleurs des Sauvages travaillent donc à se renfermer dans une enceinte impénétrable au vulgaire ; ils ne sont pas moins jaloux de tout ce qui revient à leurs fonctions sacrées que les druides de la Gaule ou les brames de l'Inde. »

M. Jean Réville a eu raison de demander une sorte d'accessit ou de mention honorable pour Benjamin Constant ; mais, pour placer celui-ci à sa place dans l'histoire de la pensée, il convient de rappeler qu'il se rattachait au XVIIIe siècle par son éducation et par sa tradition intellectuelle, tandis que Jean Reynaud et Henri Martin, fils du XIXe siècle, sont sortis de la réaction romantique qui suivit le premier Empire.

H. G.

G. A. Cooke. — **A Text-Book of North-Semitic Inscriptions** (Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish). — Oxford, Clarendon Press, 1903, xxiv-407 pp., in-8, avec 14 pl.

Le *Text-Book* de M. Cooke comble une lacune sensible. Nous ne possédions pas de *Sylloge* des inscriptions sémitiques qui fût accessible aussi bien aux profanes qu'aux sémitisants qui ne font pas particulièrement profession d'études épigraphiques. L'indispensable *Handbuch* de Lidzbarski contient essentiellement un traité d'épigraphie et un lexique des inscriptions; il ne renferme qu'un petit nombre de textes, sans traduction et sans commentaire. Le petit recueil de Landau, dont les traductions appellent souvent des réserves, ne s'étend pas au delà du domaine phénicien. La collection de M. Cooke comprend, dans ses 150 numéros, à peu près tout l'essentiel des textes épigraphiques et papyrologiques de langue hébréo-phénicienne ou araméenne; l'interprétation répond fidèlement à l'état présent de la recherche (on souhaiterait cependant, à l'usage des non-initiés, un usage plus libéral des points d'interrogation), le commentaire est substantiel et critique.

On sait quel aliment les études d'épigraphie sémitique ont fourni à la science des religions. C'est dans des documents comme la stèle de Mesa', les inscriptions des rois de Sindjirli et de Sidon, les tarifs sacrificiels de Marseille et de Carthage, les pierres de Nérab et de Teima, sans oublier l'innombrable prolétariat des dédicaces et des épitaphes, que l'histoire des cultes, des rites, des croyances d'outre-tombe des populations syriennes trouve ses matériaux les plus directs et les plus sûrs. M. Cooke n'a pas négligé cet ordre de questions. Ne pouvant aborder ici tous les problèmes qui se posent à propos de textes controversés et souvent obscurs, nous nous bornons à quelques observations sur un petit nombre de points examinés dans ses notes.

1. (Insc. de Meša'), l. 17. M. *C.* se range, p. 12, à l'opinion généralement admise sur 'Aštar-Kemoš; il aurait fallu au moins citer l'hypothèse de Wellhausen (*Goett. Gel. Anz.*, 1899, p. 606) suivant qui 'Aštar-Kemoš est Kemoš lui-même, et non une modification d'Astarté.

P. 21. Balthi n'est pas le nom de Vénus chez les Arabes. Le texte d'En-Nedim a trait à Harran; celui d'Isaac d'Antioche signifie seulement que les Arabes rendaient un culte à la planète.

P. 27, n. 1. Il est loin d'être hors de doute que l'Ištar assyrienne soit le prototype de l''Aštart phénicienne. Pour expliquer le titre de *kohen 'Astart* porté par les rois de Sidon, M. *C.* suppose que la dynastie sidonienne fut fondée par un prêtre d'Astarté; en réalité nous avons ici un exemple de l'union du caractère sacerdotal et de la royauté; cf. les figures légendaires de Melkiçedeq et de Jethro, l'association du temple et du palais à Jérusalem et à Sindjirli, etc.

5. (Inscr. d'Ešmun'azar). On rapprochera avec profit la traduction et les notes de M. *C.* de celles du P. Lagrange (*Études sur les Religions sémitiques*, p. 405) parues un peu antérieurement, mais qui n'ont pu être utilisées.

P. 42. Le culte de Salman en Syrie remonte au moins à la fin du second millénaire: voir le texte égyptien publié par Spiegelberg, *Zeitschr. f. Assyr.*, XIII, p. 120.

P. 45. L'idée que le culte de Ba'al-Šamem est dû à de tardives influences extra-sémitiques a été ruinée par le témoignage du traité entre Tyr et Asarhaddon.

10. L'inscription de Ma'çub reste singulièrement énigmatique. Il me paraît bien invraisemblable que les *elim malaki Milkaštart* soient d'humbles quêteurs. L'inscription de Kefr-Haouar doit être citée (p. 49), non d'après l'édition incorrecte de Waddington, mais d'après celle de Fossey (*Bull. Corr. Hell.*, 1897, p. 60).

P. 55. Il est douteux qu'il faille retrouver la racine P'm dans la première partie du nom de Pygmalion; le nom ne me paraît pas sémitique (est-il chypriote?)

P. 76. Il n'est guère probable que Mukl ('Αμυκλός) ait rien à faire avec Amyclée; une influence laconienne à Dalion est bien difficile à admettre.

P. 80. Il n'est pas démontré qu''Anat soit d'origine babylonienne, encore moins que ce soient les Hittites qui aient introduit son culte en Égypte.

42. L'obscurité persiste autour des détails les plus importants du tarif des sacrifices. La définition des diverses espèces de sacrifices, notamment, reste à faire. On n'admettra pas aisément (p. 117) que la çu't (rapproché de l'éthiopien צות, crier) soit un sacrifice accompagné de prière.

P. 132. M. *C.* continue à vocaliser Tanit, le nom de la déesse תנת. La forme grecque ΤΑΙΝΤΙΔΑ, ainsi que la variante תינת indiquent plutôt Taint. Le complément habituellement attaché au nom de la déesse, *Pené-Ba'al*, est traduit, conformément à l'opinion courante, par « Face-

de-Ba'al » ; l'opinion de J. Halévy et d'Éduard Meyer, pour qui Tent Pené-Ba'al est la déesse de Pené-Ba'al (nom de lieu) est brièvement combattue (p. 133, n. 1). Cette théorie nous semble pourtant tirer une force nouvelle du fait de la découverte de l'inscription (Cooke, 43) où le nom de Taint est suivi de l'épithète évidemment géographique (qu'il s'agisse du Liban de Syrie ou comme le suppose Lidzbarski, d'un Lebanon africain) de בלבנן. Il est d'ailleurs très possible que le sens de la vieille locution ait fini par s'oblitérer et qu'à Carthage même on ait interprété Pené-Ba'al comme un attribut « Face-de-Ba'al » ; par là le *deorum dearumque facies uniformis* d'Apulée pourrait se rattacher à une croyance punique tardive.

P. 146. Le rapprochement de Ni'tmu avec l'Égyptienne Neith est audacieux.

P. 158. Contre le rapprochement d'Allat avec (Athéna) Hellotis, voir aussi Maass, *Griechen und Semiten auf dem Isthmus v. Korinth*, p. 7.

P. 188. Nšm n'est pas une faute de scribe pour Nšk. Cf. sur le dieu Nasr, Wellhausen, *Reste arab. Heidenthum*, 2e éd., p. 23.

P. 245. Le *Ça'ida* de Saadia ne saurait être invoqué à l'appui d'un sens « sacrifier » pour la rac. ça'ada : le Fayoumite a rendu par un mot enfermant l'idée de « monter » le 'ôla biblique.

P. 270. De l'ensemble des témoignages, il paraît bien résulter que Ate est une divinité féminine. En tout cas, il est improbable que ce mot soit rendu par Ἔθος.

P. 405. M. C. note l'intérêt du papyrus araméen d'Éléphantine, qu'il a pu publier en appendice, pour l'histoire de la diaspore égyptienne. La constatation de l'existence d'une colonie juive à la première cataracte peut n'être pas sans importance à un autre point de vue. C'est à Sehel, dans le voisinage immédiat d'Éléphantine, qu'a été gravée l'inscription des « sept années de famine » où Brugsch crut d'abord (*Deutsche Rundschau*, 1890, pp. 237-254) trouver le prototype égyptien de l'épisode bien connu de la vie de Joseph. L'excellent égyptologue revint tout le premier de son illusion, et il semble que par réaction on ait cessé d'apercevoir aucun lien entre la légende ptolémaïque et le récit biblique. On peut aujourd'hui se demander si le thème de la famine de sept ans, tel qu'il apparaît dans la stèle hiéroglyphique, n'est pas un lointain écho du récit de la *Genèse* apporté jusqu'à l'extrême sud de l'Égypte par la petite colonie commerçante que nous révèle le papyrus.

Isidore Lévy.

R. TRAVERS HERFORD. — **Christianity in Talmud and Midrasch**. — Londres, Williams et Norgate, 1903; in-8 de XVI-449 p.

Voilà un excellent livre, œuvre de science et de conscience. M. *T. H.*, dont le nom nous était inconnu jusqu'ici, s'est attaqué à un problème qui a déjà provoqué bien des controverses : quels renseignements est-il possible de recueillir sur la personne de Jésus, les Évangiles et les premiers chrétiens dans les plus anciens écrits rabbiniques, c'est-à-dire les deux Talmuds et les Midraschim? Pour répondre à cette question, M. *T. H.* a pris le bon moyen : il a réuni tous les textes intéressant le problème, les a classés méthodiquement, les a soumis à une critique pénétrante et bien informée dans un commentaire très complet. C'est par ce commentaire que ce travail l'emporte sur ses devanciers, comme, par exemple, celui de Laible, *Jesus Christus im Talmud* (Berlin, 1891). Il faut rendre hommage à l'érudition que M. *T. H.* déploie dans ce beau volume, admirablement imprimé, à l'aisance avec laquelle il se meut dans un domaine qui semblait jusqu'ici réservé aux talmudistes de profession. Nous dirons plus loin que, malgré toutes les ressources dont il s'est pourvu, l'auteur n'a pas laissé de commettre de grosses bévues et des quiproquo amusants; nous n'en sommes que plus à l'aise pour louer hautement la compétence dont il a fait preuve dans ces matières difficiles et qui témoigne d'une préparation sérieuse. Peu de savants non-juifs, en dehors de MM. H. L. Strack, Dalman et Wünsche, ont étudié avec autant d'impartialité la littérature rabbinique. Bien plus, M. *T. H.* a pour la première fois réuni tous les passages concernant les *Minim*, c'est-à-dire les sectaires juifs dont parlent les anciens monuments du rabbinisme, et ainsi a rendu service même aux spécialistes.

Après avoir traduit et commenté (dans les 341 premières pages) les textes sur lesquels portait son étude, M. *T. H.* conclut ainsi en résumé : Le Jésus de l'histoire est-il mentionné dans la littérature talmudique, ou plutôt Ben Stada, Ben Pandira, Jésus et Jésus Hanoçri (le Nazaréen) sont-ils une seule et même personne, à savoir Jésus de Nazareth? A cette question les sources répondent : Un certain Ben Stada fut lapidé, ou, d'après un passage parallèle, jugé, condamné à la lapidation, exécuté à Lydda et pendu la veille de Pâque. D'après un autre passage,

Jésus Hanoçri fut pendu la veille de Pâque pour avoir fait de la magie et séduit les Israélites. Au dire d'Eliézer, rabbin du commencement du II[e] siècle, il avait rapporté d'Égypte des formules magiques insérées dans sa peau. Ces diverses assertions témoignent de l'identité de Ben Stada et de Jésus Hanoçri. Le même rabbin Eliézer raconte que, se promenant à Sepphoris, il rencontra Jacob de Kefar Sikhnin, qui lui communiqua une interprétation exégétique au nom de son maître Jésus ben Pantira. Dans un passage parallèle ce Jacob est appelé disciple de Jésus Hanoçri et rapporte ce que celui-ci lui a enseigné. Jésus Hanoçri est donc identique à Jésus b. Pantira; les trois noms désignent la même personne. — Mais ce Jésus est-il celui de l'histoire? Assurément, puisqu'on rapporte de lui qu'il séduisit les Israélites, qu'il avait cinq disciples et qu'on guérissait en invoquant son nom. Ces traits concordent trop avec l'histoire de Jésus pour ne pas le viser.

Maintenant quelles notions avait le Talmud du fondateur du christianisme? M. *T. H.* s'étonne de la pauvreté des renseignements que ce recueil a conservés sur sa personne. La pauvreté serait encore plus remarquable si M. *T. H.* n'avait pas, à son insu, forcé la note et grossi la somme de ces données. Voici celles qu'il retient : 1° Jésus eut une naissance irrégulière; 2° sa mère s'appelait Marie et était coiffeuse pour femmes; 3° elle était la femme de Pappus ben Juda; 4° son amant s'appelait Pandira; on dit aussi 5° qu'elle forniqua avec un charpentier, quoique descendant de princes; 6° Jésus alla en Égypte et en rapporta la magie; 7° c'était un magicien et il séduisit les Israélites; il a péché et fait pécher Israël; 8° il se moquait des paroles des sages et fut excommunié; 9° il était entaché d'hérésie; 10° lui-même s'appelait Dieu et prétendait pouvoir s'élever au-dessus des nuages; 11° il a ressuscité au moyen du nom de Dieu; 12° il a été mis à mort à Lydda pour avoir fait apostasier ses frères; 13° il fut tué la veille de Pâque, qui était veille de Sabbat; 14° il fut lapidé, mais ensuite pendu ou crucifié; 15° sur l'ordre de Pinhas = Ponce Pilate, à l'âge de trente-trois ans; 16° il est puni dans la Géhenne, 17° et est exclu du monde futur; 18° c'était un révolutionnaire; 19° il eut cinq disciples.

Toutes ces assertions ne s'imposent pas; il en est qu'il faut résolument rejeter. Tel, par exemple, le n° 18. « Révolutionnaire », ce mot aurait dû mettre en défiance; en fait, il est le résultat d'une méprise qu'on s'explique difficilement. L'auteur, pour y tomber, a dû mal couper la phrase et détourner une locution de son sens propre. Le passage est ainsi conçu : « La veille de Pâque fut pendu Jésus, mais pendant

quarante jours on avait publié qu'il allait être lapidé pour avoir fait de la magie[1], séduit et entraîné Israël [à l'idolâtrie]; ceux qui connaissaient en sa faveur une raison de l'innocenter étaient invités à se présenter et à plaider pour lui. Comme on ne trouva pas de circonstances favorables, on le pendit la veille de Pâque. » Là dessus, Oula (rabbin babylonien du IV[e] siècle) dit : « Comment supposer qu'il était digne qu'on plaidât en sa faveur בר הפוכי זכות ? C'était un séducteur, et le Pentateuque défend d'avoir pitié du séducteur. A cette objection il fut répondu : Il faut faire une exception en ce qui concerne Jésus, parce qu'il était proche des autorités. » M. T. H. a séparé זכות de בר הפוכי et traduit : « Would it be supposed that [Jeshu the Nazarene] *a revolutionary*, hat aught in his favour. » Il eût suffi d'ouvrir le Dictionnaire Levy à la racine הפך pour constater que la locution הפך בזכות est usuelle et signifie : « tourner du côté de l'innocence », c'est-à-dire « plaider en faveur de quelqu'un ».

Le n° 5 ne doit pas moins être impitoyablement biffé, car il provient d'une méprise analogue. Le passage qui y a donné naissance est ainsi conçu : « Rabbi Yohanan (rabbin palestinien du III[e] siècle) dit : Balaam fut d'abord prophète, puis finit par devenir un devin[2]. A propos de ce dire Rab Papa (rabbin babylonien de la fin du IV[e] siècle) ajoute : « Le *proverbe populaire* a bien raison de dire : « Elle était [issue] de princes et de chefs, et elle s'est prostituée à de vulgaires charpentiers. » Que Papa n'ait pas pensé à la mère de Jésus, personne n'en peut douter, surtout ceux qui connaissent les habitudes de ce rabbin. C'est une sorte de Sancho Pansa qui à tout propos, et même hors de propos, interrompt ce qu'il entend pour débiter des proverbes. Ce n'est pas à lui que peuvent se rapporter ces mots : « The context suggests that the mother of Jesus is intended ; and the suggestion is borne out by the statement that the woman mated with a carpenter. » M. T. H. semble soutenir, en effet, que c'est le proverbe qui a en vue Marie. C'est qu'il ignore la valeur technique de la locution que nous avons rendue par « le proverbe populaire » אמרי אינשי ; aussi bien la traduit-il simplement « they say ». Or cette expression, non seulement signifie bien : le « proverbe populaire », mais même désigne des proverbes araméens *non-juifs*[3]. Quelle apparence que les païens de la Babylonie aient pris une

1) Pourquoi M. H. T. écrit-il toujours כשף au lieu de כשף ?

2) Ce rabbin observe simplement que d'abord Balaam est nommé par le Pentateuque prophète, puis devin.

3) Sauf deux exceptions.

parodie de l'Évangile pour matière à proverbe ! Si M. *T. H.* invoque le *contexte*, c'est qu'il est hypnotisé par la présence du nom de Balaam : Balaam désignant une fois Jésus, son attention tombe en arrêt toutes les fois qu'il est question de ce prophète. Tout cela trahit un état mental qui s'explique sans peine, et met en relief la préoccupation ou l'obsession qui l'a accompagné dans ses recherches. Des savants juifs étaient tombés dans le même travers, par exemple Schorr, que M. *T. H.* semble ignorer et qui a émis il y a longtemps plusieurs des hypothèses défendues avec la ferveur de l'inventeur par le savant anglais[1]. Qu'apparaisse dans le Talmud une expression aussi vague que celle-ci : *Un tel*, on veut y découvrir une allusion cachée à Jésus, comme si, en écrivant dans des pays non-chrétiens et dans une langue inconnue à la plupart des chrétiens, on avait nécessairement cherché à prévenir des représailles inévitables. Un tel calcul eût été naturel au moyen âge, il ne peut être soupçonné au IIe ou au IIIe siècle en Palestine. Si donc Schimon ben Azzai, rabbin du IIe siècle, atteste avoir trouvé à Jérusalem un rouleau généalogique contenant, entre autres, ces mots : « Un tel était bâtard, né d'un adultère », pour y voir une allusion à Jésus, il faut être possédé par cette obsession dont nous parlions plus haut.

Il ne faut pas non plus prendre entièrement à la lettre les conclusions de M. *T. H.* même quand elles découlent d'une interprétation correcte des textes, car on ne saurait oublier que plusieurs se rattachent à un Jésus qui aurait été disciple de Josué ben Perahia, docteur du Ier siècle avant l'ère chrétienne. M. *T. H.* ne le dissimule pas et se tire d'affaire par la supposition que les traits de ce Jésus avant la lettre se sont superposés, dans l'imagination juive, sur ceux du Jésus de Nazareth. Mais la nécessité de recourir à cette conjecture montre la fragilité et l'incertitude des résultats. D'autre part, la forme sous laquelle sont présentés ces résultats travestit parfois singulièrement la réalité. Ainsi du n° 10 : « Lui-même s'appelait Dieu ». Ce serait là une notion courante, chez les Juifs, comme en témoigne Abbahou, rabbin de Césarée, qui vécut au IIIe siècle. Ce rabbin est connu pour les nombreuses controverses qu'il soutint avec les chrétiens ou judéo-chrétiens. Or, une fois il s'exprime ainsi : « Si un homme te dit : Je suis Dieu, c'est un menteur... », par où il entend évidemment Jésus. Mais que signifie son témoignage ? Simplement ceci assurément qu'Abbahou savait qu'*au dire des chrétiens* Jésus s'était donné pour Dieu.

1) Entre autres, l'identification de Paul et de Géhazi, *Hechalutz*, X, 1877, p. 42.

Nous arrivons ainsi à la seule question intéressante : ces notions plus ou moins fantaisistes sur la personne de Jésus, telles qu'elles sont enregistrées dans le Talmud, sont-elles le résidu de traditions proprement juives remontant à l'époque de Jésus, traditions altérées, défigurées, caricaturales, ou la réfraction dans un milieu juif des récits chrétiens, réfraction allant jusqu'à la parodie et au contre-sens? Dans le second cas, l'étude de ces notions ressortit uniquement au folk-lore.

M. *T. H.* essaie — et son essai semble une gageure — de reconstituer une chaîne de la tradition dont le premier anneau serait cet Eliézer dont il a été déjà question, mais il est trop avisé pour affirmer que ce rabbin aurait recueilli l'écho de souvenirs uniquement juifs, et, avec une réserve qui fait honneur à sa probité scientifique, il retient seulement de toutes ces pseudo-traditions la confirmation de l'existence de Jésus. Mais si modeste et si inattendue que soit cette conclusion finale, elle me paraît encore aventureuse. On peut poser en fait que, si l'histoire de Jésus n'était qu'un mythe, étant donné les récits des Évangiles et le spectacle du christianisme triomphant, les Juifs auraient tout aussi bien dit ce que M. *T. H.* a relevé. Il ne faut pas oublier le prestige dont était investie pour les anciens la chose écrite. Croire à une invention de toutes pièces, eût dépassé les bornes mêmes de l'esprit de parti. Or les Juifs au II[e] siècle n'ignoraient pas l'existence des Évangiles, encore qu'ils s'interdissent de les lire, et des bribes des récits qui y sont contenus étaient parvenues à leurs oreilles.

Nous abordons un terrain plus solide avec la seconde partie de l'ouvrage, consacrée aux *Minim*. Ce terme, à l'origine, s'appliquait aux Juifs hérétiques. Mais désignait-il une hérésie particulière? Par l'examen judicieux d'un passage parlant des apostats, des délateurs, des épicuriens et des Minim, M. *T. H.* découvre le sens précis du mot. Ce sont des hérétiques n'affichant pas leur apostasie ; ce sont, par conséquent, au point de vue juif, les plus dangereux. Voilà pourquoi ils sont l'objet des méfiances des Israélites, pourquoi on introduit dans les prières des formules dirigées contre eux, etc. La remarque est très juste. Maintenant, sont-ce des gnostiques juifs ou des judéo-chrétiens? Ici M. *T. H.* rencontre sur sa route la thèse de M. M. Friedländer, qui voit dans ces Minim des gnostiques juifs antinomistes dont l'existence serait constatée avant l'ère chrétienne. Cette fantaisie, qui se donne de faux airs de science, M. *T. H.* en un tour de main la détruit. Il montre qu'elle repose sur des amputations et des altérations de textes ainsi que sur des contre-sens. M. *T. H.* ignorait les articles où M. Bacher et moi

avions démonté cet échafaudage de propositions puériles (*Revue des Études juives*, t. XXXVIII, p. 38 et 204); ses conclusions n'ont donc que plus de force.

Les Minim, à n'en pas douter, sont le plus souvent des judéo-chrétiens, mais professant une christologie particulière. Il est remarquable, en effet, que jamais dans les polémiques entre Juifs et Minim, Jésus n'est considéré comme *Messie*, et M. *T. H.* aurait pu faire ressortir le contraste que, sous ce rapport, ces controverses offrent avec celles du moyen âge, où la discussion porte surtout sur la messianité de Jésus. Or telle est justement la christologie de l'Épître aux Hébreux. Que s'il restait le moindre doute sur le caractère de ces Minim, un témoignage de saint Jérôme le lèverait entièrement : « Usque hodie per totas Orientis *synagogas inter Judæos* hæresis est, quæ dicitur *Minæarum*, et a Pharisæis nunc usque *damnatur*, quos vulgo Nazaræos nuncupant, qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit; in quem et nos credemus, sed *dum volunt et Judæi esse et Christiani*, nec Judæi sunt nec Christiani » (Epist. 89 ad Augustin.).

La thèse est certainement juste en gros, mais il faut l'élargir et reconnaître que parfois le terme *Minim* a été étendu à des *gnostiques* peut-être judéo-chrétiens. Ainsi un de ces Minim oppose à un Juif que l'Écriture impute à Dieu une action honteuse en lui attribuant l'endurcissement du cœur de Pharaon. Or cet argument, comme l'atteste Tertullien, était un de ceux que faisaient valoir les Marcionites pour établir que le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu mauvais. Nous citons ce trait parce que M. *T. H.* l'a fait entrer dans son inventaire ; on pourrait en ajouter d'autres.

M. *T. H.*, avec raison, s'est contenté de réunir les textes relatifs aux Minim qui offrent quelque point d'attache avec le christianisme, et il a procédé à cette récolte avec beaucoup de soin et de discernement. Nous ne sommes donc que plus étonné de n'avoir pas vu citer un des passages les plus instructifs rentrant dans ce cadre. Il est vrai qu'il se trouve dans le traité *Dérech Eréç Zouta*, que n'a pas dépouillé, semble-t-il, M. *T. H.* Peut-être ignorait-il que cet opuscule renferme sous des additions tardives un noyau très archaïque, antérieur à la rédaction du Talmud. Au chapitre 1[er] on y recommande de ne pas renoncer aux prescriptions rituéliques pour ne pas tomber dans le *Minout* (l'hérésie des Minim). Une telle recommandation ne suppose-t-elle pas la connaissance du Paulinisme?

Toutes ces critiques de détail montrent l'intérêt avec lequel nous avons lu l'excellent travail de M. *T. H.*, qui restera surtout en raison du savant commentaire dont il a enrichi la traduction des nombreux textes qu'il a su grouper avec art. M. *T. H.* a offert aux travailleurs un modèle de monographie érudite et instructive, et nous espérons qu'il fera école. Notre confrère mérite nos hommages aussi pour l'esprit de haute impartialité dont il fait preuve en touchant à des questions qui enlèvent trop souvent leur sérénité aux historiens du christianisme.

Israël Lévi.

Ad. Harnack. — **Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius**, t. II : Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius. — Leipzig, Hinrichs ; 1904. 1 vol., gr. in-8 de xii et 564 p. Prix : 14 m. 40 (relié : 17 m. 40).

Dans l'article consacré au premier volume de cet ouvrage (t. XXXVIII, p. 205 à 217 ; 1898), j'ai exposé à nos lecteurs le plan suivi par M. Harnack, sa méthode, l'abondance de sa documentation. Il est inutile de revenir là-dessus, sinon pour redire encore une fois l'admiration que doit inspirer à tout homme du métier une œuvre d'ensemble aussi considérable, où l'on sent d'un bout à l'autre une égale maîtrise. Si nombreux que soient les points où les solutions préconisées par M. Harnack paraissent contestables et quelles que soient les critiques de détail, auxquelles la discussion de questions aussi complexes et aussi délicates que la détermination chronologique d'une quantité d'écrits, non datés et souvent de provenance douteuse, peut donner naissance, la plus élémentaire justice commande d'établir son jugement sur la totalité de l'œuvre et de ne pas se laisser absorber par les griefs de détail jusqu'à perdre de vue la puissance incomparable de l'effort réalisé et la valeur du service rendu. Les recherches d'ordre chronologique sont presque toujours entreprises à propos d'un ouvrage spécial ou d'un écrivain déterminé, dans des monographies ; quiconque s'y est essayé sait par expérience que c'est le plus souvent la partie la plus difficile de la tâche et, pour les mener à bien, il se fonde sur d'autres données chronologiques, puisées dans d'autres chapitres de l'histoire à la même époque et dont il admet tacitement l'exactitude. Mais ici c'est l'histoire

avec les histoires littéraires antérieures. Mais je crains qu'il n'y ait un peu d'engouement pour Novatien dans cette série de revendications en sa faveur. De ce que nous ne possédons plus les œuvres qu'il composa il ne résulte pas qu'il soit l'auteur de tout écrit présentant certains caractères conciliables avec ce que nous savons de lui. Les hypothèses différentes de M. Monceaux dans le second volume de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* méritent d'être prises en considération. Et même là où j'accepterais plus volontiers une origine romaine qu'une provenance africaine, trop généralement revendiquée par M. Monceaux pour ces écrits douteux, je ne saurais admettre comme établi que, pour être romains, ils soient nécessairement de Novatien.

Une autre partie de l'ouvrage de M. Harnack particulièrement intéressante, parce que ses conclusions diffèrent de celles qui avaient cours autrefois, c'est le paragraphe consacré à la littérature pseudo-clémentine (p. 518 à 540). M. Harnack fait descendre très bas la date de la composition des *Homélies clémentines* et des *Recognitiones* et conteste leur valeur en tant que documents pour la reconstitution du procès historique de la formation de l'ancien catholicisme. Sur ce dernier point je crois qu'il a raison, mais il me semble qu'il va trop loin dans la réaction contre la haute antiquité attribuée jadis à cette littérature. Je me suis expliqué à ce sujet dans un précédent article sur *De Clemens-Roman*, de M. Meyboom (voir livraison précédente, p. 288 et suiv.). Il est inutile d'y revenir ici.

Pour la chronologie des plus anciens documents relatifs au Donatisme l'auteur s'inspire essentiellement des travaux de M. L. Duchesne (*Le dossier du Donatisme*).

Dans le chapitre consacré à Lactance nous constatons avec plaisir que M. Harnack maintient la rédaction du *De mortibus persecutorum* par cet écrivain et lui assigne la date 313/314. Les raisons qu'il donne à l'appui de cette thèse sont tout à fait décisives (p. 421 et suiv.).

Je ne saurais reprendre un à un tous les chapitres de l'ouvrage dans ce compte rendu. Des questions de ce genre ne se laissent pas aisément résumer et leur discussion n'a de valeur que si l'on entre dans le détail. En terminant je veux simplement signaler encore la précieuse abondance des renseignements bibliographiques qui accompagnent le texte dans les notes. M. Harnack ne dédaigne aucune monographie sérieuse, si minime soit-elle. Comme instrument de travail pour les historiens de

la littérature et de l'Église chrétiennes son ouvrage présente ainsi des qualités de premier ordre.

Jean Réville.

Paul Allard. — **Julien l'Apostat**. — Paris, Lecoffre ; 1900-1903 ; 3 vll. gr. in-8 de iv-504, 376 et 416 pages. Prix : 18 fr.

Nous sommes bien en retard pour rendre compte du grand ouvrage de M. Paul Allard sur Julien l'Apostat. Treize cents pages, c'est un gros morceau et par ce temps de surproduction historique il n'est guère facile de trouver le temps nécessaire pour l'absorber. M. Allard est un écrivain qui sait conter de manière à se faire lire par d'autres que par des érudits ou des historiens de profession ; le succès de ses ouvrages antérieurs sur les persécutions des chrétiens dans l'empire romain le prouve suffisamment. Mais ce talent même le porte à développer son récit, de sorte que celui-ci prend des proportions parfois excessives. Au point de vue scientifique l'ouvrage eût gagné à être davantage concentré, d'autant que la précision n'est pas toujours aussi rigoureuse que le permettrait une exposition aussi copieuse.

Le premier volume contient un tableau de la société au ive siècle ; l'auteur y passe en revue les idées, les doctrines, la situation matérielle et légale du paganisme, le clergé chrétien, l'aristocratie, la classe moyenne, le peuple et les esclaves. Il consacre ensuite un livre entier à la jeunesse de Julien, parce qu'il croit, à fort juste titre, ce me semble, que c'est dans l'éducation de ce prince et dans ses expériences de jeunesse qu'il faut chercher l'explication de son activité publique ultérieure. La fin du premier volume traite de Julien César et contient une description détaillée de ses campagnes en Gaule et de son gouvernement dans ce pays.

Le second volume comprend les livres V à VII : Julien Auguste ; Julien et le Paganisme ; Julien et les chrétiens : la législation. C'est là que nous trouvons l'exposition de la religion de Julien et ce que l'auteur appelle : la réforme de l'enseignement. Dans le troisième volume M. Allard expose la lutte active de Julien contre les chrétiens — ce qu'il appelle la persécution — et la polémique si curieuse de l'empereur contre ses adversaires religieux, enfin la guerre de Perse et la mort de Julien. L'ouvrage se termine par une étude psychologique du personnage. En

littéraire tout entière de la société chrétienne antique qu'il s'agit de situer dans les trois premiers siècles de notre ère, c'est-à dire la date des sources mêmes de cette histoire qu'il faut déterminer, et cela d'après les seules données internes ou d'après quelques maigres points de repère fournis par l'histoire dite profane !

Le premier volume, on se le rappelle, s'arrêtait à Irénée. Le second débute par Clément d'Alexandrie et les écrivains alexandrins. Ensuite viennent les auteurs influencés par les Alexandrins chrétiens (Jules Africain, Alexandre de Jérusalem, Grégoire le thaumaturge, Firmilien, Pamphile, Eusèbe de Césarée), les écrivains chrétiens orientaux qui n'ont pas subi cette influence ou qui lui sont hostiles, et les écrits orientaux qui ne rentrent dans aucune de ces catégories (p. ex. les apocryphes de date tardive, les oracles sibyllins, etc.). Dans le IVe livre l'auteur aborde la littérature occidentale de la fin du IIe au commencement du IVe siècle. Un appendice très considérable (p. 463 à 540) est consacré aux Actes de martyrs, à la littérature de droit ecclésiastique et à la littérature pseudo-clémentine. Le livre se termine par une quinzaine de pages d'addenda et corrigenda et par un index. M. Harnack a renoncé avec raison à dresser une table chronologique, à cause du grand nombre de déterminations approximatives ou douteuses qui, rivées à une date dans une table de ce genre, auraient pris un caractère de précision abusif.

La période étudiée dans ce second volume soulève moins de questions brûlantes que les deux premiers siècles. La date de la composition du IVe Évangile a évidemment une plus grande importance que celle des Homélies clémentines. En général, aussi, elle permet des déterminations mieux assurées que la toute première littérature chrétienne. D'autre part, l'étude critique des textes y est aussi dans la plupart des cas moins avancée et l'attribution de bon nombre d'entre eux reste douteuse. M. Harnack lui-même et plusieurs de ses disciples ou collaborateurs ont consacré des monographies à ces écrits de paternité incertaine dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur », dont les résultats sont enregistrés ici, mais aussi, il faut le dire, les conclusions parfois aventureuses.

C'est ainsi que l'on a reconstitué, avec des écrits faussement attribués à Cyprien dans les manuscrits, un bagage littéraire considérable à Novatien. En se fondant sur ce que les Epp. 30 et 36 de la correspondance de Cyprien ne peuvent être que de Novatien et que le petit traité *De cibis judaicis* est certainement de lui, on arrive à justifier, par comparaison, l'at-

tribution du *De Trinitate* au même auteur. Saint Jérôme (*De Vir. ill.*, 70) dit expressément qu'il composa sous ce titre un grand ouvrage, qui est comme un résumé d'une œuvre de Tertullien et que l'on attribue souvent à tort à Cyprien. Cette indication a de la valeur ; il ne faut pas oublier cependant que le *De Trinitate* que nous possédons n'est en aucune façon un résumé d'un écrit de Tertullien. Le renseignement fourni par saint Jérôme est donc inexact au moins pour moitié. Cela ne laisse pas d'en affaiblir la portée. L'attribution à Novatien est vraisemblable, pas certaine. Partant dès lors de ce fait, considéré comme certain, qu'un ouvrage attribué à tort à Cyprien est en réalité l'œuvre de Novatien, on est encouragé à lui en passer cinq autres, qui ont été conservés sous le nom de Cyprien et qui ne sont certainement pas de lui. Ce sont d'abord les deux petits traités *De spectaculis* et *De bono pudicitiae*, où l'on remarque de frappantes ressemblances avec les écrits de Novatien, dans le vocabulaire, dans le style et dans le ton des exhortations morales. Les rapprochements signalés ont une certaine valeur ; mais il ne faut pas oublier que nous ne connaissons les noms que d'un très petit nombre d'écrivains chrétiens au IIIe siècle, alors que la chrétienté commençait déjà à devenir nombreuse et qu'il a dû y avoir une quantité d'évêques ou de prédicateurs qui adressaient des exhortations à leurs ouailles ou même aux chrétiens en général. N'est-il pas téméraire, dans de pareilles conditions, de prétendre rapporter à Novatien, plutôt qu'à tout autre, des écrits, qui ont un certain air de famille avec ceux que l'on suppose avoir été composés par lui, sans qu'il y ait aucun témoignage historique à l'appui de cette thèse ? Ne vaut-il pas mieux avouer que l'on n'en connaît pas l'auteur ?

Il en est de même du traité *Adversus Judaeos* et du panégyrique *De laude martyrii*. M. Harnack lui-même renonce à soutenir comme acquise l'attribution à Novatien du *Quod idola dii non sint*. Quant au petit livre *Ad aleatores*, que M. Harnack avait revendiqué jadis pour l'évêque de Rome Victor, à la fin du IIe siècle, il le reporte maintenant, après le grand débat provoqué par son initiative, à un évêque novatien de Rome, à la fin du IIIe siècle, et le traité *Ad Novatianum* est attribué à l'évêque de Rome Sixtus. Par contre il se refuse à souscrire à l'hypothèse de M. Weyman, qui attribue à Novatien la paternité des 20 sermons *De libris ss. scripturarum* découverts par M. Batiffol.

Toute cette reconstitution du patrimoine littéraire de Novatien est originale et ingénieuse. C'est l'une des parties les plus neuves de cette chronologie de la littérature chrétienne au IIIe siècle, par comparaison

appendice l'auteur consacre une soixantaine de pages à l'étude des sources, païennes et chrétiennes. Une chronologie de la vie et des écrits de Julien se trouve à la fin du 1er et du 3e volume. Il n'y a pas d'index.

On remarquera que l'étude des sources est reléguée à la fin de l'ouvrage. Maintenant qu'il est terminé, il n'y a pas grand inconvénient, puisque rien n'empêche de commencer la lecture par la fin ; mais tant que l'on n'avait à sa disposition que les deux premiers volumes, cette disposition n'était pas sans offrir de sérieux inconvénients. Dans l'étude sur les Lettres de Julien, qui sont une des meilleures sources pour la reconstitution de son histoire, M. Allard s'inspire surtout des « Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien, » de MM. Bidez et Fr. Cumont. Son jugement sur la valeur historique des nombreux témoignages de Libanius est sévère : « Pour ce qu'il n'a pas vu, Libanius est un écho qui vaut seulement ce que valent les bruits qu'il répète ; pour ce qu'il a vu, il est le plus superficiel des témoins, dupe des apparences ou trompé par ses sentiments personnels, mais incapable de pénétrer le fond des choses, soit pour discuter les faits, soit pour discerner les caractères » (III, p. 366). Il y a là quelque exagération. Le témoignage de Libanius est celui d'un rhéteur dépourvu de précision, et d'un ami qui songe plus à l'effet qu'il veut produire qu'à l'exactitude des faits. Il n'a qu'une faible autorité historique. Mais M. Allard est plus exigeant à son égard que pour les témoins chrétiens qui, pour être inspirés d'un parti-pris contraire, n'ont pas moins besoin d'être soumis à une critique serrée. En parlant de Libanius il ne fait valoir que les considérations qui affaiblissent la valeur de son témoignage ; par contre il consacre de longues pages à montrer que les auteurs chrétiens, notamment Grégoire de Nazianze, Socrate et Sozomène, ont eu à leur disposition des documents et des témoignages directs qui donnent à leurs récits une grande valeur ; le traitement n'est pas égal. En réalité ces deux ordres de textes se font contrepoids. Libanius, tout comme Grégoire de Nazianze et les historiens Socrate et Sozomène, rapportent un certain nombre de faits qu'ils n'ont pa pu inventer, mais les anecdotes qu'ils racontent sont, de part et d'autre, fort sujettes à caution. Leur principale utilité est de nous faire connaître les sentiments éprouvés à l'égard de Julien, soit par une partie de l'aristocratie intellectuelle demeurée païenne, soit par la société chrétienne du temps. A ce titre Libanius n'est pas autant à dédaigner que le voudrait M. Allard. Bien autre assurément est la valeur des renseignements fournis par Ammien Marcelin. M. Allard, d'ailleurs, lui rend pleine justice.

Les deux chapitres sur la jeunesse de Julien sont parmi les plus intéressants. Cette première partie de sa vie est encore insuffisamment éclaircie. M. Allard attribue la future aversion de Julien pour le Christianisme surtout à l'éducation toute classique et païenne que lui donna l'eunuque Mardonius, tandis que sa première éducation chrétienne lui aurait été donnée par l'évêque arien Eusèbe Nicomédie. Cette thèse est fort sujette à caution. D'abord M. Allard ne fait pas la preuve du séjour prolongé de Julien auprès d'Eusèbe et de Nicomédie; celui-ci fut transféré dès 338 à Constantinople: pour rester son élève Julien aurait dû l'y suivre et rester plusieurs années dans cette ville, ce qui ne cadre pas avec les autres données que nous possédons sur son enfance. En second lieu la mésestime de l'éducation chrétienne d'Eusèbe de Nicomédie n'est fondée sur aucune raison en dehors de l'arianisme de cet évêque, une éducation arienne étant nécessairement mauvaise. Il est permis de trouver un pareil jugement insuffisant. Enfin rien ne nous prouve que l'éducation donnée par Mardonius fût païenne. C'était l'éducation classique, commune alors aux chrétiens lettrés et aux païens. Le fait est que Julien connaissait les lettres chrétiennes, l'Ancien et le Nouveau Testament, au moins aussi bien que les œuvres d'Homère ou d'Hésiode, et que, s'il ne semble jamais avoir eu la foi chrétienne, il reçut dès sa première jeunesse une excellente éducation morale, tandis que son frère, Gallus, qui demeura fidèle à l'Église, fut un débauché de la pire espèce. C'est bien plutôt l'excès des dévotions médiocres auxquelles on astreignit les deux jeunes gens, qui contribua à détourner Julien de la foi chrétienne, alors que son frère, de caractère plus frivole, s'en accommoda d'autant mieux que cette piété tout extérieure se conciliait plus facilement avec une vie sensuelle.

Il n'est pas nécessaire de chercher bien loin les raisons qui indisposèrent de bonne heure Julien contre le Christianisme et le portèrent dès son enfance à la dissimulation de ses véritables sentiments, dissimulation d'autant plus curieuse qu'elle est voulue et qu'elle disparait aussitôt qu'il devient le maître de sa destinée. Il suffit d'observer que, pour Julien tout au moins, c'était son oncle Constance, l'empereur chrétien, qui était responsable de l'odieux massacre de toute sa famille et de l'espèce de servitude à laquelle il était condamné par l'œil vigilant des espions toujours prêts à rapporter au maître ses moindres actions. Quand on sait ce qu'était cette cour chrétienne de Constance, toutes les intrigues ecclésiastiques qui s'y tramaient sans cesse, on comprend très bien qu'un jeune homme aussi remarquablement doué ne se sen-

tit nullement attiré par une pareille religion. Il y a chez Julien une véritable animosité contre le Christianisme; elle n'est pas le résultat de ses études; elle procède du fond même de son être. Voilà pourquoi, tout en le connaissant très bien, il est incapable de l'apprécier. Il a trop souffert de la part de ceux qui se présentent à lui comme les grands patrons de la religion nouvelle. Elle est pour lui un ennemi personnel.

Dans le chapitre sur l'ouvrage de Julien *Contre les Chrétiens* (t. III, p. 103 à 123) M. Allard a bien fait ressortir ce caractère particulier de sa polémique. Julien est plus méprisant que Porphyre ou Celse. Ce chapitre cependant n'est pas un des meilleurs. Ici l'auteur me paraît aussi peu capable de comprendre Julien que celui-ci l'était de comprendre le Christianisme. « La partie philosophique, dit-il (p. 118) n'a ni profondeur, ni « vastes horizons, et n'offre rien qui ne se retrouve ailleurs. La partie « historique est nulle ». Il me paraît, au contraire, que cette attaque a été remarquablement forte. L'ardeur avec laquelle plusieurs des maîtres de l'Église triomphante l'ont réfutée, le souci de la faire disparaître, attestent que dans l'antiquité on ne la jugea pas aussi sévèrement que le fait M. Allard. Il ne faut pas oublier que nous ne possédons plus l'ouvrage de Julien; nous ne le connaissons que par les réfutations dont il fut l'objet, surtout de la part de Cyrille d'Alexandrie; encore ne nous reste-t-il plus qu'un tiers de cette dernière. Il est clair que dans de pareilles conditions l'œuvre de Julien ne se présente pas à nous sous son meilleur jour. Eh! bien, malgré cela, on est stupéfait de constater la haute valeur critique d'une partie de ses observations; il a fallu plus de quinze siècles pour que la critique historique aboutisse au même résultat. Il relève les naïvetés des récits de l'Ancien Testament (p. ex. la femme donnée par Dieu à Adam est justement la cause de sa chute; le serpent qui parle; les anthropomorphismes grossiers et les immoralités d'une histoire que l'on prétend faire passer pour sacrée d'un bout à l'autre), le particularisme exclusif des Juifs et des Chrétiens, les contradictions qui existent entre les divers écrits du Nouveau Testament (p. ex. entre les trois premiers évangiles et quatrième), le fait qu'en dehors du IV[e] Évangile il n'est pas question, dans la Bible, de la divinité du Christ; il montre que les prétendues prophéties messianiques de l'Ancien Testament ne se rapportent en aucune façon à Jésus, — que les Chrétiens, après avoir accepté la Loi de Moïse comme révélation divine, s'empressent de ne plus en tenir aucun compte, etc.

On peut dire que Julien, tout comme ses contemporains, n'a aucun

sens historique, qu'il n'a pas saisi la valeur morale et religieuse des prophètes et de l'Évangile. Pas plus qu'aucun des grands réactionnaires de tous les temps il n'a compris le sens ni la portée du grand mouvement d'idées et de sentiments qui se déroulait sous ses yeux. Mais il n'est pas juste de méconnaître la force de ses attaques contre le Christianisme de son temps ; c'est, au contraire, la partie la plus remarquable de son œuvre. Sa critique est des plus pénétrantes. Là où il est déplorablement faible, c'est dans la partie positive de son entreprise, dans son œuvre de restauration païenne. Là toute sa virtuosité critique l'abandonne. Il a très bien vu la force de l'organisation ecclésiastique chrétienne et la valeur des institutions sociales de charité que la société chrétienne engendre (voir dans t. II, p. 177 et suiv.), mais il n'a pas compris par quelles racines profondes cette organisation et ces institutions procédaient des principes mêmes du Christianisme, et naïvement il s'est imaginé qu'il pouvait transplanter tout cela sur le sol du vieux paganisme, que les prêtres de la Grande Mère ou des divinités de l'Olympe pouvaient se transformer en prédicateurs de morale ou en apôtres des vertus sociales ! C'est ici que la passion a particulièrement obscurci son jugement, par ailleurs si net. Son esprit critique, remarquablement acéré lorsqu'il l'applique au Christianisme, est nul lorsqu'il a affaire aux religions païennes. Ici il accepte toutes les superstitions, toutes les dévotions stupides, avec un enthousiasme puéril. C'est ce que M. Allard a bien montré.

L'ouvrage qui nous occupe contient un tableau de la société antique au milieu du IVe siècle et une étude approfondie de l'œuvre militaire et administrative de Julien. M. Allard lui rend toute justice à cet égard. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain ; nous nous bornerons à le féliciter d'avoir donné ainsi de cet homme à beaucoup d'égards extraordinaire une histoire complète et de n'avoir pas limité cette étude au seul côté religieux de son œuvre. Le jugement que M. Allard porte sur lui en conclusion est impartial. Pourquoi l'auteur, qui est capable de parler sans parti-pris de Julien, ne peut-il pas parler des Ariens autrement qu'en termes dédaigneux ?

Jean RÉVILLE.

F. Picavet. — **Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.** — Paris, F. Alcan, 1905, un vol. in-8 de xxxii-367 pp.

« De l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales, nous entreprenons aujourd'hui de donner une Esquisse, dont l'objet n'est pas d'en reproduire les traits essentiels avec les proportions qu'ils devraient avoir d'après leur place dans l'œuvre complète, mais de montrer que cette histoire peut être faite et mérite de l'être, puis aussi comment elle pourrait et devrait l'être ». M. Picavet formule en ces termes le dessein de son livre, et certes le seul fait d'avoir tracé cette esquisse constituerait déjà, pour l'éminent professeur, un droit primordial à la reconnaissance de tous les médiévistes ; mais ce beau livre tient beaucoup plus encore qu'il ne promet : ces « traits essentiels » des philosophies du moyen âge, M. Picavet nous les donne et les fixe avec une précision si riche de faits, en un exposé à la fois si dru et si clair qu'il s'en faut de peu qu'en cette « esquisse » d'une histoire ne se trouve réalisée, écrite l'histoire elle-même.

Il semble parfois, à considérer l'ensemble de l'activité historiographique, que le caractère d'une époque lui survit pour dominer encore la discipline des recherches qui ont pour objet de la restituer aux hommes d'aujourd'hui. Volontiers l'on dirait que les historiens de la pensée antique ont, consciemment ou non, coordonné leurs travaux selon un plan classique, d'après une ligne facile et harmonieuse ; tandis que le moyen âge décèle, dans les efforts tentés de nos jours pour connaître ses formes intellectuelles, la même absence de *rythme*, mais aussi la même richesse touffue que dans la vie historique de ses philosophies. D'autre part on ne peut nier que dans cet énorme domaine il n'y ait encore plus d'une *terra incognita*, et s'il faut déjà beaucoup *organiser*, il n'est pas moins nécessaire de s'orienter sans retard sur le terrain dès maintenant acquis. Des directions précieuses avaient été données et des jalons nombreux placés par M. Picavet ; sans rien retirer de leur mérite à l'initiative féconde d'un B. Hauréau, à l'érudition exacte des Ueberweg, Prantl, Preger, etc., on ne contestera pas l'exceptionnelle somme de notions nouvelles que nous ont apportées, pour l'histoire des formes de la pensée médiévale, les articles et opuscules où M. Picavet, qui n'aime pas les lourds exposés de doctrine ni les manifestes

bruyants, mettait seulement l'essentiel d'une pensée critique et durable. Ainsi se répandit cette définition, lumineusement logique, d'un moyen âge intellectuel et religieux tout imprégné de néo-platonisme ; à nos yeux se précisèrent la genèse de la scolastique et celle de la science expérimentale dans l'occident chrétien ; de grandes figures furent replacées dans leur lumière historique : ainsi Gottschalk, Jean Scot, Gerbert, Roscelin, Alexandre de Halès, les savants du XIII[e] siècle, et déjà Roger Bacon, qu'un jour M. Picavet nous fera connaître tout entier, dans l'extraordinaire complexité de cette grande intelligence inquiète.

Mais surtout, de la magistrale synthèse conduite par M. Picavet et qu'il nous offre dans l'*Esquisse*, ressort à la fois le principe du rigoureux particularisme des philosophes médiévales. Chaque religion a « sa philosophie théologique » plus ou moins fortement impressionnée par les formes mythiques ou rituelles spéciales au culte qu'elle anime. Et ce sont les éléments simples pour la plupart empruntés aux écoles antiques et perceptibles dans toutes les doctrines du moyen âge qui caractérisent la vie de la pensée durant cette longue période.

Car pour comprendre la pensée médiévale tout entière, il faut, estime M. Picavet, la considérer dans le moyen âge tout entier. Là seulement elle prend sa physionomie exacte, ses dimensions réelles ; elle s'enrichit, se diversifie, se ramifie dans toute son expansion historique. Et ce moyen âge *intégral*, ce n'est plus le moyen âge rétréci et tout arbitraire des chronologistes, celui des programmes pédagogiques ; c'est une époque de l'esprit humain — très spécialisée par la prédominance qu'y acquiert le caractère théologique imprimé de gré ou de force non seulement à toute spéculation, mais aussi à toute réalisation pratique, à tout mode d'activité. « Les chrétiens, grecs ou latins, constituent une hiérarchie qui, exposée par le Pseudo-Denys l'Aréopagite, complétée au cours des siècles, range en une armée immense et où chacun a sa place les purs esprits, les hommes d'aujourd'hui et ceux d'autrefois » (p. 32). La vie intellectuelle et sociale des Arabes et des Juifs est pareillement commandée par l'élément religieux et, dans la religion, par l'élément révélé. La vie politique du monde médiéval s'explique en une forte proportion de faits par les manifestations, infiniment complexes et de caractères ethniques ou cultuels très variés, du prosélytisme religieux — et il n'est pas jusqu'à sa vie économique qui ne participe dans un certain sens à ce même *studium theologicum*.

Mais les nécessités de la discipline théologique, les phases du prosé-

lytisme se reflètent dans divers ordres de faits qui constituent nettement le second caractère de la civilisation médiévale : « On établit, on commente, on interprète les textes sacrés, et pour en montrer la valeur spéciale ou générale, on est amené à recourir aux sciences, à la dialectique, à la philosophie. Et l'on se trouve heureux d'utiliser les travaux si complets des Latins et surtout des Grecs » (p. 36). Or, cette collaboration, parfois involontaire et toujours déférente, de tout le savoir humain à l'œuvre théologique, qui se stérilise trop souvent dans les laborieuses arguties de l'interprétation allégorique, et d'autres fois, du mélange avec les traditions latines et les coutumes germaniques, devient féconde et créatrice, organise l'État, la famille, la corporation, cette collaboration n'a pas commencé à la date de 395 pour se terminer en 1453. Quelque représentatifs que soient dans l'histoire générale les événements qui se consommèrent à ces époques terminales, on doit reconnaître que ces limites mutilent singulièrement le corps de la pensée médiévale. Maintenir la période néo-platonicienne en dehors de l'histoire des origines philosophiques chrétiennes, arabes et juives est un non-sens, et, pour les mêmes raisons de doctrines et d'influence, on ne saurait en exclure le juif Philon « dont les théories sur le Logos et la méthode d'interprétation allégorique sont inséparables des théologies chrétienne et juive ». D'où nécessité de reculer le *terminus a quo* jusqu'à la fin du premier siècle avant Jésus-Christ.

Et d'autre part la prise de Constantinople, en admettant qu'elle représente une cause essentielle de la Renaissance, ne marque pas dans les modes de penser une révolution si profonde qu'on puisse en dater infailliblement la décadence de l'hégémonie scolastique. Le mouvement humaniste est souvent plus esthétique que proprement philosophique. L'imprimerie aide, plutôt qu'elle ne contrarie, la diffusion des œuvres des grands scolastiques ; enfin les luttes religieuses qui agitent si profondément cette époque, qui la dominent d'une façon si constante, se doublent d'autres luttes dialectiques au cours desquelles les réformés se constituent une scolastique en grande partie péripatéticienne, où les Jésuites, où l'Université de Paris opposent des corrections toutes de surface à la conception traditionnelle de la théologie omnipotente. Le XVIe siècle peut donc et doit, selon M. Picavet, être considéré comme d'une activité à peine distincte spécifiquement de celle du moyen âge. Au contraire le XVIIe siècle vivant, avec Galilée, Harvey et tous les observateurs, d'une vie scientifique indépendante, agité dans sa vie mentale par les philosophies individuelles d'un Bacon ou d'un Descartes,

troublé dans sa vie politique par le scepticisme d'État que consacrent l'édit de Vervins et l'édit de Nantes, marque bien l'origine, sinon encore l'avènement, d'une civilisation nouvelle « qui demande aux sciences et à la philosophie, les moyens d'assurer, dès cette vie, le triomphe du droit et de l'équité, le perfectionnement, aussi complet que possible — et il peut être d'autant plus grand que les progrès scientifiques sont plus considérables — de l'individu, de la famille, des sociétés particulières et de l'humanité tout entière » (p. 45).

Ainsi, par son point de départ et son point d'arrivée logiques, par le moment où sa pensée se crée et celui où elle s'affaiblit, s'émiette et disparaît, le moyen âge se définit mieux que par des dates d'une inquiétante précision. Et l'on évitera de même d'imposer une commune fin à des traditions, des doctrines, des institutions dont le développement a été forcément inégal en durée et en intensité.

Sur le moyen âge ainsi compris s'étend la puissance de l'école; la parole du maître a, dans les philosophies du monde médiéval, une portée trop absolue pour qu'il ne soit pas indispensable de connaître, avant de pénétrer dans leur intimité, l'armature pédagogique qui soutenait les doctrines, qui disciplinait les dogmatismes épars, organisait la vie théologique et philosophique dans les milieux chrétiens, grecs, arabes et juifs. Sur toute l'étendue de l'empire, du Iᵉʳ siècle à 325, le néo-pythagorisme, le platonisme éclectique et pythagorisant, l'épicurisme, le scepticisme et le péripatétisme, le stoïcisme grec ou romain vivent et se meuvent dans l'école. Tandis que le néo-platonisme s'enseigne à Alexandrie par la voix d'Ammonius Saccas et à Rome par celle de Plotin, Pantenus, saint Clément, Origène fondent l'alexandrinisme chrétien. De 325 à 529 les néo-platoniciens conservent des écoles à Alexandrie, à Constantinople, à Athènes. Dans le christianisme occidental les écoles monastiques rassemblent les *membra disjecta* de la culture antique. Mais, à part en quelques îlots espagnols, anglais et irlandais, l'enseignement chrétien va décroître jusqu'à la renaissance carolingienne, tandis que l'Orient conserve des écoles dans l'empire byzantin et en Syrie. Puis, au VIIIᵉ, au XIIIᵉ siècle, de façon presque continue malgré la dépression marquée par le Xᵉ siècle, le *seculum plumbeum* de Baronius, c'est un renouveau où la civilisation médiévale prend tout son libre jeu, sa physionomie très complexe et très vivante, élabore la synthèse originale sur laquelle vivront les siècles suivants sans y presque rien ajouter et en y retranchant souvent, par contrainte ou impuissance. Les écoles sont nombreuses, florissantes, très caractérisées

localement. Mais, tandis que dans le christianisme latin, elles se groupent en Universités, se constituent en une sorte d' « administration de la doctrine », prospèrent et acquièrent jusqu'à la seconde moitié du XIVe siècle, la civilisation orientale, la philosophie musulmane s'appauvrit dès le début du XIIIe siècle, les écoles s'étiolent et se ferment; à Byzance les cadres scolaires ne renferment plus qu'un enseignement sans vie, incapable de s'enrichir et de créer. Les docteurs juifs se sont pour la plupart refusés à l'influence vivifiante de Maimonide et par les écoles ouvertes à l'abri de la synagogue, le judaïsme ne fournira, jusqu'au XVIIe siècle, à la civilisation générale qu'un apport dû à l'effort de ses philosophes du haut moyen âge. Au XVIe siècle, bien que le monde catholique et protestant se groupe encore autour de « capitales » scolaires importantes, se manifestent déjà des tendances à une décentralisation que la découverte de l'imprimerie a singulièrement facilitée. L'individualisme philosophique et scientifique vont en s'affirmant : « au XVIIe et au XVIIIe siècles, les progrès des sciences et de la philosophie se font presque toujours en dehors des Universités et des Écoles » (p. 73).

Mais cette histoire de l'éducation au moyen âge serait vide de documents sur la vie de la pensée à cette époque si l'on ne s'attachait pas à définir dans la formation intellectuelle des maîtres et des disciples le rapport des théologies et des philosophies, le principe, ecclésiastique ou laïque, individuel de tout enseignement. Déjà, du Ier siècle au concile de Nicée, la théologie et la philosophie se combattent, se pénètrent, s'allient tour à tour, mais jamais ne restent indifférentes l'une à l'autre. Les gnostiques se rattachent étroitement à la vie spéculative de la Grèce; Plotin ira jusqu'à soutenir qu'ils doivent à Platon l'essentiel de leur pensée. Mais les apologistes eux-mêmes, S. Justin, Julien, Athénagore, Théophile, Hermias, puis Irénée et Hippolyte, Tertullien et les adversaires du monarchianisme, l'école cathéchétique d'Alexandrie d'une part, Minucius Félix, Arnobe et Lactance de l'autre, sont à des degrés divers les tributaires des philosophies de l'hellénisme. Ainsi, dès cette première période de gestation théologique, l'on peut s'appliquer à déterminer quelques-uns des éléments simples qui seront utilisés dans la synthèse médiévale, l'apport proprement chrétien et les multiples legs de la pensée et de la science antiques; et ce ne sera pas le moindre intérêt de l'ouvrage de M. Picavet que la mise en valeur des notions que nous apporte l'histoire critique des doctrines chrétiennes, arabes, juives, sur l'influence du néo-platonisme à travers tout le moyen âge. La pensée plotinienne pénètre et commande une part de la métaphysique du christianisme et

caractérise sa mystique tout entière. La doctrine trinitaire s'enrichit et se précise grâce à des emprunts aux néo-platoniciens. Saint Clément marque une préférence de logique et de sentiment pour le platonisme. Origène lit Platon, Numenius, Moderatus Cornutus et écoute Ammonius Saccas, et le concile de Nicée reproduira même l'expression φῶς ἐκ φωτός dont Platon se sert pour désigner les rapports de l'Intelligence au Bien.

Mais c'est dans la période qui va de 325 au VIIIe siècle que la filiation néo-platonicienne est le plus évidente, où les empreintes plotiniennes sont les plus fortes. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, et, *à fortiori*, Synesius s'emploient au travail de laborieuse transposition qui fera passer dans la théologie chrétienne tous les élements assimilables du néo-platonisme et jusqu'à sa terminologie. « Le Pseudo-Denys l'Aréopagite n'emprunte guère au christianisme que les formules et les procédés extérieurs, le germe de sa pensée est tout hellénique. Dans les noms divins, il développe la doctrine de Plotin sur la théologie négative, sur le mal, sur la Providence, et semble avoir même subi l'influence de Jamblique et de Proclus » (p. 85). Mais le plus puissant véhiculé de la philosophie plotinienne au moyen âge, c'est l'enseignement tout entier de saint Augustin. Par lui, plus encore que par Macrobe et Boèce, l'essence de la doctrine des Ennéades passera à saint Thomas soit par transmission directe soit à travers Jean Scot, Avicebron, S. Anselme, Averroès et Maimonide. De saint Thomas, le courant plotinien repartira pour faire sentir ses dernières ondes dans la théodicée et dans la psychologie de Bossuet, de Malebranche, de Fénelon et de Leibnitz, tandis que, sous leur forme augustinienne la plus littérale, les idées néo-platoniciennes sur la prédestination et la grâce constituaient l'essentiel de la pensée théologique d'un Jansenius, d'un Arnauld, d'un Nicole et d'un Pascal. La lignée hétérodoxe des mystiques héritiers de Plotin n'est pas moins intéressante et ses efforts pour élargir sans cesse davantage la théorie de la vie en Dieu dans un chrétien malgré les cadres de la dogmatique, puis le travail de préparation du panthéisme moderne dénotent en toutes leurs phases, des Amauriciens à Spinoza et aux mystiques allemands du XIXe siècle, une influence plus ou moins consciante du platonisme alexandrin suivi jusque dans ses gradations ésotériques ou dans ses effusions esthétiques suivant qu'il apparait chez un Jacob Bœhme, un Novalis ou un Gœthe.

L'on comprendra dès lors combien l'on a dénaturé et surtout appau-

vrir la philosophie médiévale en la représentant comme une sorte d'adaptation au dogme chrétien, adaptation servile et le plus souvent maladroite, de la doctrine aristotélicienne, de ses explications cosmologiques et de sa dialectique. Que les maîtres du moyen âge aient dû beaucoup plus à Plotin et aux néo-platoniciens qu'au péripatétisme, c'est ce qui semble bien démontré par les preuves que donne M. Picavet de la transmission ininterrompue des doctrines de l'alexandrinisme à travers les philosophies médiévales. Mais, dans ces mêmes philosophies, on trouve, pour toutes les époques, des témoignages d'une admiration sans limites pour Aristote et ses doctrines. Pour Averroès, Aristote a été justement surnommé le divin, et Albert le Grand souscrit au jugement des premiers aristotéliciens qui affirment que leur maître a reçu de la nature la règle de la vérité et la perfection suprême de l'intellect humain. Mais M. P. fait le départ entre ce que l'on prend d'Aristote et ce qu'on en laisse dès les premiers siècles du moyen âge, dès le moment où les néo-platoniciens font la synthèse du platonisme, du stoïcisme, du péripatétisme unis au mysticisme oriental. Un changement profond se produit dès lors dans la manière d'envisager Aristote. Ce qu'on lui demande, ce à quoi Plotin le force de répondre, ce sont les questions sur Dieu et sur l'âme, sur la Providence et l'immortalité, la pureté morale et le salut. « Le théologien et le métaphysicien sont placés au-dessus du logicien, surtout du savant dont on se bornera souvent, jusqu'au XVIIe siècle, à répéter les affirmations, sans s'occuper de les vérifier ou d'en préparer de nouvelles en s'inspirant de sa méthode et de son esprit de recherche » (p. 101).

Donc, durant tout le moyen âge, une erreur de point de vue, une déformation plus ou moins volontaire, un anachronisme qui se continuera et fera sans cesse dévier davantage le péripatétisme de sa physionomie originale. L'Aristote du moyen âge sera, presque toujours, revu, expliqué, complété par les néo-platoniciens, parfois même plus néo-platonicien que péripatéticien... (p. 101). C'est chez Porphyre, chez Thémistius, puis chez Jean Philopon, chez David l'Arménien et Jean Damascène que la logique et l'ontologie aristotéliciennes seront puisées comme à des sources d'une incontestable pureté. Les péripatéticiens arabes voient eux aussi une grande part de l'œuvre du Stagyrite à travers le néo-platonisme, ne discutent pas la valeur des *aristotelica* apocryphes émanés des écoles plotiniennes. Les grands docteurs juifs, Ibn Gebirol, Maimonide, sont pénétrés de la philosophie alexandrine. Pourtant un âge vit le triomphe de l'Aristotélisme; c'est le XIIe-

XIIIe siècle, et encore faudrait-il fixer la portée et l'étendue de cette influence du péripatétisme médiéval : de l'étude continue et exclusive des *Catégories* se dégage un résultat, fécond en nouveautés et même en hérésies : « C'est qu'on tente de faire entrer dans les cadres logiques ou métaphysiques, préparés pour un système de réalités immanentes, les doctrines transcendantes formulées par les néo-platoniciens et les chrétiens » (p. 103). Donc simples cadres et transpositions souvent forcées et d'apparence peu cohérente, rien qui ressemble à l'acceptation totale d'un système et de la logique interne de ce système. D'ailleurs même au temps où l'aristotélisme mieux connu, dégagé de beaucoup d'éléments adventices, prenait une importance sans cesse croissante dans la pensée philosophique de l'Occident latin, il ne régna pas sans conteste, fut en partie condamné en 1210 et en 1215, et redevenu orthodoxe en 1231, ne conquit jamais l'absolue hégémonie des esprits : le « positivisme » d'un Roger Bacon, le mysticisme plotinien d'un Eckart, d'un Tauler sont à l'opposite de l'aristotélisme des écoles et, de même que Al-Gazel attaquait dans sa *Destruction des philosophes* l'aristotélisme d'Al-Farabi et d'Avicenne, au XIIIe siècle la réaction antiaristotélicienne fut dirigée non seulement par des mystiques, mais par des traditionalistes comme les maîtres de l'école de Paris et en particulier Guillaume de Saint-Amour ; les péripatéticiens de l'espèce d'Occam et de ses successeurs doivent leur instant de triomphe à la lassitude croissante qui envahit les études philosophiques de leur époque. Malgré la scolastique aristotélicienne de Mélanchton et celle que les Jésuites ont empruntée au thomisme, le XVIe et le XVIIe siècle s'appliquent à retrouver la philosophie des anciens péripatéticiens, fondée sur les recherches positives, et le sens de ce travail de restitution apparaît comme plus précis encore lorsque l'on place en regard de ces efforts des érudits philosophes, d'une part la campagne passionnée menée par les savants, les Galilée, Bacon, Descartes, Gassendi, Pascal, Malebranche, contre la tyrannie de l'aristotélisme factice que l'on enseignait encore dans les universités de leur temps, de l'autre la sélection patiemment opérée par les philosophes allemands, de Leibniz aux extrêmes successeurs de Kant, à l'effet de dégager des formules et des modes d'argumentation de l'École ceux qui peuvent encore servir d'ossature dialectique à un système actuel de cosmologie et de psychologie.

A coup sûr plus disséminés et ne se présentant pas comme l'aristotélisme par vastes sphères d'influence, les éléments empruntés par les philosophies médiévales au stoïcisme n'en sont pas moins d'une valeur

primordiale, puisqu'une partie de la psychologie et de la théodicée chrétienne est tributaire de la doctrine du Portique. Tertullien lui-même, en apparence ennemi ardent de toute philosophie païenne, se rapproche des stoïciens dans son effort pour comprendre l'âme et Dieu. Saint Clément leur doit en partie sa psychologie, en totalité sa dialectique. Minucius Felix les connaît et s'inspire de leur enseignement à travers Cicéron. Lactance leur emprunte des arguments pour défendre contre les épicuriens le dogme de la Providence. Saint Ambroise, saint Augustin se réclament aussi du *De natura deorum*. Enfin, au début du v[e] siècle, saint Nil et l'auteur anonyme d'une paraphrase dont la date est inconnue adaptent le *Manuel* d'Epictète à l'usage des solitaires chrétiens, et cela à l'aide seulement de quelques changements qui ne dénaturent en rien le fond des doctrines. Sans doute, pour une grande part des philosophies médiévales, le stoïcisme n'a été qu'un des éléments de la synthèse néo-platonicienne et a suivi sa fortune à travers les écoles de la période qui va du i[er] siècle au xvii[e], et c'est par l'intermédiaire des plotiniens qu'il a doté le moyen âge de sa méthode d'interprétation allégorique; mais parfois il se présente comme un élément simple. Servat-Loup cite le *De Officiis* de Cicéron et de ses lectures d'Aulu-Gelle, de Macrobe, de saint Augustin, il peut extraire une idée assez exacte de la morale et de la métaphysique stoïciennes. A Reims, Gerbert commente Perse et Lucain; à Bobbio il peut lire le *De Officiis*, peut-être même *la République*. Le pseudo-Hildebert écrit sa *Moralis philosophia de honesto et utili*, centon composé d'extraits du *De Beneficiis*, des lettres de Sénèque, du *De Officiis* et de citations d'Horace, de Juvénal, de Lucain animées d'un esprit stoïcien évident. Dans la composition du *Sic et Non*, Abélard demandera à Cicéron une définition de la justice et de l'amitié, à Sénèque une exposition des rapports du péché et de la volonté. On ne saurait contester cependant que le moyen âge n'ait eu du stoïcisme qu'une notion assez indirecte : il n'a guère connu que le stoïcisme des commentateurs et des rhéteurs et il faut attendre le labeur critique d'un Juste Lipse pour retrouver la doctrine originale du Portique parmi les développements oratoires, les scolies, et surtout les figures néo-platoniciennes qui le dénaturent trop souvent au moyen âge.

Platon pénètre dans le moyen âge sous la forme plotinienne, mais aussi grâce à la diffusion extraordinaire du *Timée*. Le *Timée* a été traduit par Chalcidius, disciple de l'école d'Alexandrie, peut-être chrétien, et cette traduction se répand dans toutes les écoles d'Occident à mesure

que se développe la pensée scolastique. Jean Scot, Gerbert, Abélard l'utilisent et s'en inspirent librement ; Gonzo, Odon, Bernard et Thierry de Chartres lui attribuent, dans l'enseignement de la dogmatique chrétienne, une valeur pédagogique que justifie, à vrai dire, le caractère de ce livre, « véritable encyclopédie où il n'y a pas de distinction entre les objets ou les méthodes de la théologie, de la métaphysique et de la science », et qui fournit, pour peu que l'interprétation allégorique y aide, des réponses à toutes les questions que pouvait poser un écolâtre. Pourtant Jean de Salisbury, humaniste dégagé de préoccupations dogmatiques, s'est davantage approché de la connaissance originale du platonisme, n'a pas reçu le *Timée* comme l'enseignement d'un hiérophante ou du prêtre d'un préchristianisme imaginaire. Car, pour beaucoup, le *Timée* était bientôt rentré dans cette catégorie d'ouvrages qui forme au moyen âge une sorte d'annexe au canon et où avaient pris place tant d'apocryphes, les livres sybillins, la IVe églogue de Virgile, etc. » C'est une croyance générale que la création a été exposée en termes identiques par Moïse dans la Genèse et par Platon dans le *Timée*. « Le livre platonicien trouve grâce devant les mystiques eux-mêmes, peut-être parce qu'il se présente au moyen âge accompagné du commentaire profondément néo-platonicien de Chalcidius et que, par ce chemin détourné, le platonisme revient à la tradition plotinienne.

La doctrine épicurienne, lorsqu'elle renaît chez Cardan, apparaît à ses contemporains comme une haute conquête d'humaniste philosophe ; de même il semble à Gassendi et à son école que leur adhésion à la métaphysique épicurienne consomme la liquidation des philosophies du monde médiéval. Pourtant Lucrèce figure au catalogue de la bibliothèque de Bobbio, et cela au xe siècle. Peut-être faut-il attribuer à l'influence diffuse de l'épicurisme les théories antidocétiques çà et là perceptibles soit chez les hérétiques qui, selon Servat Loup, soutiennent que les élus voient Dieu avec les yeux du corps, soit chez l'orthodoxe Paschase Ratbert pour qui la chair de J.-C. n'est pas autre, dans le sacrement et sur l'autel, que celle qui est née de Marie, qui a souffert sur la croix et qui est ressuscitée du sépulcre. Si l'épithète d'épicuriens est appliquée à tort aux Cathares d'Orléans et aux Amauriciens pour stigmatiser leur morale mal connue de leurs ignorants ennemis, il est du moins hors de conteste que la théorie atomistique reparaît chez le chrétien Raban Maur comme chez les *Motecallemin* de l'Islam, que le prédestinatianisme de Gottschalk révèle l'influence profonde de Lucrèce et que « la preuve ontologique rappelle Épicure, saint Anselme et Gauni-

lon, saint Thomas et Gerson, Descartes, Gassendi et Spinoza, Leibnitz et Kant » (p. 92). Si peu assimilable qu'elle soit ou paraisse être à la pensée théologique des écoles médiévales, la doctrine épicurienne leur a donc fourni un élément de diversité et de vie.

A coup sûr le moyen âge ignora d'Épicure ce que lui emprunta Gassendi et son école, comme d'Aristote il ignora longtemps toute sa théorie de la science et de la démonstration. Pourtant les philosophies médiévales, bien que soumises à des dominantes théologiques, n'ont ni à leur origine ni dans le cours de leur développement — à part des accidents de courte durée ou des effets dus au particularisme de certaines sectes — effectué un divorce total d'avec l'expérience scientifique. Sans aller jusqu'à chercher, parmi les penseurs et les savants du moyen âge, une généalogie plus ou moins arbitraire et toujours un peu puérile aux positivistes des temps modernes, on peut constater chez toute une lignée d'esprits éminents des préoccupations de méthode en présence des phénomènes du monde sensible. Ici encore se fait sentir la puissante influence de Plotin qui avait employé à construire le monde intelligible ce qu'il avait reçu de données positives de ses prédécesseurs, philosophes ou proprement savants. Chez les Arabes, les recherches scientifiques suivent dans leur progrès et leur décadence la marche ascendante et descendante de la philosophie musulmane. Du VIIIe au XIIIe siècle le monde arabe voit se développer des écoles nombreuses de physiciens et d'astronomes, et l'alchimie et l'astrologie vicient à peine les résultats de leurs expériences. Parfois même la science fait abstraction de tout finalisme et les savants se réclament exclusivement de l'expérience. Cette situation privilégiée de la civilisation musulmane s'expliquait par ce fait qu'elle avait hérité soit directement soit par l'intermédiaire des Syriens d'une grande part du patrimoine scientifique des Byzantins et des Alexandrins. Ils remontent ainsi, par une série de traités d'alchimie ou de météorologie dont la plupart passèrent aux alchimistes occidentaux, jusqu'à une connaissance, chaotique à coup sûr, mais cependant féconde, de Ptolémée, d'Euclide, des Pythagoriciens et des traditions chaldéennes.

L'Occident latin fut tout d'abord sensiblement moins favorisé : du VIIIe aux XIIe siècle, sauf quelques maîtres isolés, un Gerbert, un Adelard de Bath, un Gérard de Crémone qui, plus ou moins disciples des Arabes, peuvent compter dans l'histoire des mathématiques ou de l'astronomie, la science ne dépasse guère les linéaments tracés dans le *Physiologus* ou les *Bestiaires*. Mais le XIIIe siècle marque dans la civilisation chrétienne l'avènement de la synthèse théologique et, dans les œuvres qu'il

dédie à Clément IV, Roger Bacon recommande à ce pape, en vue des progrès de la philosophie religieuse, l'étude des langues et des sciences. Au même temps, les sciences contribuent à l'achèvement par Alexandre de Halès de la méthode scolastique esquissée par Abélard ; elles coopèrent à la formation de l'albertisme et du thomisme. D'autre part l'alchimie qui se constitue en Occident aux environs du IXe siècle prend son plein développement dogmatique avec le *Liber de compositione alchemiae* de Robert de Castres et le *Speculum Naturale* de Vincent de Beauvais, tout pénétrés de l'hermétisme gréco-arabe. Mais les alchimistes ne se contentaient pas des résultats consignés dans les traités ; leur initiative restait libre et fut singulièrement féconde. Parfois même la pratique de l'observation directe les amena à émettre des théories de philosophie expérimentale et de morale toute rationnelle et tolérante. C'est par ces quelques libres esprits, ces « philosophes de la nature » que les premières tentatives d'expérimentation au XIIIe siècle se relient aux efforts des précurseurs de la science moderne, au labeur obstiné et encore suspecté d'un Bernard Palissy, d'un Copernic, d'un Paracelse, d'un Léonard de Vinci, tandis que la morale critique des alchimistes occidentaux reparaîtra élargie, mais sous une forme à peine moins hermétique, dans l'œuvre symbolique d'un Rabelais.

De ces éléments essentiels dont nous avons emprunté la description à M. Picavet, le moyen âge tira le parti le plus conforme à son dessein théologique en usant d'une méthode pareillement empruntée aux philosophies antérieures. La méthode scolastique est caractérisée par l'emploi du syllogisme aristotélicien ; les prémisses sont fournies par les livres saints et les livres profanes, les philosophes, les jurisconsultes, les poètes, les historiens, les orateurs, parfois par le seul bon sens, l'expérience personnelle ou la raison. Mais textes et observations sont soumis à l'interprétation allégorique que les néo-platoniciens qui la devaient à Philon ont transmise au moyen âge. Le *Sic* et *Non* d'Abélard, la Somme de Théologie d'Alexandre de Halès sont les œuvres maîtresses où se révèlent le plus clairement les procédés de la synthèse scolastique. Abélard a mis à profit les recherches et les tâtonnements de ses prédécesseurs, d'Alcuin, de Raban Maur, de Gottschalk, de Jean Scot, de Bérenger et trace le plan des livres de sentences et des sommes du XIIe siècle. Alexandre de Halès n'ignore rien des acquisitions des philosophes médiévaux, mais il use aussi de toutes les conceptions rationnelles transmises au XIIIe siècle par l'antiquité et le monde musulman, il connaît Aristote et s'en inspire (dans les *Analytiques* il a acquis le maniement du syllogisme),

Il est, mieux qu'Abélard, à même de tenter une vaste synthèse de tout ce que son époque a reçu d'éléments philosophiques : « Aux divisions inaugurées par les hérétiques et les orthodoxes, systématisées par Abélard, conservées par les auteurs de *Sentences* et de *Sommes*, il a assuré l'ampleur et la précision » (p. 208) et les a rendues capables de soutenir, d'une armature résistante, l'un des syncrétismes les plus riches et les plus hardiment conçus qui puissent se rencontrer dans l'histoire des philosophies et des religions.

Arabes et Juifs ont recours eux aussi à l'interprétation allégorique et à la méthode syllogistique; chez les Juifs les Karaïtes apparaissent, même dans la philosophie médiévale, comme une école très spécialisée par son souci dominant d'exégèse et de dialectique. Mais une philosophie religieuse était forcément bilatérale : en dehors de la méthode scolastique qui présidait à la formation des systèmes, c'était pour elle une absolue nécessité que de fournir à l'homme une méthode mystique qui lui indiquât le moyen de s'unir à Dieu. Or, cette méthode, tout l'occident médiéval, à part quelques isolés ou quelques sectes évangéliques, l'emprunte au traité de l'Un et du Bien, de Plotin. Et Jean Scot Erigène, saint Anselme, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et la réaction mystique du XII[e] siècle, saint Bonaventure et les scolastiques franciscains, Al-Gazel et l'antiphilosophisme musulman, les auteurs du Sepher Ietzirah et des autres livres de la Kabbale juive n'ajouteront aucun élément essentiel à la théorie plotinienne sur la préparation de l'union avec Dieu et sur les degrés et les caractères de l'extase. Le mystère néoplatonicien et la terminologie ésotérique des *noms divins* sont répandus dans toute la littérature des écoles mystiques d'Allemagne et de Flandre. Mais il va sans dire que, des écrivains qui, à travers le moyen âge, décrivent à l'envi *ce processus* de l'âme à Dieu, les plus grands seront « ceux qui, s'inspirant de la hiérarchie plotinienne, ne donneront aux pratiques purement ascétiques, corporelles et machinales, qu'une place secondaire et mettront au premier plan la formation aussi complète que possible, de l'homme intellectuel et moral, d'autant plus apte à s'unir à Dieu qu'il s'est rapproché davantage de la suprême perfection ». Plotin tenait compte de la science, de la morale et de l'esthétique comme conditions de cette aptitude à connaître Dieu, mais cette pédagogie mystique porte un caractère trop profondément antique pour que le principe en ait souvent pu être accepté, ni même entrevu clairement par des esprits du moyen-âge.

Il s'est trouvé d'ailleurs, durant la période médiévale, des hommes qui

ont usé de cette double méthode et ont moralement vécu d'une double activité correspondante. Grand mystique et grand scolastique, un saint Bonaventure le fut sans conflit intime et sans que ses contemporains (à l'exception peut-être de quelques franciscains Spirituels), eussent songé à s'en étonner; car son siècle, le XIIIe siècle, nous apparaît essentiellement comme le siècle des synthèses; à coup sûr toutes ne sont pas d'égale envergure, car toutes ne sont pas accomplies par des esprits d'une égale maîtrise philosophique, ni d'une égale érudition; mais les maîtres de la scolastique, les poètes, les artistes et les simples curieux se rencontrent dans un même désir de rassembler en monuments uniques et logiquement ordonnés toute leur pensée, tout leur art ou toute leur science. M. Mâle a montré que l'art du XIIIe siècle se groupe autour de certains types symboliques, autour de certains motifs d'origine légendaire ou liturgique, que, préparé par les siècles antérieurs, il réalise, organise surtout les éléments esthétiques qui lui ont été transmis dispersés ou amalgamés sans ordre. Le Roman de la Rose représente, à la fin du XIIIe siècle, un effort de synthèse littéraire, sur lequel, malgré le précieux ouvrage de M. Langlois sur les sources de ce poème touffu, l'attention des historiens de la pensée médiévale ne s'est pas encore suffisamment portée. Jean de Meung humaniste est un esprit de la parenté de Jean de Salisbury, ce premier moraliste de l'humanisme au moyen âge. Cette tendance se communique des écoles aux individus, des maîtres célèbres aux curieux obscurs. Un récit est symptomatique parmi les anecdotes d'Étienne de Bourbon : un marquis de Montferrand a fait faire une bibliothèque où sont enfermés les principaux ouvrages des païens et des hérétiques. Il a recours à un faux-fuyant plus spirituel que bien sincère pour justifier aux yeux des inquisiteurs la présence de cette collection hétérodoxe dans sa maison. Nous sommes en présence ici d'un érudit qui doit rassembler et compiler et non pas d'un naïf disciple de deux ou trois maîtres anciens comme Vilgard de Ravenne. Tendance analogue chez Hugue de Digne, le prédicateur Joachimite (le Joachimisme, il faut s'en souvenir ici, cherche des preuves de l'authenticité de ses calculs apocalyptiques non seulement dans l'histoire sacrée, mais dans l'histoire profane, dans les phénomènes naturels, dans la vie politique de son temps). Hugue dira au roi Louis IX qu'il a lu beaucoup de livres autres que la Bible, et il en a tiré profit pour sa prédication d'eschatologie et de morale ascétique. Peut-être d'ailleurs (et les deux exemples que nous venons de fournir appuieraient cette vue) la synthèse théologique, plus ou moins hardie et plus

ou moins raisonnée, était-elle dans l'esprit et dans la théologie propres au christianisme méridional. Le Franciscanisme se laissait aisément pénétrer, lorsqu'il revenait par instants, avec les Spirituels, à la spontanéité religieuse de ses débuts, par des éléments de provenances très diverses : panthéisme des groupes flamands, morale sociale de certaines communautés vaudoises.

Mais c'est la synthèse thomiste qui rassemble le plus de forces disséminées, centralise la plus vaste somme de science. A la considérer en dehors des contingences historiques, elle apparait comme un des plus puissants instruments d'assimilation que se soit jamais construit un organisme fermé. M. Picavet a exposé, en termes d'une précision telle qu'elle ne saurait offenser aucune susceptibilité, les phases de la restauration thomiste depuis l'encyclique *Æterni Patris* et même depuis l'*Essai sur l'indifférence*. Nous n'avons point à discuter ici la valeur de ce regain médiéval ; tout au plus pouvons-nous exprimer le vœu qu'il fournisse à la science une contribution abondante et désintéressée. En tant que survivance historique la scolastique d'aujourd'hui ne présente qu'un intérêt tout relatif, et c'est seulement de l'histoire comparée des philosophies médiévales, des formes de pensée et d'argumentation en usage chez les Byzantins et les chrétiens d'Occident, chez les Juifs, chez les Arabes, que se dégage pour l'étude historique de la philosophie scolastique toute une série de documents précis qui permettent de redresser, dans la majeure partie de leurs termes, l'idée qu'on s'en fait et la définition qu'on en donne. La réduire comme on l'a fait trop souvent à une philosophie uniquement théologique, toute subordonnée à l'imitation servile de la logique péripatéticienne, surtout occupée du problème des universaux, c'est là une conception fragmentaire et injuste. Bien qu'à un degré moindre que chez les Arabes, les Byzantins et les Juifs, les sciences et la philophie ont, chez les chrétiens d'Occident, pénétré parfois dans le domaine théologique et se sont conciliées avec l'orthodoxie. Il y eut, au moyen âge, et même dans le moyen âge proprement latin, des conceptions d'un caractère uniquement philosophique, des recherches et des affirmations d'un caractère uniquement scientifique; les uns et les autres viennent de philosophes très hardis qui sont des chrétiens très fervents et très dociles ; de raisonneurs intrépides, assurés comme Ramon Lulle d'enserrer la réalité dans leurs syllogismes ; de savants comme Roger Bacon qui attendent de la science la possession absolue de la nature et qui font grand cas de la philosophie et de la théologie.

Si la scolastique à son déclin s'est engourdie et repliée sur elle-même, a vécu ou plutôt s'est survécu à l'aide de ses acquisitions passées, s'est indéfiniment répétée pendant de longs siècles de décadence, elle ne saurait en sa période d'activité, d'incessant accroissement, passer pour une *philosophie de compilation*, pour un centon tendancieux composé de lambeaux des sagesses antiques. Quels que soient les emprunts qu'elle ait faits, ils ne sauraient diminuer en rien son originalité : elle s'est, en usant, comme les autres philosophies médiévales, de l'interprétation allégorique, acquis des droits incontestables à la propriété de ces textes, puisque ce mode d'adaptation leur attribuait parfois un sens littéral ou une donnée positive diamétralement opposés à ceux qu'ils présentaient originellement.

Et d'ailleurs cette interprétation allégorique, si elle est trop souvent arbitraire et purement imaginative, repose parfois aussi sur des données provenant de la réflexion individuelle, de l'analyse psychologique, de l'observation plus ou moins directe des choses. Nombre de mystiques médiévaux — en cela disciples heureux de Plotin — ont édifié leurs théories de la procession sur des études de la « vie intérieure » dont tous les résultats ne sont pas négligeables pour un psychologue critique. Comment enfin refuser son attention à l'entreprise sans précédent que tenta la scolastique et qu'elle mena à bien ? En cette exceptionnelle période du XIIe-XIIIe siècle, Aristote et ses commentateurs néo-platoniciens, les Arabes et les Juifs, les astronomes et les géomètres, les médecins et les alchimistes lui offrent l'immense trésor de leurs constructions théoriques, de leurs observations pratiques. Or, un Abélard et surtout un Alexandre de Halès instituent une méthode qui est assez vigoureuse et en même temps assez souple pour opérer parmi ces richesses une sélection préalable puis en faire absorber le plus possible par la dogmatique chrétienne. Par ce labeur puissamment systématisé, la scolastique chrétienne s'est intimement mêlée à la vie collective, à l'effort commun des philosophies médiévales ; et, comme elles toutes, elle est comprise, pour bon nombre d'éléments, sous le beau jugement d'ensemble porté par M. Picavet sur l'activité spéculative du moyen âge : « Si cette période a réalisé tant d'abstractions et créé des êtres de raison qu'elle plaçait souvent au-dessus des êtres véritables, si elle a multiplié infiniment plus qu'il ne convient les hypothèses sans s'occuper de les vérifier, elle a poussé, jusqu'à ses dernières limites, l'analyse des idées que lui fournissait dans le passé et dans le présent, l'observation interne ou externe ; elle a fait des éléments ultimes de cette analyse, une infinité de com-

binaisons, systématiques ou non, logiques ou imaginatives, qui, considérées en elles-mêmes et indépendamment de leur valeur objective, montrent plus encore, sinon mieux que les œuvres d'art de toute la période médiévale, quelle fut alors la puissance créatrice de l'esprit humain, quelle fut la richesse et la variété des conceptions par lesquelles il essaya de s'instruire et de s'éclairer ou parfois même de se consoler et de s'enchanter » (p. 70).

La bataille des doctrines ne reprend que trop souvent autour des questions médiévales; il est à souhaiter que des paroles aussi élevées et aussi sereines donnent à beaucoup cette « bonne volonté » sans laquelle ne saurait être nulle recherche du vrai.

P. ALPHANDÉRY.

BALDWIN SPENCER and F. J. GILLEN. — **The Northern Tribes of Central Australia.** xxv-784 pages, 315 ill., 2 pl. en couleurs, 1 carte. — Londres, Macmillan, 1904, 8°, 21 sh.

A. W. HOWITT. — **The Native Tribes of South-East Australia.** xix-819 pages, 58 ill., 10 cartes. — Londres, Macmillan, 1904, 8°, 21 sh.

Le nouveau volume de MM. Spencer et Gillen est le digne complément de celui qu'ils publièrent en 1899 sur les tribus de l'Australie centrale[1]. Pour la clarté de l'exposition les auteurs ont dans chaque chapitre de *Northern Tribes* résumé ce qu'ils avaient dit des Arunta et des Urabunna étudiés spécialement dans *Native Tribes*, de manière qu'on puisse voir par quoi se différencient les tribus, en allant du Sud au Nord.

Au cours de la deuxième expédition, facilitée par la générosité de M. Syme, de Melbourne, ont été étudiées les *nations* Warramunga, Binbinga et Mara constituées chacune par un assez grand nombre de tribus d'importance variable.

Dans toutes, les coutumes fondamentales, par exemple celle de l'initiation, concordent; partout se retrouve la croyance à une époque mythique (l'*Alcheringa* des Arunta) pendant laquelle vivaient des êtres

1) Cf. le compte-rendu de ce volume, *R. H. R.*, t. XLV (1902), pp. 403-407.

semi-humains qui, doués d'une grande puissance, créèrent le pays et laissèrent en divers endroits des esprits qu'on se représente d'ordinaire comme des hommes-poupées et qui depuis lors se réincarnent sans cesse. De même, dans toutes les tribus on procède à des cérémonies compliquées qui se rapportent aux ancêtres totémiques et concordent partout dans leurs grandes lignes; dans toutes les tribus, sauf chez les Mara du golfe de Carpentarie, on célèbre des cérémonies du type de l'*intichiuma* (Arunta); partout enfin, sauf dans les tribus du golfe de Carpentarie, l'organisation sociale et la réglementation matrimoniale concordent.

Si pourtant on tient compte des détails, on constate que toutes ces tribus se peuvent répartir en groupements, que MM. Spencer et Gillen proposent, en suivant M. Howitt, d'appeler *nations*.

C'est ainsi que la nation Arunta se caractérise par la forme spéciale des cérémonies de l'*engwura* et de l'*intichiuma*, et par leurs croyances concernant les *churinga*, objets sacrés qui datent de l'*Alcheringa*; le mariage avec la fille de la sœur du père y est interdit.

La nation Warramunga possède des noms de classe spéciaux pour les femmes, une forme propre d'*intichiuma*; une moitié de la tribu accomplit les cérémonies concernant l'autre moitié; le mariage avec la fille de la sœur du père y est permis.

Dans la nation Bibinga, certaines coutumes sont identiques à celles des Warramunga, et d'autres à celles des Mara.

Enfin la nation Mara ne reconnaît que la descendance en ligne paternelle et ne célèbre pas d'*intichiuma*.

Ajoutons que chaque tribu parle un dialecte qui lui est propre et qui diffère assez de celui des autres tribus de la même nation.

Partout le totémisme a un but nettement économique : les membres du groupe totémique sont responsables de la multiplication de l'espèce animale et végétale à laquelle ils se jugent apparentés et dont ils portent le nom ; pour pouvoir manger d'un animal ou d'une plante, il faut en avoir reçu la permission des membres du groupe dont cet animal ou cette plante est le totem. Chez les Arunta, cette règle n'est exprimée qu'à la fin des cérémonies de l'*intichiuma* (qui sont les cérémonies ayant pour but la multiplication du totem) : on pouvait donc la regarder comme un phénomène isolé, sinon aberrant. Mais dans les tribus plus septentrinales, comme les Kaitish et les Unmatjera, la règle est absolue et constante : elle influe directement sur la vie quotidienne. Si par exemple chez les Kaitish et les Unmatjera un individu ayant pour totem

l'émou arrive dans une région habitée par des gens ayant pour totem l'herbe, il arrache un peu d'herbe, l'apporte au chef du groupe de l'herbe en disant : « Vois, j'ai pris de l'herbe chez vous »; le chef répond : « Fort bien, tu peux en manger ». Jamais l'homme-émou ne se risquerait à manger de cette herbe sans la permission des hommes-herbe; il tomberait malade ou mourrait. Ce même homme-émou étant seul à la chasse ne blessera ou ne tuera pas un émou; mais s'il se trouve en compagnie d'individus appartenant à un autre groupe totémique, il tuera lui-même l'émou, mais pour le donner à ses compagnons (pp. 159-160; cf. encore pp. 325-327).

Voilà qui établit définitivement l'une des caractéristiques du totémisme des Australiens centraux.

La multiplication du totem est obtenue par des cérémonies qui varient beaucoup dans le détail (cf. le chap. VI) mais qui comprennent presque toutes comme élément central la représentation mimée des légendes concernant la naissance et les voyages des totems pendant l'âge mythique de l'Alcheringa; un certain nombre de ces légendes constituent le chap. XIII. Cérémonies et légendes sont de moins en moins caractérisées et de moins en moins compliquées à mesure qu'on va du centre de l'Australie vers le nord (golfe de Carpentarie). De même la croyance aux objets sacrés appelés *churinga*, dont fait partie le rhombe (*bull-roarer* des écrivains anglais) joue un rôle très important chez les Arunta mais n'existe qu'à peine chez les Bibinga et les Mara. D'où les auteurs concluent (p. 281-282) que les Arunta ont conservé des coutumes et des croyances plus primitives, qui se sont oblitérées, parfois même totalement effacées chez les tribus du Nord; pour citer leur formule : « La série des modifications a rampé lentement du Nord au Sud » (p. 20). Or c'est également du Nord au Sud, mais suivant trois directions divergentes que se serait faite l'immigration des noirs Australiens; et cette opinion de MM. Spencer et Gillen est également celle de M. Howitt dans le chap. I de *Native Tribes of S. E. Australia*.

Mais ceci porte précisément à penser que les Arunta sont, non pas les plus primitifs mais les plus développés de cette branche d'Australiens qui a peuplé les régions centrales. De nos jours, au Centre, les Arunta sont arrivés au golfe, ou en quelque point du Nord, avant les Kaitish; ceux-ci sont arrivés avant les Warramunga; ceux-ci avant les Bibinga et les Mara. En admettant que les diverses nations soient les rejets d'un même tronc, c'est chez les dernières venues, chez les tribus côtières, que nous devons trouver dans leur état plus primitif les croyances et

les coutumes du tronc originel, croyances et coutumes que les Arunta apportèrent aussi mais encore rudimentaires; ils les développèrent tout en descendant vers le centre; et là, placés par les conditions climatériques, géographiques et économiques dans un isolement relatif, ils les élaborèrent suivant leur génie propre jusqu'au point où les ont trouvées MM. Spencer et Gillen. Le plus en tout cas qu'on pourrait admettre c'est que les coutumes arunta ont subi une évolution régressive sur certains points (par exemple quant à la permission de manger du totem d'autrui) au-dessous d'un niveau atteint par d'autres tribus (les Kaitish, si l'on conserve l'exemple cité).

Les cérémonies et l'organisation sociale plus rudimentaires des tribus septentrionales sont-elles des survivances comme le pensent MM. Spencer et Gillen, ou bien des embryons? Telle est la question : elle est liée à cette autre : d'où viennent les Australiens, et les migrations du Nord au Sud sont-elles bien certaines? Les arguments de MM. Spencer et Gillen et de M. Howitt sont plutôt sociologiques. Les hypothèses de MM. Klaatsch et Schoetensack (*Die Bedeutung Australiens für die Heranbildung des Menschen aus einer niederer Form*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901) sur l'origine australienne de l'humanité tout entière ont encore élargi le problème, dont au moins quelques éléments, surtout ethnographiques, ont été analysés récemment par M. F. Gräbner (*Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, *Z. f. E.* 1905). L'argumentation des auteurs anglais apparait insuffisante, parce que les Australiens s'empruntent avec une facilité et une rapidité proprement étonnantes leurs croyances et surtout leurs cérémonies, ainsi que l'a montré M. W. E. Roth (*Ethnological Studies in N. W. Queensland*, Brisbane, 1896) et cela dans plusieurs directions, en suivant les voies commerciales.

Que si, enfin, les tribus plus méridionales ont mieux conservé les croyances et les coutumes du tronc originel, on s'attend à constater que les tribus du Sud et du Sud-Est de l'Australie se trouvent à un stade de l'évolution sociale encore plus primitif que celui qu'ont atteint les tribus centrales. Or il n'en est rien, comme le montre le nouveau livre de M. Howitt, recueil (avec compléments et mise au point) des articles publiés dans le *Journal of the Anthropological Institute* et dans diverses revues australiennes. Sans doute, on pourrait prétendre que le contact des Blancs a amené une décomposition rapide de l'organisation sociale. Mais voici 40 ans que M. Howitt étudie la nation Dierie en qualité de membre initié; nombre de ses informateurs sont parmi les premiers Blancs entrés en relation intime avec les indigènes; d'autres, surtout

M. Siebert, ont réussi à recueillir des légendes où sont mis en scène les Mura-Mura, qui correspondent aux ancêtres de l'Alcheringa Arunta : à bien des points de vue, il serait difficile de se croire encore mal renseigné sur la véritable organisation, non modifiée par l'influence européenne, des tribus du Sud-Est. Or elles n'ont ni *intichiuma*, ni totémisme à but nettement économique, ni *churinga* proprement dits; par contre ces tribus croient à un dieu du ciel, créateur, père de tout (*all-father*) et personnifiant la puissance du rhombe; elles sont donc plus évoluées que les tribus centrales, alors qu'elles devraient être bien plus proches de l'état social premier.

Il est vrai que les tribus de la nation Dièrie appartiennent peut-être à un autre groupe migrateur que les tribus centrales : cela se peut; l'on s'expliquerait ainsi des divergences remarquables. Mais ce rameau migrateur a dû précéder celui auquel appartiennent les Australiens centraux. Dirait-on que là encore les tribus les plus éloignées du point d'entrée conservent le mieux les caractères fondamentaux de la civilisation du tronc d'origine? *A priori* déjà, sans même tenir compte de faits concordants constatés en d'autres régions du globe, on est porté à croire le contraire : savoir, que ce sont les dernières parties qui se différencient le moins de la souche-mère, tant somatiquement que socialement.

Il se pourrait que la solution de ce problème fort intéressant, comme de plusieurs autres nous fût donnée par une exploration approfondie des tribus occidentales, sur lesquelles on n'a guère encore de renseignements. Dans l'intérêt de la science, il serait à souhaiter que MM. Spencer et Gillen trouvent l'occasion d'entreprendre cette exploration.

A. VAN GENNEP.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Hans Duhm. — **Die boesen Geister im Alten Testament.** — Tubingue et Leipzig, Mohr, 1904, iv-68 pages, 1 mk. 20.

L'auteur est le fils de M. Bernhard Duhm, le célèbre professeur de Bâle. Ce premier travail permet d'augurer que le jeune savant soutiendra, dans le champ des études sémitiques, l'honneur du nom qu'il porte.

Les résultats de cette étude très consciencieuse, très complète sont les suivants. Il faut distinguer, dans l'histoire de la démonologie hébraïque, deux périodes.

Dans les temps qui ont précédé l'exil, les Israélites n'ont admis qu'un très petit nombre d'esprits mauvais. M. Duhm range dans cette catégorie les *serafim*, primitivement serpents ailés, fabuleux, hantant le désert, le *robeç* de Genèse 4, 7, le serpent du paradis, les « anges destructeurs » (Gen. 19; Ex. 12, 23; 2 Sam. 24), l'esprit mauvais envoyé par Yahvéh (1 Sam. 18, 10; 16, 14. 23; 1 Rois 22, 21), le Satan du prologue de Job, les *šedim* ou démons mentionnés peut-être dans Osée 12, 12, les morts, que les Israélites ont redoutés avant d'éprouver pour eux de la pitié, enfin quelques démons que paraissent supposer certaines pratiques superstitieuses.

L'auteur se demande pourquoi la croyance aux démons, qui tient la place que l'on sait dans le Nouveau Testament et dans la littérature juive, apparaît si rarement dans l'ancien Israël, alors que d'ordinaire les idées de ce genre jouent un rôle d'autant plus considérable que l'on se rapproche davantage des origines de la religion et des époques barbares.

Sa réponse est celle-ci. Il a dû y avoir, avant le yahvisme, une période où les ancêtres des Hébreux admettaient un grand nombre de mauvais démons. Mais, à l'époque historique, ces croyances s'étaient effacées, d'une part parce que les Israélites étaient un peuple de paysans positifs, sains, sans grande imagination et peu accessibles, par le fait même de l'infériorité de leur culture, aux influences de la savante démonologie babylonienne, — d'autre part parce que, dans l'ancien Israël, on attribuait sans scrupule les pires calamités à Yahvéh lui-même.

Après la destruction de Jérusalem, le nombre des démons admis par les Juifs alla se multipliant, par l'effet de l'influence babylonienne et de l'état de dévastation dans lequel le monde se trouvait alors, par suite aussi du développement du monothéisme et de la dégradation des dieux païens au rang d'esprits inférieurs, par un contre-coup, enfin, de la réforme deutéronomique qui abolissait

les hauts lieux : les divinités de ces sanctuaires désaffectés devinrent pour le peuple autant de démons redoutables.

Cependant, à l'époque dont l'Ancien Testament nous apporte l'écho, ces démons ne constituaient encore à aucun degré un empire du mal opposé à l'empire du Dieu bon : le yahvisme, affermi par la Loi, était assez fort pour s'assimiler, en les transformant, les croyances étrangères et les superstitions populaires.

Les vues de M. Hans Duhm nous paraissent très justes dans leur ensemble. Peut-être, en ce qui concerne l'époque ancienne, n'a-t-il pas tiré toutes les conséquences de cette remarque qu'il fait lui-même, que les anciens Israélites attribuaient sans scrupule à Yahvéh l'origine de toutes les calamités : « Arrive-t-il un malheur dans une ville sans que Yahvéh en soit l'auteur? » demande Amos (2, 6). « Nous recevons de Dieu le bien, dit Job à sa femme, et nous ne recevrions pas aussi le mal? » (Job 2, 10). Les anciens narrateurs admettent parfaitement que Yahvéh séduise David pour le châtier ensuite (1 Sam. 24, 1), qu'il envoie l'esprit de tromperie aux prophètes quand il veut perdre le peuple.

Il s'ensuit que, pour les Israélites des époques primitives, la distinction nette entre divinités bonnes et divinités mauvaises, entre esprits bienfaisants et esprits malfaisants *n'existait pas* : le bien et le mal étaient rapportés aux mêmes êtres supérieurs. La volonté divine n'était pas exclusivement bonne : tour à tour salutaire et malfaisante, elle était avant tout mystérieuse, impénétrable. Cette conception qui règne chez les grossiers bédouins et fellahs de la Syrie actuelle[1], a été celle des Israélites primitifs. Ce n'est qu'à une époque ultérieure que, répugnant à attribuer à Yahvéh des actes mauvais, Israël a eu besoin de « cacodémons ».

De fait, la courte liste des esprits mauvais que M. Duhm croit pouvoir attribuer à l'ancien Israël est peut-être encore trop longue. Pour la plupart des êtres qu'elle renferme, on ne peut prouver ni qu'ils aient été moralement méchants, ni même qu'ils aient été malfaisants, nuisibles autrement que dans certaines occasions. L'auteur, de plus, y range un être qui, selon nous, n'appartient pas à la période de l'ancien Israël : nous voulons parler de Satan.

Disons un mot de ce dernier point. D'après M. Hans Duhm, Satan, avant d'être le fonctionnaire de la cour céleste, l'avocat général, que nous montrent les livres de Job (ch. 1 et 2) et de Zacharie (ch. 3), a été un démon, ennemi des hommes et indépendant de Yahvéh.

C'est une pure hypothèse, sans appui dans aucun texte, et contre laquelle semble déposer le nom même du personnage. S'il avait été primitivement un esprit indépendant, n'aurait-il pas eu un nom propre? Pourquoi l'aurait-on désigné par un nom commun, *has-satan* (avec l'article), « l'Adversaire », tiré apparemment de sa fonction à la cour de Yahvéh (cf. Ps. 109, 4. 6. 20. 29; Zach.

1) S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, 1903, p. 76-78.

3, 1; Esdr. 4, 6)? Les Israélites primitifs n'avaient nul besoin d'un personnage spécial, à caractère diabolique, pour lui attribuer les malheurs incompréhensibles qui les frappaient : ils les rapportaient à leur divinité ordinaire.

Adolphe Lods.

Edwyn Bevan. — **Jerusalem under the High-Priests**, five lectures on the period between Nehemiah and the New Testament. 1 vol. in-8 (ix et 170 pages). — London, Edward Arnold, 1904.

Le volume intéressant, publié par M. Bevan, est un ouvrage de vulgarisation : ces cinq conférences ont été composées pour le grand public (Bath and Wells diocesan Society for Higher Religious Education). Aussi l'auteur n'a-t-il eu, en aucune façon, l'intention d'exposer de nouveaux résultats de recherches historiques, mais simplement de raconter des faits que tout lecteur attentif de la Bible doit connaître. M. Bevan est un historien consciencieux et bien informé; les travaux des maîtres de la science, qu'il cultive, lui sont familiers.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres, suivis d'un index alphabétique : 1° La fin de la période persane et la conquête macédonienne; 2° L'Hellénisme et la Sagesse hébraïque; 3° Judas Maccabée et ses frères; 4° La dynastie hasmonéenne; 5° La chute des Hasmonéens et l'époque d'Hérode.

On pourrait reprocher à l'auteur d'avoir mis à son livre un titre qui ne correspond pas à son contenu. En effet, M. Bevan nous fait un tableau rapide mais complet de toute la vie politique et religieuse juive, depuis le retour de l'exil jusqu'au temps du Christ. Le titre au contraire semble limiter l'étude au haut sacerdoce et à son activité. Mais nous n'insisterons point sur cette légère critique. Encore une fois, le livre de M. Bevan est un excellent ouvrage de vulgarisation.

Édouard Montet.

Funk (S.). — **Die Juden in Babylonien 200-500.** — Berlin, Poppelauer, 1902, viii-148-xxii pp. in-8.

La Babylonie fut, du second au cinquième siècle, le centre le plus important et le plus vivant du judaïsme : c'est dans ses écoles que s'accumulèrent, en effet, les matériaux qui ont constitué le plus considérable et le plus lu des deux Talmuds. M. Funk s'est proposé de retracer l'histoire de cette période de casuistique raffinée, d'étroit formalisme légal, de grandissante superstition populaire, et, en somme, de décadence intellectuelle.

Il y a médiocrement réussi. L'ouvrage manque d'ordre et de composition. Les deux premiers chapitres sont consacrés à l'exposé des conditions sociales (régime de la propriété; commerce et métiers; la famille; prosélytisme et relations avec les non-Juifs) et des institutions propres à la colonie juive, notamment

l'exilarchat; le troisième aux deux grands docteurs des débuts du IIIe siècle, Rab et Samuel. Le quatrième et le sixième racontent l'histoire du IIIe siècle (236-309) mais sont séparés par l'étude des données relatives à l'école et la synagogue. Le plan est si indécis qu'on ne saurait décider si l'auteur réserve pour une seconde partie (qui n'est nulle part annoncée) l'histoire des IVe et Ve siècles, ou s'il estime que les chapitres I, II et V répondent suffisamment aux promesses du titre. — D'autre part, M. Funk, s'il est bien informé des travaux qui visent le Talmud, est moins au courant des résultats obtenus dans les domaines voisins. Des lectures plus étendues l'auraient détourné de prendre au sérieux (p. 11, n. 2) la légende de la transportation des Juifs en Hyrcanie sous Artaxercès Okhos, ou (p. 5) l'histoire de la construction du temple de Babylone sous Alexandre (cf. Willrich, *Judaica*, pp. 65 et 92-94); de qualifier (p. 75) Odenat de « citoyen de Palmyre »; de donner (p. 1) du nom du Tigre une étymologie zende; de proposer une correction injustifiée du *Teibekkané* du Talmud (le Theelbenkané de Ptolémée), etc.

L'ouvrage n'est pourtant pas dénué de tout mérite; il met en lumière nombre de détails intéressants, et, sur quelques points, rectifie opportunément les erreurs de la littérature antérieure (notons, pp. 9, 76, 85, 90, 131, 140, 142, VIII, les observations sur diverses allégations des *Dorôt harîsonim* d'Halévy).

Isidore Lévy.

Joseph Fabre. — **La pensée antique (de Moïse à Marc-Aurèle).** — Paris, Alcan, 1902; IV-367, pp. in-8.

C'est au cours d'une carrière parlementaire laborieuse que M. Fabre, sénateur de l'Aveyron, a formé un projet qui est assurément d'une noble ambition, celui d'une histoire de la pensée humaine, considérée surtout dans ses formes philosophiques et morales. L'ouvrage doit être divisé en cinq parties : la *Pensée antique*; la *Pensée chrétienne* (des *Évangiles* à l'*Imitation*); la *Pensée moderne* (de Luther à Leibnitz); les *Pères de la Révolution* (de Bayle à Condorcet); la *Pensée nouvelle* (de Kant à Tolstoï).

Le dessein de M. Fabre (*Préface*, p. IV) est de montrer que malgré arrêts, reculs et détours, l'humanité progresse dans l'épuration de ces trois idées, pierre angulaire de toute grande civilisation : Liberté; Devoir; Dieu; et qu'en dépit des apparences qui feraient croire que les tyrannies, les barbaries et les superstitions ne font que se déplacer, les lois et les mœurs tendent vers un idéal que le XXe siècle réalisera peut-être en harmonisant, dans ce qu'ils eurent de meilleur, l'esprit de l'hellénisme, l'esprit du christianisme et celui de la Révolution.

La *Pensée antique*, qui inaugure cette vaste entreprise, traite, dans son premier livre, des doctrines religieuses et morales de l'Orient; dans les deux derniers, elle présente une esquisse de l'histoire de la sagesse grecque et romaine

conduite jusqu'à l'établissement du christianisme et au triomphe des Germains (le nom de Marc-Aurèle, qui d'après le titre indiquerait le point terminal n'est mis là qu'en manière d'hommage à « l'âme la plus noble qui ait vécu »). Il va sans dire que la forme seule est personnelle : l'auteur a fait de son mieux pour rendre la matière attrayante aux « personnes qui ne font pas métier de philosophie ».

On pourrait relever quelques inexactitudes, surtout au cours des 160 pages où sont passées en revue l'Égypte, la Judée, la Palestine et la Chaldée, la Perse, l'Inde et la Chine (trop souvent ce sont des sources vieillies qui ont été utilisées); mais nous nous abstiendrons de chercher des chicanes de détail à ce livre de bonne foi et de généreuse inspiration.

I. L.

Désiré de Bernath. — **Cléopâtre. Sa vie. Son règne.** Traduction française revue par André Leval. — Paris, F. Alcan, s. d. (1903), 1 vol. in-8° (16,5 × 24,5) de 254 pages, 8 fr.

Voilà bien un livre étrange ! Écrit par Désiré de Bernath, nous apprenons que la traduction en a été revue par André Leval ; la dédicace est faite enfin par un Nicolas de Szemere à une princesse égyptienne. Ce qui étonnera davantage encore, c'est la page indiquant les sources où, si l'on cherche en vain les noms de Botti, Mahaffy, Strack, Wilcken, etc., on trouve cités pêle-mêle le dictionnaire historique et critique de Bayle et des éditions des classiques datant pour la plupart du xviie siècle. N'est-il pas grotesque, dans un livre à prétentions scientifiques, de citer comme source : Suétone, *Œuvres*, trad. de la Harpe, refondue par Cabaret-Dupaty. Paris, Garnier frères, s. d. ? Je sais bien que les documents exhumés ces dernières années en Égypte n'ont fourni que peu ou point de renseignements de première main sur la fameuse Cléopâtre, mais il n'en est pas moins vrai que toute l'histoire de son temps a été renouvelée. Un simple coup d'œil dans la littérature récente aurait permis à l'auteur d'éviter des erreurs impardonnables. « Les anciennes capitales étaient des lieux de pèlerinage pour la population copte (p. 4)... L'aristocratie de naissance était inconnue en Égypte et, sous les Lagides, les castes même avaient complètement disparu. Toutefois, le clergé s'efforçait de maintenir la pureté du sang copte en favorisant les mariages contractés entre les jeunes gens de cette race (p. 5). L'immigré grec, lier de sa race et de sa nationalité, méprisait le Copte (p. 6). Outre le grec, le latin et le copte, elle (Cléopâtre) savait encore à la perfection l'arabe, l'hébreu et le perse (p. 52). » Le mot copte n'est autre chose que la transformation du nom grec des Égyptiens dans la bouche des Arabes.

Les plus anciens documents écrits en copte sont de la fin du iie siècle après Jésus-Christ.

Que dire du corps de cavalerie qui « n'était plus que l'ombre de l'ancienne

cavalerie égyptienne (p. 8) », les Égyptiens n'ayant jamais possédé de véritable cavalerie, mais bien des corps de troupes montées dans des chars? On est surpris de lire à la même page que dans l'armée, « l'Arabe, le Grec, le Juif, le Copte et le Perse, marchaient côte à côte avec le Gaulois et le Germain qui avaient déserté la sévère discipline des légions romaines ».

Dire (p. 11) des Ptolémées qu' « ils ne firent élever que quelques nouveaux édifices absolument incapables de rendre aux anciennes résidences des Pharaons, ne serait-ce que l'ombre de leur ancienne splendeur », c'est paraître ignorer les grands temples construits par les Ptolémées et qui font encore aujourd'hui l'admiration du monde entier.

On croit rêver en lisant pages 19-20 le résumé de la religion des anciens Égyptiens.

Remarquons la naïveté d'une note, page 45 : « Dans le dictionnaire de Bayle j'ai trouvé, à l'article Antoine (Marc) une mention suivant laquelle... » ! Est-il permis de prétendre *faire* au xxe siècle de l'histoire d'une façon aussi peu sérieuse?

Page 77, l'auteur, faisant la biographie de César, dit en note : « Ces données sont puisées dans Plutarque et Suétone! ». Page 80, nous voyons les raisons qui poussent la jeune Cléopâtre à se jeter dans les bras de César : « Cette princesse, si gâtée par ses parents et si persécutée par ses frères qui avaient fini par la chasser, agit exactement comme tant de jeunes filles élégantes de nos jours qui, désireuses de briller dans le monde, épousent un homme qu'elles n'aiment pas, mais qui a de la fortune. Cléopâtre avait au moins cette excuse que celui à qui elle allait se donner était César... Il est vrai que cela n'équivalait pas au fait de s'abandonner à un homme sans passer par le mariage ; mais, à tout prendre, quel pouvait être le prix de cette institution aux yeux de Cléopâtre? » On se demande vraiment si l'auteur ne se moque pas de ses lecteurs. Je signale encore à l'attention les pages 96 et 97 décrivant Cléopâtre exerçant ses fonctions de grande-prêtresse du royaume. C'est invraisemblable! On pourrait se demander véritablement si l'auteur ne vit pas dans une retraite si étroitement close que depuis trente ou quarante ans il n'a plus eu ni livres ni revues historiques à sa disposition. Cela expliquerait des phrases telles que celle-ci, page 130 : « Un auteur français moderne, Blaze de Bury », et la citation qui suit est empruntée à un numéro de la *Revue des Deux Mondes* de juin 1872, page 214 : « Dans ces derniers temps, A. Stahr... », et le livre date de 1879.

Je ne veux pas abuser, mais je citerai avant de conclure quelques perles encore, page 141 : « Enfin, Antoine commença à comprendre, lui aussi, qu'il fallait mettre fin aux heures du berger. » Page 143 : « Si en raison des mœurs relâchées et des lois nuptiales de l'Égypte, la liaison de la reine avec Antoine ne choquait personne à Alexandrie, elle n'en était pas moins regardée par les Romains comme une simple paillardise ». Page 155 : « Toute femme reste toujours femme ; que son front soit ceint ou non de la couronne royale et les bijoux qui ornent sa poitrine fussent-ils d'un prix inestimable, sont incapables

de réprimer les battements de son cœur! ». M. Leval aurait bien fait de revoir plus attentivement quelques-unes de ces phrases.

Je reconnais volontiers que la vie de Cléopâtre est si intéressante, mêlée si intimement à quelques-uns des plus dramatiques épisodes de l'histoire, que le livre de M. de Bernath se lit sans aucun ennui et sera accueilli avec une certaine faveur par le public non informé.

JEAN CAPART.

J. ESTLIN CARPENTER M. A. — **The place of Christianity among the Religions of the world.** — London, Green, 1904, 1 vol. in-12, 115 pages.

Le livre de M. J. Estlin Carpenter est composé de quatre chapitres qui reproduisent, les trois premiers des articles publiés dans la revue *The Inquirer* en 1901, le quatrième une conférence faite au Congrès des théologiens libéraux d'Amsterdam en 1903. Ceci explique, sans d'ailleurs le justifier, le manque d'unité du livre. Le premier chapitre jette un coup d'œil sur l'histoire de la science comparée des religions. C'est une esquisse fort sommaire dans laquelle ne sont mentionnés, parmi les travaux contemporains, que ceux des savants anglais. Le deuxième chapitre rappelle quel profit l'intelligence de l'Ancien Testament a tiré de la connaissance des religions de Babylone, de l'Égypte et de la Perse. Le troisième chapitre est consacré aux religions de l'Inde, à celles de la Chine et à l'Islam. Le dernier chapitre — qui a donné son titre au volume — examine la place qui revient au Christianisme parmi les diverses religions. M. *J. E. C.* estime que le Christianisme est la meilleure de toutes les religions, parce qu'il a su plus qu'aucune autre s'adapter aux conditions d'existence les plus différentes.

On voit par cette rapide analyse que, ni au point de vue de l'histoire, ni à celui de la philosophie de la religion, le livre de M. *J. E. C.* ne peut être considéré comme une œuvre puissante et originale. Comme écrit de vulgarisation, il peut cependant être appelé à rendre des services.

MAURICE GOGUEL.

PAUL WERNLE. — **Die Anfänge unserer Religion**, 2e édition. — Tubingue et Leipzig, Mohr (Paul Siebeck), 1904, 1 vol. gr. in-8 de xx et 514 p., prix : 7 marks.

Notre collaborateur, M. Georges Dupont, a déjà rendu compte de la première édition de cet ouvrage (voir t. XLIII, p. 366-368). La seconde édition a été fortement retouchée. L'auteur y a ajouté un chapitre sur la théologie du Nouveau Testament où il a dessiné plus nettement la fonction de l'œuvre johanni-

que. C'est la partie du tableau qui reste la moins satisfaisante. M. Wernle a accentué la part du Judaïsme dans la formation du Christianisme antique, mais il ne se décide pas à faire à la théologie judéo-hellénique la part qui lui revient dans le IVe évangile. D'une façon générale il ne distingue pas assez le Judaïsme de la Diaspora et celui de Palestine. Il a raison d'insister sur l'élément juif original dans le christianisme, mais c'est justement parce que le Judaïsme au sein duquel il se propagea hors de Palestine était autre que celui auquel il était rivé en Judée, que le Christianisme put prendre en terre grecque l'essor qui lui demeura interdit dans son pays d'origine.

M. Wernle a remanié complètement aussi le chapitre sur la christologie paulinienne. Enfin il a mis en note les renvois aux textes qui supportent son argumentation. Cette dernière addition surtout augmente beaucoup la valeur de la seconde édition.

Je ne m'étonne pas que la première ait été rapidement épuisée. L'auteur joint à une solide érudition le don de savoir prendre les questions de haut. Il ne se noie pas dans le détail ; il sait grouper ses documents, en un mot il sait écrire. Très libre d'esprit à l'égard de toute espèce de tradition, aussi bien celle de l'École que celle de l'Église, il a un sens profond des réalités religieuses, de la puissance dynamique, dirai-je, des idées et des sentiments sur les âmes. On ne saurait dire qu'il y ait des choses nouvelles dans ce livre, mais les choses connues par ailleurs sont exposées sous un jour nouveau, avec ce sens plus vif de ce qui est spécifiquement religieux, qui caractérise les représentants actuels du christianisme libéral.

Ce qui me frappe dans ce livre, c'est la grande part faite à la piété comme élément générateur des formes premières de la religion chrétienne, sans diminuer en rien la claire vision des éléments rituels ou doctrinaux qui entrent dans le nouvel édifice et sans que le sens très vif de la piété chrétienne dégénère en piétisme. C'est là une qualité assez rare parmi les historiens scientifiques de la religion. Et cependant on ne comprendra jamais une religion, à n'importe quelle époque de son histoire, si l'on ne sait pas entrer en quelque sorte en communion spirituelle avec ceux qui l'ont professée et qui en ont vécu.

Jean Réville.

Ch. Vellay. — **Étude sur les Hymnes de Synésius de Cyrène** ; in-8 de
III-79 p., Paris, Leroux, 1904.

La vie et les ouvrages de Synésius de Cyrène ont été l'objet de nombreux et importants travaux. Mais on n'avait pas jusqu'ici donné une place suffisamment importante à l'étude de ses *Hymnes*, qui sont le reflet de sa vie et marquent les étapes du développement de sa pensée. C'est cette lacune que M. V. a voulu combler.

L'auteur, après un aperçu de la vie de Synésius, étudie les éléments et la formation de cette œuvre poétique.

Les sources de son inspiration sont en premier lieu le néo-platonisme, la philosophie spiritualiste de Plotin avec son mépris du corps et des réalités sensibles, sa prédilection pour la vie intellectuelle, la méditation, l'extase où l'intelligence s'élève degré par degré. Dieu est avant tout « l'intelligence créatrice », « l'intelligence des intelligences ». La matière, émanation de Dieu, est éternelle comme lui. Synésius est arrivé ainsi à un panthéisme lyrique où l'intelligence humaine s'efface et s'annihile. Cette philosophie alexandrine devait avoir une très grande influence sur la formation de ses idées chrétiennes. Et M. V., par une argumentation serrée, montre très bien comment Synésius s'est efforcé de concilier les dogmes chrétiens avec ses idées philosophiques. En réalité, l'élément philosophique est resté à la base de sa dogmatique. Son dogme de la Trinité se rapproche beaucoup plus des Hypostases alexandrines que de l'orthodoxie chrétienne. De même le dogme de la résurrection des corps se trouvait en opposition directe avec son éducation alexandrine. Ses *Hymnes* sont la confidence douloureuse de cet esprit tourmenté et inquiet. Elles nous font connaître un Synésius dont l'effort constant a été de voiler cet antagonisme entre le néo-platonisme et le christianisme.

M. V. a su, en des pages attachantes et bien écrites, faire revivre la grande et séduisante figure de ce disciple d'Hypatie, qui, devenu évêque de Ptolémaïs, trouvait un charme infini aux méditations philosophiques, aux travaux littéraires et poétiques et continuait « de répandre autour de lui cette mansuétude native que l'Évangile ne lui avait point enseignée. »

J. Ebersolt.

Karl Schirmeisen. — **Die Entstehungszeit der germanischen Göttergestalten** : eine mythologisch-prähistorische Studie. — Brünn, 1904, 38 pp.

M. Schirmeisen prétend, en combinant l'analyse des mythes avec l'examen des fouilles préhistoriques, parvenir à déterminer l'âge des figures divines de la mythologie germanique. Mais la base archéologique d'un pareil travail est encore ruineuse ; elle l'est d'autant plus chez M. Schirmeisen qu'il s'en fie aveuglément à des travaux de seconde main en ce qui concerne l'origine et les migrations des Indo-Germains. Quant à l'analyse des mythes, elle suppose le départ de ce qui est primordial et de ce qui est adventice et purement poétique ; travail délicat, qui n'est pas encore définitivement fait et qui ne s'improvise pas.

L'idée directrice de la thèse de M. Schirmeisen est que, à chaque période du développement de la civilisation, correspond l'apparition d'un dieu nouveau ou la transformation d'un dieu ancien, la société se faisant à chaque coup, un dieu à son image. A la rigueur on admettra qu'Odhin représente la civilisation des derniers âges préhistoriques, qu'il en porte les armes et le costume. Thor est

caractérisé par ses attributs essentiels comme dieu d'une population agricole primitive; sans en fixer l'apparition à ce que l'auteur appelle la seconde période de l'âge de la pierre polie, on peut penser qu'il correspond à une étape ancienne du développement des Germains. Mais quant à distribuer entre les périodes de la préhistoire les diverses figures du panthéon germanique, c'est bien ambitieux.

GELLY.

Ethnologisches Notizblatt. — Publication du musée d'Ethnographie de Berlin, t. I-III.

Le musée ethnographique de Berlin a commencé en 1894 la publication d'un recueil non périodique, l'*Ethnologisches Notizblatt* à raison de trois fascicules par volume. Le neuvième fascicule a paru récemment, et il n'est pas sans intérêt de noter ici ceux des articles publiés dans ces trois volumes (dont je dois l'envoi à l'obligeance de M. von Luschan), qui se rapportent à l'histoire des religions. On sait que les travaux d'ensemble des attachés au musée sont publiés dans le recueil intitulé *Veröffentlichungen aus dem K. M. f. Völkerkunde* qui en est à son VIIIe volume (depuis 1889) faisant suite aux *Originale Mitteilungen* (depuis 1885).

Ethnologisches Notizblatt. — T. , fasc. 1, 1894. Prix : 5 mk. — P. 1-6, A. Grünwedel, *König Manamé* : description de masques représentant Manamé, roi cinghalais, héros d'une légende du Pantschatantra (trad. Benfey, I, 340 et II, 458);

P. 59-64. A. B(astian), compte-rendu comparatif de Cunow, *Die Verwandtschafts-organisation der Australier*, 1894.

Fasc. 2, 1895, prix 9 mk. — P. 27-33. W. Grube, *Sammlung chinesischer Volksgötter aus Amoy*. Statuettes, au nombre de 181, fabriquées à Amoy pour le consul allemand d'après une liste dressée par M. de Groot.

P. 99-112. A. B(astian), compte-rendu comparatif du livre de E. Rohde, *Psyche*, 1894.

P. 124-139. A. B(astian), compte-rendu de H. Schurtz, *das Augenornament*, 1895, avec étude comparative du culte des ancêtres;

P. 143-154. A. B(astian), compte-rendu critique de R. Steinmetz, *Entwicklung der Strafe*, 1894.

— Fasc. 3, 1896. Prix : 8 mk. — P. 1-11 : A. Grünwedel, *Notizen aus den Reisen Hrolf Vaughan Stevens in Malâka* : a) appareil magique contre le tigre, chez les Belendas ; b) peintures des clans totémiques du Tigre et du Mûsang des Belendas ; c) organisation sociale ancienne des Belendas;

P. 29-35. K. Weule, *Zum Fetischwesen der Ehve*, à propos d'objets-fétiches provenant du Togoland, dons de O. Baumann, 6 fig.

T. II, Fasc. 1 (1899). Prix : 9 mark. — P. 6-10 : H. Grünwedel, *Bhrikuti* ;

étude sur quelques représentations figurées de cette déesse bouddhique;

P. 14-21. E. Seler. *Quauhxicalli, die Opferblutschale der Mexikaner.* A propos d'un vase en pierre du Musée de Berlin.

Supplément (71 pages) : A. Bastian. *Randglossen zur Erörterung schwebender Fragen in der Mensch-und Völkerkunde.* Écrit comme toujours à grand renfort de parenthèses, sans indication exacte des sources ; sautant d'un peuple à l'autre, d'une époque à une autre, l'auteur rapproche comme au hasard des analogies sonores les notions les plus variées, afin de dégager quelques-uns des ethnoconcepts (*Völkergedanke*).

— Fasc. 2 (1901). Prix : 6 mark. — P. 1-13 : Dr Hahl. *Mitteilungen über Sitten und rechtliche Verhältnisse auf Ponape.* Traditions historiques ; divinités ; démons ; culte ; rites funéraires ; clans ; organisation politique ; propriété ; tabous ; rites du mariage, etc., à Ponape : 14-40 : *remarques comparatives*, par A. Bastian.

P. 66-76. K. Th. Preuss. *Der Affe in der mexikanischen Mythologie.* Étude intéressante, avec 43 illustrations, sur le singe dans la mythologie mexicaine.

P. 77-97. A. Bastian. *Zum Seelenbegriff in der Ethnologie.* Après une revue assez complète des conceptions de l'âme (ou des âmes) chez les différents peuples, l'auteur constate que les mêmes idées primaires (ce qu'il nomme les *Elementargedanken*) se retrouvent partout, plus ou moins modifiées cependant dans le détail par l'influence des divers milieux.

— Fasc. 3 (1901). Prix : 8 marks. — P. 34-90. A. Bastian. *Zur noëtischen oder ethnischen Psychologie.* Essaie de formuler la méthode, et de poser et de résoudre quelques problèmes de l'ethnopsychologie. Ce mot, malgré les efforts de Bastian et de quelques autres n'a pas fait fortune ; la méthode de l'ethnopsychologie étant comparative, est celle de l'histoire des religions, du folklore, de l'ethnographie, etc. ; à tous égard, le mot *sociologie* vaut mieux, car au moins il ne fait point intervenir, dès le principe, la notion de *race*. Le nom ici n'a d'ailleurs pas grande importance : ce que Bastian voulait fonder, c'était une étude psychologique des collectivités indépendante de la psychologie individualiste.

P. 95-103. A. Bastian, compte-rendu de H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, avec plaidoyer *pro domo*.

P. 103-108. A. Bastian. Remarques comparatives à propos de l'adresse présidentielle de S. Hartland (*Folk-lore*, t. XII).

T. III. Fasc. 1, 1901, prix : 9 marks. Pp. 135-139. E. Seler. *Ein anderes Quauhxicalli*, compléments à l'article cité ci-dessus.

Pp. 140-161. A. Bastian. *Die Berührungspunkte der physischen Psychologie mit der noëtischen, auf dem Bereiche der Ethnologie.*

Pp. 162-173. A. Bastian. *Zur ethnischen Psychologie.*

Fasc. 2, 1902, prix : 8 marks. Pp. 95-102 : Dr Hahl. *Feste und Tänze der Eingeborenen von Ponape.* Bonnes descriptions ; le texte et la traduction des incantations et des chants sont donnés.

Pp. 115-20. A. Bastian : A propos des travaux de Lumholtz sur les Huichols.

Fasc. 3, 1904, prix : 9 marks. Pp. 1-24 : G. Zenker, *Die Mabea*; bonne étude sur cette population du Cameroun allemand méridional; p. 5, croyances en un dieu suprême bon (*Nzamôi*) et à un démon méchant (*mingfué*); p. 10, mariage par achat; p. 13, circoncision; p. 14, cérémonies d'initiation; p. 18, tabou de propriété; p. 19, démons, charmes; p. 22, ordalies; p. 22-23, danses; p. 23-24, rites funéraires.

Pp. 25-100. G. Fritz. *Die Chamorro*. Excellente étude monographique sur cette population des Mariannes. L'auteur a tenu compte des publications antérieures (Ch. Le Gobien, 1701 ; F. de la Costa, MS. ; L. Ibaney y Garcia, 1886 ; Blumentritt, 1883 ; A. Marche, 1890 ; J. Montero y Vidal, 1886 ; E. Rios, s. d. ; O. Finsch, 1900). P. 55-61 jeux, danses, chants ; p. 90-94 ; Religion, mythologie, démons.

Pp. 111-114. Antonie Bradeis. *Das Gesicht im Mond ; ein Märchen der Nauruinsulaner*. Légende explicative des taches de la lune.

A. van Gennep.

P. Donici. — **Orientalischer Kirchenkalender alten und neuen Stils.** 3e éd., traduction allemande. — Bucarest, Impr. Gutenberg (20 Strada Doamnei); 1903; 1 vol. gr. in-8 de 171 p.

L'auteur de ce travail, dont le succès dans l'Église orthodoxe paraît attesté par le fait qu'il en a déjà paru trois éditions, se propose de faire prévaloir une méthode de correction du cycle pascal, qui permettrait aux chrétiens de toute confession de célébrer la fête de Pâques le même jour. On sait, en effet, que depuis l'introduction du calendrier grégorien dans l'Église Romaine et dans les différentes églises protestantes (1582), il existe un écart entre le calendrier de l'Église orthodoxe (vieux style) et celui des Églises occidentales (nouveau style). L'Église orthodoxe a continué à déterminer la date de la fête de Pâques d'après le grand cycle de Denys le Petit (de 532 ans), en partant de l'an 345 (20 ans après le Concile de Nicée), d'après les règles en usage dans l'Église byzantine. M. Donici montre que, même si l'on introduisait le calendrier grégorien dans l'Église orthodoxe, on n'arriverait pas encore à une détermination identique de la fête pascale, parce que les règles observées de part et d'autre pour la correction des épactes ne sont pas les mêmes. C'est à cet inconvénient qu'il propose de remédier par un autre procédé de correction des épactes, puisqu'il paraît que l'Église orthodoxe ne peut pas, sans les plus graves anomalies, adopter purement et simplement le calendrier pascal grégorien.

J'avoue être tout à fait incompétent pour contrôler la valeur de ce procédé et pour vérifier les calculs de M. Donici. Je me borne à signaler son travail,

maintenant que par une traduction allemande il a été mis à la portée des lecteurs qui ne savent pas le roumain.

J. R.

A. H. Hore. — **Student's history of the Greek Church.** — Londres et Oxford, Parker, 1 vol., pet. in-8 de xxxi et 531 p.

Le Rév. Hore, de Trinity College, à Oxford, avait déjà consacré un gros volume à l'histoire de l'Église orthodoxe (*Eighteen centuries of the orthodox Greek Church*). Il a cru utile de reprendre le même sujet sous une autre forme dans le présent ouvrage, destiné aux étudiants et qui affecte par conséquent les allures d'un manuel. Dans l'Introduction il expose quelques-uns des traits caractéristiques de l'Église orthodoxe actuelle, l'organisation de son clergé, la disposition des églises, les principales professions de foi modernes, etc. Le récit historique commence au début du ive siècle avec la première controverse arienne et se poursuit en huit chapitres (environ 250 pages) jusqu'au schisme. Le ch. ix est consacré aux croisades et à la chute de Constantinople et le ch. x, qui clôt la première partie, traite de l'Église grecque après la chute de Constantinople, d'une façon très sommaire. La seconde partie, en 4 chapitres (environ 100 pages), contient l'histoire de l'Église russe. Et la conclusion parle de l'union des églises chrétiennes.

C'est bien le sujet de la conclusion qui tient particulièrement à cœur à l'auteur. Le livre tout entier est dominé par la préoccupation de montrer que l'Église grecque et l'Église anglicane sont faites pour s'entendre, parce qu'elles dérivent leur foi des mêmes sources : la Bible, comme source originelle, la tradition pour autant que fondée sur la Bible et les Conciles œcuméniques en tant qu'inspirés par le Saint-Esprit. La conclusion s'impose : elles doivent s'unir. Cette conception explique pourquoi M. Hore s'est attaché, dans la première partie, surtout à l'histoire des conciles où fut formulée la foi œcuménique. Il s'acquitte de cette tâche d'une façon simple et impartiale, sans entrer dans de longues discussions sur les questions controversées ; mais il laisse de côté l'histoire littéraire et proprement théologique de la chrétienté grecque et ne cherche pas à mettre en lumière l'évolution du dogme. L'œuvre des huit conciles œcuméniques est, à ses yeux, une œuvre définitive dont il s'agit seulement de montrer l'élaboration officielle et de rappeler les vicissitudes historiques. Les causes politiques des événements sont indiquées plutôt que les causes philosophiques ou ce que l'on peut appeler la dialectique interne de l'histoire. On a du reste quelque peine à comprendre, comment il est possible, surtout à ce point de vue pragmatique peu favorable à la reconnaissance des grands et profonds courants de l'histoire, de trouver l'œuvre du Saint-Esprit dans cette succession séculaire

d'intrigues ecclésiastiques et politiques. Mais ceci est affaire de foi, non de science. Comme compendium de la longue histoire de l'Église grecque, le livre peut rendre des services. Il est regrettable seulement que les sectes russes soient à peu près complètement passées sous silence. L'auteur combat énergiquement les prétentions exclusives de l'Église romaine.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Quelques publications récentes : 1° Notre collaborateur M. *Hartwig Derenbourg*, membre de l'Institut, a réimprimé chez Ch. Carrington (13, faubourg Montmartre, Paris), sous le titre *Opuscules d'un Arabisant* (in-8° de VII et 336 p.) quelques-uns de ses articles et discours, « pour lesquels ses entrailles de père avaient conçu le plus d'affection, comme étant ses enfants les « plus oubliés ou les plus ignorés ». Il y a joint une réédition complétée, en français, des articles de biographie sur *Les Derenbourg*, qui avaient paru tronqués et écourtés dans le t. IV de la « Jewish Encyclopedia », et une bibliographie très détaillée de ses propres écrits. Ses nombreux amis seront reconnaissants à M. Derenbourg de leur avoir donné cette belle notice sur son père avec ce tableau complet de sa propre activité.

— 2° La librairie Armand Colin met en vente la première partie du tome Ier d'une *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de M. *André Michel* (1 vol. gr. in-8° de 450 p. ; broché, 15 fr. ; relié, 22 fr.). Cette première partie est due à la collaboration d'un groupe de savants : pour l'art pré-roman, M. André Pératé, pour les commencements de l'art chrétien en Occident, M. Camille Enlart, pour l'architecture romaine en Occident avant l'époque romane, M. Gabriel Millet pour l'art byzantin, et MM. Paul Leprieur, Émile Bertaux, J. J. Marquet de Vasselot et Émile Molinier, pour l'art de l'époque mérovingienne et carolingienne en Occident. La deuxième partie du t. Ier, consacrée à l'art roman, sera mise en vente à partir du 5 octobre, le 5 et le 20 de chaque mois en fascicules à 1 fr. 50. L'ouvrage complet formera huit tomes, en deux parties chacun. Chaque tome contiendra douze planches hors texte en héliogravure et environ 500 gravures dans le texte. Le tome II sera consacré à l'art gothique.

— 3° M. *Édouard de Jonghe* vient de publier dans le « Journal de la Société des Américanistes de Paris » (Nouvelle série, II, 1), sous le titre *Histoire du Mechique*, un morceau du ms. français n° 19031 de la Bibliothèque Nationale. Les 78 premiers feuillets de ce manuscrit comprennent des fragments d'une traduction française, par André Thevet, de l' « Historia general y natural de las Indias », de Gonzales Fernandez de Oviedo y Valdes (Valladolid, 1557). M. de Jonghe ne s'en occupe pas. Le morceau qu'il édite se trouve aux feuil-

lets 79 à 88. L'original espagnol, d'après lui, ne serait autre que les *Antiguedades Mexicanas* du franciscain André de Olmos, actuellement perdues, et que notre critique croit avoir été composées en 1543. Plusieurs chapitres de ce manuscrit sont d'un grand intérêt pour l'histoire religieuse, comme le 5e sur le calendrier, le 6e sur la création et la destruction du monde, le 7e sur la seconde création du monde et de l'homme, le 8e de la création du soleil selon ceux de Tezcuq, le 9e de la création du monde selon ceux de la province de Chalco, le 10e sur Queçalcoatl et le 11e de la venue de Tezcatlipuca à Tula et comme il fit fuir Queçalcoatl. Des notes, surtout philologiques, accompagnent le texte ; à la fin un index des mots nahuas.

J. R.

— 4e Notre collaborateur, M. *Fr. Macler*, vient de publier dans la *Revue des Traditions Populaires* (tirage à part, 18 p. 8° et une planche, chez E. Leroux, 1905) une très intéressante étude sur la *Correspondance épistolaire avec le Ciel*. La cause occasionnelle de cette contribution à une série, importante entre toutes, de recherches folkloriques est la publication de lettres adressées par les Juifs d'Hébron et des environs aux patriarches, que M. Macler a traduites de l'hébreu et patiemment annotées. A titre d'introduction, l'auteur fournit les traits principaux d'un historique sommaire de la correspondance envoyée ou reçue par les hôtes du ciel d'après les traditions chrétiennes (surtout de la chrétienté orientale), islamiques ou juives. M. Macler rappelle notamment les épisodes du *Mazhafa Tomar*, de la *Lettre de Hadhbeshabbâ*, etc. Quant aux lettres, au nombre de douze, que M. Macler publie pour la première fois et qu'il est parvenu à se procurer à Hébron, elles proviennent de Juifs dont plusieurs écrivent le judéo-allemand, et avaient été déposées, à l'adresse des patriarches, dans un trou taillé dans le roc, au-dessous de la mosquée d'Hébron, près de la chambre sépulcrale où la tradition juive et musulmane place la sépulture d'Adam, de Noé, de Sem, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et de Sarah. M. Macler rapproche cette dévotion singulière de celle dont est l'objet, de la part des Juifs, des chrétiens et des musulmans, le sanctuaire d'Ézéchiel du Hauran. Il publie en outre, dans les dernières pages de cette substantielle notice, un diplôme que délivrent les prêtres d'Hébron aux pèlerins musulmans, et ce document se rattache étroitement aux précédents en ce qu'il prouve dans les deux religions un pareil culte des saints. M. Macler, insistant à juste titre sur les documents d'origine juive, en est amené à conclure : « La pratique exercée par les Juifs de Palestine peut s'expliquer par les usages qu'ils ont contractés chez les populations chrétiennes au milieu desquelles ils vivaient en Europe ; revenus en Terre Sainte, ils auraient conservé ces coutumes. Mais le phénomène observé s'explique aussi bien par la simple psychologie du croyant qui aime mieux s'adresser à un sanctuaire existant qu'à un dieu entouré de toutes les conceptions métaphysiques des théologiens. Ces pratiques se rattachent à un ensem-

ble bien connu, au culte des saints; elles ont été exposées par M. Goldziher dans son travail sur le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes (*R. H. R.*, II, 267 et X, 332); elles se sont développées au sein même de l'Islâm, en dépit des tendances contraires de l'orthodoxie. Elles se retrouvent enfin chez les Juifs, que l'on est accoutumé à considérer comme un peuple essentiellement monothéiste.

— 5° Le zèle érudit de M. *Macler* nous valait, presqu'en même temps, dans la *Revue des Etudes Juives* (tirage à part chez Cerf, 8 p. 8°) une note sur un nouveau manuscrit d'une chronique samaritaine qui ne laisse pas de présenter pour nos études un intérêt certain. Ce texte encore manuscrit est une des recensions de la chronique *et-Tôlideh* reconnue par Neubauer (*Journal Asiatique*, décembre 1869) pour être une des principales sources dont s'est servi, de son propre aveu, Abou-l-Tathb, dans ses Annales. Le premier auteur de cette chronique commence par établir que le calcul d'après lequel les Samaritains fixent les fêtes avait déjà été connu par Adam et conservé chez les grands-prêtres par tradition, puis il fait partir son récit de l'époque d'Adam pour aller jusqu'au x[e] siècle, et une main récente le continue jusqu'à nos jours; il donne la nomenclature des grands prêtres et des familles samaritaines qui étaient établies en Égypte, en Palestine et à Damas, et c'est peut-être là, dit Neubauer, la partie la plus intéressante de l'opuscule. Le manuscrit examiné par M. Macler et qui appartient à la Bibliothèque de l'Alliance Israélite (n° 237 du nouvel inventaire) ne présente aucune différence essentielle avec le ms. Neubauer. M. Macler, au cours de son analyse, en traduit différents passages, notamment sur le comput hébreu, sur l'établissement de la Pâque, sur l'autorité qu'il faut accorder à Pinhas (fils d'Eléazar et petit-fils d'Aaron), sur la date de la rédaction de la Tôlideh, etc. Le dernier auteur écrit durant le règne d'Abd-ul-Hamid Khan II, qui monte sur le trône en août 1876.

— 6° Dans le 1[er] fascicule de 1905 du *Journal Asiatique*, M. *P. Regnaud* s'attache à montrer l'origine du nom des chantres ou *rṣis* qui auraient été les auteurs des hymnes védiques d'après les indications fournies par l'index brâhmanique intitulé *Sarvânu Bramanî* (pp. 77-104).

— 7° Dans le même numéro, M. *Joseph Halévy* publie un groupe de notices dont l'une est consacrée à la secte des *Hanifs* dans l'Islamisme primitif. La tolérance observée dans le Coran à l'égard des traditions juives et chrétiennes ne fait que refléter le respect très réel que portait la haute société arabe aux deux religions destinées à disparaître devant l'Islam. « Cette opinion publique s'annonce elle-même comme le résultat d'une influence exercée lentement, mais efficacement, par un parti qui, ayant renoncé au culte des idoles, hésitait à se déclarer ouvertement pour l'une des religions rivales et préférait tirer un profit moral des deux à la fois. Il me paraît que c'est ce parti qu'on doit entendre par la dénomination des *Ḥanifs* sous laquelle ils sont mentionnés dans le Coran. Les partisans de cette secte éclectique sont cités par les rabbins sous le nom de *Minîm* ou *Minâï*; ils admettaient les principes évangéliques sans renoncer aux pra-

tiques du judaïsme. Ils étaient mal vus et traités avec horreur dans les camps juif et chrétien; saint Jérôme les déclare pires que les païens, ce qui se comprend parfaitement, car en voulant pactiser avec les deux religions rivales, leur culte avait l'air d'une abominable hypocrisie. Cette flétrissure se reflète selon moi dans le sobriquet *Hanif* qui est purement l'hébréo-araméen *hanéph*, *hanéfâ* « hypocrite ». Naturellement les sectaires eux-mêmes justifiaient leur façon d'agir en remontant à l'âge des Patriarches, où Abraham et ses enfants reçurent les bénédictions de Dieu sans avoir été ni juifs ni chrétiens. Cette conception religieuse est précisément celle que le Coran transmet sur leur compte, et Mahomet se déclare lui-même Hanif et proclame ne faire que rétablir l'ancienne religion patriarcale »; dès lors le terme signifie : « homme d'une piété parfaite, orthodoxe » (*J. Asiat.*, 1905, I, 144-145).

— 8° Nous n'avons pu, par suite de l'abondance des matières, signaler au temps où ils parurent les articles publiés par M. P. Regnaud, de Lyon, dans la *Revue de linguistique et de philosophie comparée* sur l'histoire de la littérature indo-européenne. Nous empruntons aujourd'hui au *Journal de Psychologie* (mai-juin 1905) l'exposé des conclusions de M. Regnaud sur les origines et l'évolution de la littérature épique et dramatique. « Les mythes tirés par personnification métaphorique des hymnes de la pyrolâtrie sont la source commune de la religion, du lyrisme, de l'épopée et du drame. Telle est la succession des formes initiales de l'épopée : 1° formule sacrificatoire ; 2° personnification héroïque, métaphorique, des principaux éléments du sacrifice ; 3° développement logique des données des formules primitives ; 4° établissement d'un récit continu par la coordination des variantes d'une même légende. En remontant à la même origine mythique, M. R. exige de rendre compte des principaux caractères de la tragédie grecque et de notre tragédie classique (généralité, simplicité, unité du sujet et des personnages). Le mythe évolue dans le lyrisme, l'épopée et le drame de la forme traditionnelle, personnification inconsciente des éléments du sacrifice, à la forme artistique individuelle, et s'éteint dans la forme allégorique et conventionnelle ».

— 9° La *Revue Archéologique* nous permettra de lui emprunter l'intéressante notice suivante, parue sous le titre : *Egypte ou Babylonie ?* et signée du nom de M. Salomon Reinach (livraison de juin, p. 426). « Alors que M. Foucart, d'accord avec Hérodote et Dupuis, cherche dans Isis le prototype de Déméter, d'autres savants assignent à la déesse douloureuse et à sa fille une origine babylonienne. Perséphone serait *Eris-ki-gue* (la déesse du monde inférieur) dont le nom se rencontre, comme épithète de Koré, dans des textes magiques gréco-égyptiens. En outre, le XVII° volume des textes cunéiformes, récemment publiés par le Musée britannique et comprenant surtout des incantations de la bibliothèque d'Assurbanipal, renferme la description d'une cérémonie où le patient, après avoir été purifié avec de l'eau de mer, sacrifie un goret, dans lequel ses péchés et misères ont été magiquement transférés. Il est évident que cela rappelle la cérémonie athénienne du second jour des nuptères (ἀλαδε μύσται),

où les invités prenaient un bain de mer en compagnie des gorets réservés aux sacrifices. Ceux qui n'admettent, pour le rituel grec, ni une origine égyptienne, ni une origine babylonienne, sont heureux de constater des ressemblances de ce genre, qui se compensent et, par suite, s'annulent (*The Athenaeum*, 1904, 1904, II, 852).

— 10° Les livraisons 20-23, tome VI du *Recueil d'Archéologie orientale* de M. *Clermont-Ganneau*, ont récemment paru à la librairie E. Leroux. Elles contiennent : § Fiches et notules : Inscription d'El-Maqsoura ; Αὐλών ; Martha : Phaena de la Trachonite ; le nom phénicien Gerhekal ; inscription bilingue de Qal'at Ezraq ; χρὴ βοηθεῖν ! ; Saint Epiphane et l'alchimie. — § 34. Le roi de « tous les Arabes ». — § 35. Leucas et Balanée. — § 36. Vente de sépulcres. — § 37. Nouvelles découvertes archéologiques dans le Haurân. — § 38. La province d'Arabie. — § 39. Les nouvelles dédicaces phéniciennes de Bodachtoret. — § 40. Albert le Grand et l'ère chaldéenne. — § 41. Sépulcres ἀσάλευτα. — § 42. Un monogramme attribué à l'empereur Nicéphore Phocas. — § 43. Une *zemzemiyé* médiévale avec inscription et armoiries arabes. — Un texte arabe inédit pour servir à l'histoire des chrétiens d'Égypte (à suivre).

— 11° A titre documentaire, nous reproduisons ici la conclusion d'un article consacré par M. V. *Ermoni*, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (mai 1905) au *Manuel* de M. Chantepie de la Saussaye : « Une haute leçon philosophique se dégage pour les catholiques de l'étude comparée des religions. Saint Thomas n'a jamais employé ni peut-être jamais connu l'argument moral dans la démonstration de l'existence de Dieu. Aujourd'hui cet argument se trouve dans tous les Manuels de philosophie scolastique. Cet argument, corroboré par toutes les découvertes modernes, démontre que la Religion est un fait universel comme la nature humaine. Comment expliquer cette universalité ? C'est que le phénomène religieux jaillit, en grande partie, des profondeurs de la conscience, et qu'il est dès lors d'ordre psychique. L'étude de la Psychologie religieuse devient ainsi une des principales bases d'opération de l'Apologétique contemporaine. Même, et surtout en Religion, il est nécessaire de jeter un coup de sonde dans les mystérieux abîmes de la conscience. Il faut l'interroger, la faire parler et lui arracher ses secrets. Réduisez le fait religieux à un ordre autre que le psychologique : ethnographique, social, etc., et je vous défie de rendre compte de son universalité, de sa pérennité et de son irrésistible influence sur la conduite des hommes (p. 187) ».

Sur les principes émis par M. Hubert dans son Introduction à la traduction française, M. V. Ermoni fait des réserves qui ne sauraient surprendre sous sa plume. Abordant l'examen du plan même de l'ouvrage, il regrette que l'histoire du christianisme ait été omise de propos délibéré : « Subjectivement, M. Chantepie, en éliminant le Christianisme de son *Histoire* n'a fait qu'obéir à sa conscience et à ses convictions. Objectivement j'eusse préféré pour ma part que, dans un Exposé purement historique des diverses Religions, on accordât une place au Christianisme, en s'abstenant, bien entendu, de porter un jugement

de valeur sur son caractère. La chose eût été d'autant plus naturelle que depuis quelque temps, la science constate certaines analogies entre le Christianisme et l'Indouisme. Il se serait donc agi de déterminer exactement s'il y a des rapports entre l'Indouisme et le Christianisme, et quelle est la nature de ces rapports » (p. 184).

P. A.

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 14 avril.* M. *de Vogüé* communique, au nom du P. Delattre, l'estampage d'une petite inscription punique trouvée à Carthage, dans la nécropole des Rabs. : « Tombeau de Safanbaâl, la prêtresse, fille d'Azrubaâl, fils de Magon, fils de Bod-Astoreth, *femme* de Hannon le suffète et grand prêtre, fils d'Abd-Melqart suffète et grand-prêtre ».

M. *Salomon Reinach* remet, à l'Académie, de la part de M. de Ricci, la copie d'une inscription relative au roi Ptolémée, à Cléopâtre et à Bérénice, où il semble être question d'un « archisynagogue ».

Séance du 28 avril. M. *Hartwig Derenbourg* communique une inscription sabéenne qui provient des côtes du Yemen et qui a été récemment offerte au Musée du Louvre par les héritiers de M. Camoin, ancien capitaine au long cours. En voici la traduction : « Abd, fils de Meharwah, vassal des Banoû Thaan, a consacré à sa déesse Ouzzâ, cette statue d'or en faveur de sa fille, l'adoratrice de Ouzzâ, Kobol-Thâhir. Au nom de Ouzzâ ». L'intérêt de ce texte réside dans la triple mention d'une divinité citée et condamnée par le Coran, rivale que le dieu jaloux Allâh a chassée de la Kaaba comme une adversaire redoutable du monothéisme musulman. (C. R. dans la *Revue critique*, 13 mai 1905.)

Séance du 5 mai. M. *Georges Foucart* présente à l'Académie une étude sur les peintures qui décorent les vases préhistoriques de Neggadeh ; il interprète les diverses figures de cette série, la plus ancienne qu'on connaisse. Il montre que ces représentations conventionnelles des objets dans lesquelles on peut trouver l'origine de l'écriture hiéroglyphique sert à assurer au mort, comme les textes de l'époque pharaonique, la participation aux fêtes des dieux et la nourriture pour la vie d'outre-tombe. A la suite de cette communication, MM. Perrot et Pottier présentent quelques observations.

SUISSE

Verhandlungen des IIme internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel (1 vol. gr. in-8, de VIII et 382 p. ; Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1905). Le comité du deuxième Congrès international d'histoire des

religions, qui s'est réuni à Bâle du 30 août au 2 septembre 1904, et en tout premier lieu son infatigable secrétaire, M. le professeur Alfred Bertholet, ont droit à toutes nos félicitations pour la rapidité avec laquelle ils ont fait paraître les Actes du Congrès. Ils forment un beau volume de près de 400 pages, avec un index des orateurs qui ont pris une part active aux débats. Nos lecteurs ont eu déjà un compte rendu complet de ce Congrès si intéressant et dont tous les membres ont emporté un si bon souvenir, par les soins de M. Paul Alphandéry (voir livr. de septembre-octobre 1904, t. L, p. 234 à 257). Il était impossible de reproduire dans les Actes *in-extenso* tous les rapports et toutes les communications qui ont été présentés dans les séances publiques ou dans les différentes sections; il eût fallu pour cela plusieurs volumes, dont la publication aurait exigé des ressources beaucoup plus considérables que celles dont on disposait. Aussi la plupart des travaux ne sont-ils reproduits qu'en résumé, d'après des notes fournies par les rapporteurs eux-mêmes. De plus le Comité a indiqué, toutes les fois qu'il en avait connaissance, la revue ou le livre dans lesquels les mémoires ont été publiés en entier.

La lecture de ces *Actes* fait bien ressortir l'abondance et l'extrême variété des sujets dont s'est occupé le Congrès. En parcourant ces pages on a une claire vision de la grandeur de l'œuvre qui incombe à l'histoire des religions. C'était le premier but que visaient les organisateurs de ces congrès. Il fallait arriver à convaincre le monde universitaire de la nécessité de faire à cette forme moderne des études historiques et psychologiques la place qui lui revient. Aussi ne nous plaignons-nous pas de ce qu'il y a de pléthorique dans ces multiples séances où l'on touche à un grand nombre de sujets très différents les uns des autres, sans avoir le temps ni les moyens de les discuter d'une façon approfondie. Il en est de même dans la plupart des congrès de caractère général. A l'avenir il y aura lieu de voir, s'il ne serait pas plus avantageux de limiter le nombre des sujets mis à l'ordre du jour, en demandant à l'avance deux ou trois rapports sur une même question à des savants d'opinions différentes, de manière à permettre une discussion plus complète, comme l'ont proposé MM. Krüger et Schiele.

Cependant il ne faut pas se faire d'illusions. Ce n'est pas dans les congrès que se tranchent les questions d'ordre historique ou psychologique. L'utilité très grande de ce genre de réunions est de mettre en relations les historiens les uns avec les autres, de leur permettre de semer des idées, de susciter de nouveaux travaux en attirant l'attention d'un auditoire bien qualifié sur des sujets nouveaux d'études et de recherches, enfin de permettre des comparaisons sur les méthodes de travail.

Le prochain congrès aura lieu en 1908. Nous savons qu'il s'est formé à Oxford un comité pour étudier les voies et moyens de le réunir dans cette ville. On ne pourrait faire un meilleur choix.

BELGIQUE

M. *Franz Cumont* vient de publier dans la « Revue de l'Instruction publique en Belgique » le texte grec d'une *Parabole attribuée à saint Hippolyte de Rome*, copié par lui dans un recueil manuscrit de miscellanées transcrites à la fin du xve ou au xvie siècle, qu'il a consulté au monastère grec de Souméla, aux environs de Trébizonde. Le tirage à part de cette très courte publication se trouve chez Lamertin, à Bruxelles, et chez A. Picard, à Paris. M. Cumont pense que c'est une œuvre apocryphe, mais M. Hans Achelis, qui prépare l'édition complète des écrits de saint Hippolyte dans la collection des écrivains chrétiens publiée par l'Académie de Berlin, serait disposé à admettre que nous avons affaire à un remaniement tardif d'un morceau authentique du célèbre écrivain chrétien du IIIe siècle.

Voici en quels termes M. Cumont résume la parabole : « Un paysan a sur sa ferme un serpent qu'il veut tuer, mais au moment où il approche de lui, il trouve à terre une pièce de monnaie et épargne le reptile. Celui-ci fait mourir successivement son cheval, son esclave, son fils et sa femme ; mais chaque fois l'argent et les perles que le monstre vomit avec une facilité croissante, arrête le fermier, qui ne peut se résoudre à le mettre à mort, et qui finit par être mordu trois fois lui-même et périr victime de son avarice ».

HOLLANDE

M. *G. A. van den Bergh van Eysinga*, privaat-docent à l'Université d'Utrecht, a publié chez l'éditeur van Kampen, à Amsterdam, la leçon d'ouverture qu'il a prononcée à l'ouverture du cours qu'il professe sur la littérature et les idées des siècles immédiatement antérieurs au christianisme. Elle traite de l'interprétation allégorique : *Allegorische Interpretatie*. Le jeune professeur esquisse l'histoire de cette méthode allégorique chez les Grecs, depuis l'époque de Platon et même avant, puis chez les Juifs. Ensuite il cherche à en montrer la valeur pédagogique dans tous les temps. Il y a cependant une différence, semble-t-il, entre l'interprétation historique et critique, dégageant des formes passagères des croyances et des institutions, les vérités ou les expériences d'une valeur durable, indépendante de ces formes elles-mêmes — et la méthode allégorique, pour laquelle les textes qui nous font connaître ces mêmes croyances et institutions religieuses, sont l'expression adéquate des vérités éternelles.

J. R.

ALLEMAGNE

La librairie Beck, de Munich, a publié, avec le sous-titre explicatif *Ergänzungsband zu des Verfassers « Religion und Kultus der Römer »*, un très précieux recueil de monographies dues à M. Georg. Wissowa et portant presque toutes sur des points d'histoire religieuse latine (*Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, Munich, *1904*). Ces *miscellanea* sont au nombre de quinze. — I. *De Veneris simulacris romanis* (*Habilitationsschrift*, Breslau, 1882). — II. *Monumenta ad religionem Romanam spectantia tria* (*Annali dell' Instituto*, 1883) (Bas-relief représentant Bacchus, un Satyre et une Bacchante qui danse. — Image de Vesta, patronne des boulangers. — Bas-relief du Forum paraissant représenter la Terre auprès de l'Océan ou d'un fleuve). — III. Bas-relief du Musée archéologique de Florence représentant Silvain, Pan et un Satyre. Origines littéraires et archéologiques du *Silvanus* latin. (*Röm. Mitteil.*, I, 1886). — IV. *Die Ueberlieferung über die römischen Penaten* (*Hermes*, XXII, 1886), notamment chez Varron. — V. *Römische Sagen* (*Philolog. Abhandlungen Martin Hertz dargebracht*, 1888). Légende des *Nixi dii* — de Venus Calva — du *Vicus Larum alitum* — de Cipus, de Carna, de la *Dea Muta*, de l'Hersilia sabine. — VI. *Der Tempel des Quirinus in Rom*, (*Hermes*, Bd. XXVI, 1891). — VII. *De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectae* (*Marburger Universitäts-Programm*, 1891) : Opalia, Opiconsivia, Consualia, Agonalia, etc. — VIII. *De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio* (*Marburger Universitäts-Programm*, 1892). — IX. *Die Saecularfeier des Augustus* (Discours académique prononcé à Marbourg, 1894). Origines helléniques et latines des fêtes séculaires. — X. *Argei* (*Real-Encyclopädie* de *Pauly et Wissowa*, T. II, 1895. — XI. *Septimontium et Subura* (*Satura Viadrina*, 1896). Étude de topographie romaine. — XII. *Analecta Romana topographica* (*Hallisches Universitäts-Programm*, 1897. Sur le *Sacellum Pudicitiae patriciae* et différents points de la topographie antique du Quirinal. — XIII. *Römische Götterbilder* (Discours prononcé au 44e Congrès philologique allemand à Dresde 1898). Remarques sur le symbolisme et le caractère esthétique des représentations de dieux romains ou importés à Rome. — XIV. *De equitum singularium titulis Romanis observatiuncula* (*Strena Helbigiana*, 1900). Sur les cultes militaires de Salus et de *Felicitas*. — XV. *Echte und falsche « Sondergötter » in der römischen Religion.* Article inédit sur les dieux des *indigitamenta* et particulièrement sur les « dieux spéciaux » dont l'existence dans la mythologie latine est attestée par Varron, Fabius Pictor et les procès-verbaux des frères arvales. — Conclusions tendant à établir que ces dieux n'avaient qu'une personnalité rituelle, mais pas de valeur mystique propre.

Le *Globus*, tome LXXXVI (Braunschweig, in-4, 1904), a publié une série d'intéressants mémoires sur les origines religieuses en général ou sur des particularités mystiques ou cultuelles observées des différentes peuplades de non-civilisés : N° 11. *Les indigènes des îles occidentales du détroit de Torres*, analyse du t. V de la publication de l'Expédition anthropologique de Cambridge contenant la sociologie, l'étude de la magie, de la religion, des coutumes relatives à la grossesse et aux enfants. — N° 1, 2. David (J.) *Notizen über die Pygmaen Wambutti* de la forêt d'Ituri entre Semliki et Ituri. Mœurs, habitations, vocabulaire, etc. — N° 13. Laufer (Dr B.). *Religiöse Toleranz in China*, à propos de l'ouvrage de De Groot. — N° 14. Gilbert (O.). *Babylons Gestirndienst*. — N° 15. R. Weinberg. *Der zyrjänische Pam-Kultus* (personnification de la tendance vers la lumière, de l'idéal humain, chez les Zyrianes). — N° 20. K. T. Preuss, *Der Ursprung der Religion* (magie des orifices naturels du corps. Chant magique des animaux. Magie de la défécation). — N° 22. Suite du même article. Magie du coït, magie du souffle. — N° 24. *B. Laufer*. Ein Buddhistisches Pilgerbild (un tableau japonais de 1825 représentant le pèlerin bouddhiste Hsiuen-Tsang au moment de son départ du couvent de Malanda sur le Gange (641). — Le tome précédent renfermait aussi d'importantes contributions à nos études, notamment de MM. *C. Henning* (Le fond sumérien de la légende de la création dans l'Asie antique), *Preuss* (L'origine des sacrifices humains au Mexique d'après les monuments anciens), *Goldziher* (Légendes orientales relatives à la construction), etc.

Il a été déjà rendu compte dans la Revue de plusieurs des publications de la Mission bouddhiste de Leipzig et le présent numéro contient, de M. Cabaton, une notice sur un ouvrage de M. Steidenstücker sorti des presses de la même société. Ce groupe s'est en effet fondé en Allemagne dans le but de faire connaître en pays germanique la philosophie du Bouddha et de lui gagner des adeptes, et « tout en s'abstenant, dit le *Kirchenblatt*, de polémiser contre les Églises chrétiennes et en pratiquant la tolérance, cette société veut fonder une communauté bouddhique par le moyen de conférences, livres, séminaires, etc. (Cf. *Revue documentaire les religions*, n° 1, p. 16). Aujourd'hui le bouddhisme allemand possède un organe ou tout au moins le possèdera dans un très bref délai; *Der Buddhist* ne nous est encore connu que par son programme quoique le premier numéro de cette revue mensuelle dût paraître le 15 avril. *Der Buddhist*, nous y est-il dit, s'efforcera, à l'aide de textes originaux ou de traductions, de familiariser le public allemand avec la pensée bouddhique. Il renfermera des articles d'exposé doctrinal destinés à faire disparaître toutes les fausses interprétations, tous les malentendus qui éloignent les Occidentaux d'une pleine adhésion à la sagesse de Çakya-Mouni. Les rédacteurs de ce périodique travailleront à faire admettre la possibilité du Bouddhisme en tant que *Weltreligion*, et, pour bien en démontrer l'actualité et la vitalité, ils publieront un bulletin sous la rubrique « *Die buddhistische Welt* » qui tiendra les lecteurs

au courant des progrès du Bouddhisme en Orient et en Occident. *Der Buddhist* ne représente d'ailleurs les théories spéciales d'aucune école bouddhique; il ne prendra pour base dogmatique que le Bouddha-Dharma. Sa rédaction sera aussi peu spécialisée : elle comprendra des membres des clergés bouddhiques ou de simples fidèles du bouddhisme indou, cingalais, japonais ou allemand.

Nous avons donné la substance de ce programme; comme dans les publications du *Buddhistischer Missionsverlag*, la tendance apologétique est évidente; mais peut-être ne viciera-t-elle pas forcément tous les exposés qui seront publiés dans ce recueil et nous souhaitons d'avoir souvent à y signaler des contributions d'un intérêt réellement scientifique.

P. A.

A cette même école se rattache le *Kleiner buddhistischer Katechismus, ein Hilfsbüchlein zum ersten Studium des Buddhismus*, composé par *Bruno Freydank* et dont la troisième édition vient de paraître au Buddhistischer Missionsverlag, de Leipzig. Il est rédigé par questions et réponses, sur le modèle des catéchismes en usage dans l'Église luthérienne. Il est évidemment destiné à un public populaire. On se demande quelle déformation étrange ces conceptions bouddhiques doivent subir pour pénétrer dans le cerveau de gens qui n'ont d'autres connaissances que celles de l'instruction primaire.

Nous avons reçu également de la librairie centrale théosophique de Leipzig, les fascicules 18-20 des *Geheimwissenschaftliche Vorträge* publiés par Arthur Weber. Ils ont pour objet les relations avec le monde des esprits : *Ueber den Verkehr mit der Geisterwelt*. Nous avouons notre incompétence en pareille matière.

J. R.

Erratum : Dans la note qui terminait le compte-rendu du livre de M. Walleser *Die philosophische Grundlage des aelteren Buddhismus*, par M. Oltramare, publié dans la Revue, nº de mars-avril, p. 276-277, note 2, on a imprimé par erreur : catvāro, rūpinah. C'est : catvāro 'rūpinah (arūpinah) qu'il faut lire.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE ET UNIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-DEUXIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-SIXIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-DEUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1905

DU ROLE DES SERPENTS

DANS

LES CROYANCES RELIGIEUSES DE L'EGYPTE

(*Suite*)[1].

IV

Tous les serpents mentionnés dans les divers livres qui traitent de l'autre monde, comme ceux que j'ai mentionnés dans la première partie de cette étude, ont une individualité propre et cette individualité est marquée par un nom qui en marque la fonction et les distingue de leur confrère voisin. Ainsi dans le livre des *Portes*, l'un se nomme *Fetbi*, [hiéroglyphes]; un second, *Aqabi*, [hiéroglyphes]; un troisième [hiéroglyphes], *Set*; un quatrième *Set-mer-aref* [hiéroglyphes]; un cinquième *Teka-her* [hiéroglyphes]; un sixième [hiéroglyphes], *Sebi*; un septième *Ament ef* [hiéroglyphes]; un huitième est le serpent *Smon*; un neuvième s'appelle *Corne du monde*, *Ap-to*, etc.[2]. Ces serpents se retrouvent avec leurs noms dans le livre de *Ceux qui sont dans la Tiat*, preuve qu'ils étaient assez connus, eux et leur rôle, pour avoir droit de cité dans les livres de l'Egypte, comme Mehen, Teka-her, Set-am-

1) Voir t. LI, pp. 335-360.

2) Sharpe and Bonomi ; *The sarcophagus of Oimenepthah*, pl. 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 15 et 19.

her-ef, etc.[1]. Ces noms sont expressifs ; pour la plupart, nous comprenons ce qu'ils signifient ; si nous ne comprenons plus, c'est que le radical de leur nom est inconnu. Ainsi Mehen veut dire *l'envelopppeur*, Teka-her *face de feu*, Setemheref *feu en sa face* ou en *sa pupille* d'après une autre orthographe du même nom ; il y a le serpent *Corne du monde*, le serpent *Qui se replie*. D'autres qui ne sont nommés que dans le livre de *Ceux qui sont dans la Tiat* ont des noms plus expressifs encore, en ce sens qu'ils nous font mieux pénétrer dans la pensée égyptienne : tels sont le serpent nommé *Nouter-dâ*, le grand dieu, le serpent *Am-khou* *celui qui dévore les mânes*, le serpent *Onekh-arou-djefaou* *la vie des formes et des substances végétales*, le serpent *Onekh-to, la vie de la terre*, le serpent *Onekh-nouterou, la vie des dieux* etc.[2]. On ne saurait donc nier que ces serpents eussent à remplir des offices distincts que j'examinerai tout à l'heure et que l'on désignait par l'appellation particulière du nom qu'on leur donnait, tout comme primitivement l'homme était désigné par les propriétés particulières de son être. Il en était de même des serpents ennemis des dieux et des hommes, *Apap*, le *coureur*, le serpent *Neha-her* et le serpent , qui sont des surnoms donnés au grand serpent Apap. Dès l'époque où furent compilés les textes des Pyramides, les serpents avaient leurs noms et nous en trouvons une riche collection dans les pyramides d'Ounas et de Teti où il semble que nous avons l'écho d'une vie plus grossière et plus barbare, pour employer les expressions courantes, que celle que nous retrouverons dans les autres. Dans la pyramide d'Ounas, toute une partie

1) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IVe p., pl. XXXII à XXXV.

2) On trouvera plus loin les renvois aux textes qui mentionnent ces serpents.

de la chambre sépulcrale, le pignon de la face ouest, est consacrée aux conjurations des serpents qui rendaient difficile le passage de la terre à l'enfer. On y trouve mentionné le serpent *nâou*, le même que le livre de *Ceux qui sont dans la Tiat* appelle *Naï*, le serpent *Am-naout-ef, celui qui est dans son buisson*, le serpent *Am-tepeh-ef, celui qui est dans son trou*, etc. Déjà l'on rencontre des serpents protecteurs, comme celui nommé *Peseh-khet-khet-pa* *celui qui mord l'envahisseur de la maison*; un autre est appelé *la gardienne de la porte du grand bassin*, parce que c'est une uræus, un autre *la dame qui s'élève sur ses replis*[1], parce que c'est encore une uræus représentée dans cette position. Déjà aussi on voit apparaître certains serpents que l'on retrouve dans le livre de *Ceux qui sont dans la Tiat* ou dans le *Livre des Portes*, comme le serpent nommé *Noheb-kaou* dont le nom est écrit, l'uræus appelée, dans laquelle je reconnais le serpent gardien[2]. Je dois noter encore que l'on connaissait déjà le serpent à double tête qui est celui que j'ai signalé *Am-naout-ef*, car il est dit expressément : : le serpent *Am-naout-ef* court pour l'acclamer de ses deux faces[3]. Dans un autre en-

1) Mot à mot : qui s'élève en se pliant.
2) *Pyramide d'Ounas*, lignes 309, 311, 323, 324, 332, 335, 336, etc.
3) *Ibid.*, l. 323-324.

droit de la pyramide il est question du serpent Sedjeh, du serpent mâle *Haka* et du serpent femelle *Hakret* et enfin du serpent *Amon*, le même que le dieu Amon[1].

La pyramide de Teti, outre les noms des serpents qui viennent d'être cités[2], en contient d'autres qui sont complètement nouveaux, comme les serpents *Neni*, *Schesma*, *Dedou*, *Djeser-deda* *le saint de Mendès*, fils de *Seset-hetou*, déterminé par un dieu pour montrer que le serpent lui-même était considéré comme dieu, les serpents *Hefnou* et *Hefnet* et, *Seraou*, *Seto*, *le fils de la Terre*, que l'on retrouve encore dans les textes ptolémaïques et dans ceux de la XIX[e] dynastie[3]. Il n'en est pas de même des autres pyramides, que ce soit celle de Pépi I[er], de Merenra ou de Pépi II, car c'est à peine si l'on y rencontre la mention de quelques serpents.

En résumé, dès le temps où furent employés les textes des Pyramides, c'est-à-dire vers le quatrième millénaire, et plus, avant notre ère, dès le temps même bien plus reculé où ils furent composés, on connaissait si bien les noms et les attri-

1) Cf. Aussi les serpents, *Akenha*, l. 543, *Antou-f*, *Djeser-tep* (tête sacrée), *Hemt*, *Sen-ahad*.

2) *Pyramide de Teti* l. 303-309.

3) *Pyramide de Teti*, l. 309-318.

butions des serpents qu'il suffisait seulement d'y faire allusion pour être compris du lecteur compétent. C'est là un premier point parfaitement acquis et sur lequel il n'y a plus à conserver l'ombre même d'un doute. Faisons donc avec confiance un second pas et montrons que dans les livres égyptiens qui traitent du sort de l'homme dans l'autre monde on croyait que les serpents étaient des dieux protecteurs, parce qu'ils avaient en eux les âmes de ceux qui étaient morts. Le rôle de protecteurs que jouaient les serpents dans les mythes égyptiens se tire déjà de leurs noms : ainsi les serpents *Sak-ro*, *Sofi* et *Nepen* sont des protecteurs dans le domaine de la première heure; le serpent *Sei-em-mer-ef* (*la flamme en son œil*) et *Teka-her* (*face de flamme*) sont les protecteurs de la troisième heure ; dans la quatrième heure, c'est le serpent monté sur quatre pieds qui garde la porte, puis le serpent *Hedj-naou* qui escorte le soleil à travers le domaine de cette heure, puis encore Amon (le *caché*) et *celle qui acclame* , une tête humaine sur la queue tournée vers un autre serpent, à la douzième heure *Nesemkhouf* qui garde l'âme de Râ au matin, alors qu'il va sortir au ciel[1]. Dans le livre des *Portes*, chaque porte est gardée, par conséquent protégée, nous le savons, par un grand serpent debout sur sa queue, comme *Samou*, *Teka-her*, *Set-em-mer-ef*, etc., et par deux uræus vomissant des flammes, comme je l'ai dit précédemment[2]. Et ces serpents non seulement protègent le domaine de l'heure indiquée ou encore les personnages dont il s'agit, mais encore le Dieu Râ lui-même. Dans la barque de la première heure, et même à la dixième heure, le Dieu tient à la main un serpent, comme le font encore les Betsiléos de Madagascar[3]. De même dans la barque nocturne de Râ voyageant à travers les Portes de l'Enfer[4]. Ce n'est pas tout : pour garder

1) Lefébure : *Tombeau de Séti Iᵉʳ*, aux heures citées.

2) Sharpe and Bonomi : *The sarcophagus of Oimenephtah*, pl. déjà citées.

3) Van Gennep : *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 275, où il raconte comment on purifia le pays de l'action mauvaise commise par l'Anglais Lyall.

4) Sharpe and Bonomi, *loc. cit.*

le Dieu qui traverse l'autre monde de tous les dangers qui le peuvent assaillir, un grand serpent l'entoure de ses replis et forme comme un *naos* au-dessus de lui, aussi bien dans la barque de *Ceux qui sont dans la Tiat* que dans celle du livre des *Portes*, si bien que pour attaquer Râ, il faudrait d'abord venir à bout du serpent qui l'entoure et ensuite du serpent qu'il a dans main[1]. Dans chacune des barques de la troisième heure, il y a un serpent protecteur[2], et dans la sixième heure, dans les quatre châteaux où l'on conserve les fétiches de Râ et qui se nomment d'après ce dieu : *Château où l'on fait l'adoration de Râ*, *Château des couloirs du guerrier qui combat pour Râ*, *Château où l'on se réunit à Râ*, il y a pour chacun des édifices ainsi appelés une ouverture près du toit et à cette ouverture se dresse un serpent qui en défend l'entrée[3]. Ces serpents jouent donc un rôle de protecteur.

Mais comment les Égyptiens avaient-ils été conduits, d'après les livres qui regardent l'autre monde, à reconnaître ce rôle aux serpents à l'égard des voyageurs qui le traversent? La réponse à cette question est la même qui a été donnée pour le monde réel : les auteurs égyptiens qui ont composé ces livres ont cru que les serpents étaient des dieux, parce qu'on les regardait comme le domicile des âmes divines.

Tout d'abord, les serpents ont été considérés comme dieux. A la première heure, quand la barque du soleil mourant, conduite par les douze déesses qui représentent les douze heures du jour, arrive dans le premier domaine de l'autre monde, elle change son équipage et, au lieu des douze déesses du jour qu'elle a débarquées, elle embarque douze autres déesses, les Heures de la nuit, et ces dernières sont figurées par douze uræus lançant des flammes par leur bouche, afin d'éclairer et de guider le dieu à travers les ténèbres du monde souterrain. C'est encore le rôle des quatre

1) Lefébure, *op. cit.*, aux planches citées. — Cf. Sharpe and Bonomi, *op. cit.*, planches citées.

2) Lefébure, *op. cit.*

3) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IVe p., pl. XXV, registre du bas.

uræus qui, à la huitième heure, sont montées sur le signe des étoffes, car le texte explicatif dit : « Celles qui sont dans cette représentation, sur leurs étoffes, posées sur leurs sables, lorsque ce dieu approche des endroits où elles sont, quand leurs rayonnements éclairent de la profondeur de leur bouche...[1]. » A la onzième heure, l'étoile *Pesdéti*, , qui est une déesse stellaire a été déterminée par une uræus en remplacement de la déesse[2]. En cette même heure, deux grandes uræus rampent vers le grand serpent Mehen : l'une est appelée *Sam-Schet*, , et l'autre *Sam-Neb-hat* [3], c'est-à-dire, à mon sens, *l'image mystérieuse* (d'Isis) et *l'image de Nephthys*, l'une coiffée de la couronne rouge et l'autre de la couronne blanche. Je regarde la première inscription comme incomplète, à moins qu'il ne faille traduire par l'*image de la mystérieuse*, ce qui désignerait Isis, car la seule mention de Nephthys autorise cette manière de voir, les deux déesses allant de pair. Si cette manière de traduire ne satisfait pas complètement le lecteur, je crois qu'il n'aura plus rien à demander après ce qui va suivre. Dans la sixième heure, l'auteur représente dans le registre inférieur une maison où sont enfermées quatre figures d'Osiris ; en avant est une escouade de dieux qui la défendent et en arrière une ennéade de dieux qui gardent la susdite maison. Cette ennéade est composée des plus grands dieux de l'Égypte, à savoir : Totounen, Toum, Kheper, Schou, Seb, Osiris, Horus, Apou et Hotpoui, les sept premiers étant fort connus comme

1) *Ibid.*, IVe partie, pl. XXVIII.

2) Voici le texte : (sic) *Ibid.*, p. I. V pl. XLIX, registre du bas.

3) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IIe part., pl. XXV, registre du milieu.

les membres de diverses ennéades et des dynasties divines, les deux derniers étant encore assez obscurs. Tous sont uniformément représentés par des serpents sortant à moitié de leurs retraites et armés d'un couteau en avant de chacun d'eux. L'illustration parle assez clairement par elle-même; mais l'auteur a cru bon d'y joindre un discours que le dieu Râ adresse à cette ennéade et dans lequel il dit : « Ce Dieu grand dit aux dieux masculins qui sont en cette région : Ah ! cette ennéade d'images de mânes divins[1] !... »

Les serpents ne sont donc ici que les images des dieux, c'est-à-dire qu'ils représentent les dieux et ces dieux sont au nombre des plus grands de l'Égypte[2]. Il n'y a rien de plus à ajouter, car tout mot de plus ne ferait qu'affaiblir la force de ses paroles.

La première partie de ma proposition étant démontrée, j'arrive à la seconde, à savoir que les serpents étaient les corps où se réfugiaient après la mort les âmes des dieux. Et je dois ici entrer dans quelques développements.

L'âme, telle que la concevaient les Égyptiens, n'était point une comme nous le croyons; ce n'était point un esprit, comme nous la concevons : elle était multiple et matérielle. Multiple, elle avait plusieurs noms qui exprimaient chacun l'idée qu'il devait exprimer; matérielle, elle l'était cependant de moins

1) Voici le texte : . Ce dernier serpent sert, comme le fait observer M. Maspero, de déterminatif à l'expression entière . Lefébure, *Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLI, reg. du milieu.

2) Je ferai observer ici que ces dieux de l'Ennéade sont dits des mânes divins ou protecteurs ; que par conséquent, tout au moins, aux yeux de l'auteur ou du compilateur de cette illustration et de ces textes, les plus grands dieux de l'Égypte étaient des mânes, c'est-à-dire des âmes divinisées. Je note seulement ce point, car pour le premier il me faudrait toute une étude sur le mot *nouter* qu'on traduit d'ordinaire par Dieu et qui a bien cette signification, mais dans un sens très éloigné de celui que nous attachons à ce mot.

en moins à mesure qu'elle s'éloignait du corps, sans cesser toutefois de l'être, car les théologiens de l'Égypte n'avaient pas eu l'idée d'un être quelconque vivant sans *substratum* physique. Au fond, les auteurs égyptiens avaient pensé que dans le corps il devait y avoir un principe vital qui le faisait vivre pendant la vie mortelle et ils en avaient déduit lentement, après beaucoup de tâtonnements et dans un sens tout à fait aristocratique et restreint, qu'après la mort le principe de vie devait survivre. Selon son état, l'âme était appelée *ombre*, *double*, *bâ* et *khou*, les deux derniers termes n'ayant pas de correspondant dans la langue française. L'ombre était la partie, je crois, la plus grossière de l'âme, celle qui existait d'abord avec le corps, qui survivait même au corps, car le cadavre projette de l'ombre même après la mort, et peut-être fut-ce là l'observation première qui conduisit, à cette croyance que l'âme survivait au corps après la mort, des esprits très simples, s'ouvrant à peine aux idées de la généralisation et de l'observation et voulant expliquer à tout prix ce qui leur était inexplicable. L'ombre était noire ; le *ka* ou *double* montre un pas en avant, car il est lumineux, mais encore lourd : on le représente comme moins grossier que le corps réel, mais ayant toutes les particularités du corps humain dont il est la fidèle image, ce qui ne peut avoir lieu sans la lumière, tandis que l'ombre n'était qu'une image grossière du corps, ne donnant que la forme générale du corps, sans particularité physique. Aussi quand les artistes de l'Égypte représentaient le *ka* ou *double*, ils le figuraient exactement semblable à la personne physique de celui dont ils voulaient représenter l'image : c'était bien le *double* du corps. Ce *double* avait la même destinée que le corps : il mourait ; mais les experts en science religieuse, grâce aux cérémonies fétichistes des funérailles, se faisaient fort de lui redonner la vie, moyennant récompense, et il est facile de concevoir que, si tous les hommes avaient leur ombre et leur *double*, l'immense majorité d'entre eux était incapable d'entretenir un de ces *savants* qui voulaient vivre de leur invention : aussi est-ce

dans ce sens que l'on peut dire que tout d'abord presque toute la population de l'Égpte était considérée comme n'ayant point d'âme. Le temps a marché depuis cette lointaine époque, la civilisation a fait d'immenses progrès; mais toujours on a considéré en Égypte, et on le fait encore de nos jours, que la plus basse catégorie des habitants de l'Égypte, et particulièrement les femmes, n'a point d'âme[1].

La théorie du *double* ne satisfit pas longtemps les penseurs de l'Égypte et de très bonne heure, sans doute avant les premières dynasties historiques, on inventa une âme plus légère, plus fluide en quelque sorte que le *double* : on lui donna la légèreté de l'oiseau, mais elle resta cependant matérielle, tout comme elle l'était pour Tertullien et d'autres auteurs chrétiens en Gaule à la fin du IVe siècle de notre ère[2], sans qu'ils aient cessé d'être orthodoxes, et comme elle l'est encore au fond de nos campagnes pour un grand nombre de gens simples, qui apprennent cependant le catéchisme, mais qui le désapprennent encore plus facilement pour revenir aux idées de leurs ancêtres[3]. On représentait cette nouvelle âme avec un corps d'oiseau et une tête humaine, afin de différencier les unes des autres les âmes innombrables des hommes, la tête devant servir de *criterium*, puisque c'est par la tête, ou la figure, qu'on distingue immédiatement les personnes. On lui attribua la faculté de survivre à l'homme dont

1) Il ne faut pas attribuer cette croyance à l'influence de l'Islamisme qui l'a conservée d'ailleurs pour les femmes ; les gens aisés, surtout les grands seigneurs de l'Égypte, tiennent le fellah comme une pure bête de somme et le fellah lui-même se juge tel, il se nomme une bête انا بهايم, et ce n'est pas une injure qu'il se dit ou qu'on lui dit. Quand je demandais aux fellahs d'Abydos s'ils avaient une âme, ils me regardaient avec de grands yeux étonnés et me répondaient : « Je ne sais pas », ils ne connaissaient pas même le mot et s'ils l'emploient dans l'expression على نفسك, ces mots ne veulent dire pour lui que sur *ta vie*.

2) Guizot : *Histoire de la civilisation*, vol. I, leçon sixième.

3) A Châteaudun, dans la ville que j'habite, une femme qui avait perdu son mari a pu pendant plus d'une année lui porter chaque jour une tasse de chocolat sur sa tombe et ce ne fut qu'au bout de ce temps qu'elle s'aperçut que ce n'était pas l'âme de son mari qui buvait le chocolat.

elle animait le corps et on la voit sur certaines stèles gravissant, un bâton à la main, les pentes difficiles des sables donnant accès à la montagne. Cette doctrine aussi fut d'abord une doctrine aristocratique, mais elle existe en Égypte dès que nous trouvons un texte religieux. Cette âme entrait dans l'autre monde, y occupait une place honorable et, grâce à certains actes encore mal connus, y devenait un *khou* [hiéroglyphes], qu'on traduit tantôt par *esprit*, tantôt par *mâne*. J'estime qu'il fallait rappeler ces faits avant de passer plus avant dans l'explication de ma théorie.

Les Égyptiens croyaient, comme nous, que l'âme était le principe vital du corps. Les dieux eux-mêmes, façonnés à l'image des hommes, avaient besoin d'un esprit de vie, et cet esprit de vie, ayant émigré de terre en l'autre monde, avait élu domicile dans le corps d'un serpent. L'un de ces serpents, nous le savons, avait un nom fort expressif, *Nouter-ââ* [hiéroglyphes], le *Dieu grand* : à la cinquième heure, il est représenté enfermé dans l'ellipsoïde garni de sables qui figure le domaine de Sokaris; en avant il a deux têtes de serpents et en arrière une tête d'homme barbu. Au milieu est un dieu à tête d'épervier tenant deux ailes d'oiseau qui semblent sortir du serpent. Le serpent est vivant, car il a le signe de la vie, [hiéroglyphe], sous ses deux têtes de droite, et au dessus de sa tête gauche est écrite l'inscription suivante : [hiéroglyphes], c'est-à-dire : « il vit chaque jour du *sa* excellent de sa bouche »; le *sa* est une liqueur merveilleuse dont vivent les dieux de l'Égypte. Près du dieu à tête d'épervier on lit : [hiéroglyphes] : « ce qu'il fait, c'est de garder son image. » Le dieu à tête d'épervier garde donc son image, et son image c'est un serpent qui se nourrit de *sa*, lequel fait vivre les dieux. Or, si l'on combine ces deux textes, on en tirera facilement la conclusion que le dieu à tête d'épervier n'est que l'âme de Sokaris sortie du serpent et que ce serpent qui se nourrit du

liquide réservé aux dieux est dieu lui même. Ici encore le texte explicatif confirme cette explication : « La lumière blanche de cette région gardienne de ce dieu (c'est-à-dire de l'ellipsoïde) vient des deux yeux des têtes de ce dieu grand (c'est-à-dire du serpent qui a nom le Dieu grand et qui a deux têtes), car ses chairs rayonnent, ses deux jambes forment des replis : le Dieu grand garde les chairs de Sokaris sur les sables, les chairs de Sokaris sur les sables, son image, et l'on entend la voix de cette région en cette heure, après que le Dieu grand a passé sur eux, comme la voix des rugissements du ciel en sa fureur[1] ». Un serpent encore, sous une autre désignation, remplit le même rôle que le *Dieu grand* : il a nom pour cette occasion Monmen, et il est figuré avec trois têtes, et le long de son corps sont sept rangées de deux têtes dont chacune est surmontée du disque et porte une étoile en dessous. « Ce serpent, dit le texte, est l'image mystérieuse de la retraite quand sont en elle les rayonnements de chaque jour, au moment de la naissance de Khepra, sortant des faces de Monmen[2] ». Ce texte nous indique deux phénomènes bien distincts : l'un qui a trait au renouvellement de la course

1) Voici le texte : (Lefébure : *Tombeau de Seti Ier*, 1re partie, pl. XXVII-XXVIII, registre du bas).

2) Voici le texte : (Lefébure, *op. cit.*, IIe partie, pl. XXIV et XXV).

diurne du soleil, car c'est le dernier domaine de Sokaris et le soleil est représenté orné de ses deux ailes, prêt à prendre sa place au ciel, et le texte, si je ne me trompe, après les paroles que j'ai citées, fait lui-même allusion à ce moment, car il ajoute : « Il y a joie pour ceux qui habitent le ciel, » ; le second phénomène est le résultat du premier, car, la lumière une fois envolée de la bouche du serpent Monmen, les ténèbres règnent en maîtresses sur le domaine de Sokaris qui se retire dans sa retraite, c'est-à-dire dans le serpent, en même temps que les quatorze têtes qui se résorbent dans le corps du reptile.

Ces idées peuvent paraître étranges, mais elles sont communes dans les livres dont je parle. A plusieurs reprises, notamment dans la sixième heure et partout où il y a un serpent avec une ou plusieurs têtes à sa queue ou le long de son corps, ces têtes représentent l'âme du dieu qui est renfermée dans les châsses ou dans le corps des serpents ; quand le dieu Râ passe en sa barque, ces têtes apparaissent sur le couvercle des caisses ou sur le corps des serpents ; quand le dieu est passé, elles disparaissent comme elles ont apparu. Le texte se sert d'une expression énergique pour exprimer cette disparition ; il dit que les châsses « mangent leurs propres images » [1], littéralement : « elles avalent pour elles leurs images », c'est-à-dire les images que renfermaient les châsses, et ces images sont celles de Toum, de Khéper, de Râ et d'Osiris. S'il s'agissait seulement des têtes protectrices de ces châsses, comme l'ont compris M. Lefébure et M. Maspero, cela, ce me semble, n'offrirait pas de sens, car les têtes qui protègent une maison, ce sont des têtes étrangères à la maison, la plupart du temps des têtes d'ennemis, ou d'animaux comme les bucrânes protecteurs, et

(1) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XL. — Cf. Lefébure : *Rites égyptiens*, p. 4, 6, 19-20 et Maspero : *Les hypogées royaux de Thèbes*, p. 103-104.

non pas la tête du maître de la maison, et d'ailleurs ces têtes ne seraient pas appelées *leurs images* ; au contraire dans mon explication ce langage imaginé se comprend très bien. La même chose est dite de deux serpents : l'un d'eux s'appelle *celui qui avale les doubles*, [hiéroglyphes], et non seulement il se nourrit des *doubles* des ennemis de Râ, c'est-à-dire en l'espèce des âmes représentées par les serpents qui attaquent Râ, mais encore de ses défenseurs, car il porte en ses replis les têtes des quatre génies infernaux, fils de Horus, Amset, Hapi, Tiatmaoutef et Qebehsennouf, génies qui n'ont jamais, que je sache, fait partie des ennemis de Râ ; aussi l'action de dévorer les *doubles* des ennemis de Râ avait un tout autre effet que celle d'avaler les fils de Horus : pour les uns, c'était l'extermination, pour les autres la conservation de leur principe vital dans la vie d'outre-tombe.

Le rôle conservateur de ce serpent est d'ailleurs le même que celui d'un autre serpent nommé [hiéroglyphes], *Neheb-kaou*, *celui qui réunit les doubles*[1]. En avant de ce serpent en est un autre qui se nomme également le *Dieu grand* [hiéroglyphes] : il a trois têtes, deux grandes ailes au milieu du corps avec quatre jambes, deux à la tête et deux après les ailes. Il est conduit par un dieu qui le mène grâce à deux vases à libation qu'il a dans les mains et qui sont peut-être des vases à lait[2]. Le rôle conservateur de ce serpent est indiqué par son nom, et plus clairement encore par celui d'un autre reptile dont le nom est *La vie des formes et des substances alimentaires* [hiéroglyphes][3] : car s'il fait vivre les êtres organisés et les

1) Ou bien encore : *celui qui soumet les doubles au joug*, car ce mot [hiéroglyphes] a les deux sens.

2) Comparer le passage de Cameron et celui de Casati cités dans le premier paragraphe. De plus il y a un dieu qui le conduit avec un bâton comme cela se fait toujours.

3) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IVe p., pl. XLIII, reg. du haut.

substances alimentaires végétales, c'est qu'il sait conserver la vie qu'il leur a donnée. Bien plus encore, ce rôle du serpent s'étend à la terre entière, car l'un des reptiles qui habitent dans le monde inférieur s'appelle *Onekh-to* ☥ ⚌, *la vie de la terre*[1] et une uræus qui se nomme *la vivante* ☥☥ ⚌, semble jouer également ce même rôle. Or, ce qui était la vie de la terre, le principe vital des végétaux, des êtres organisés, des hommes et des dieux, les Égyptiens le nommaient *âme*, comme nous le faisons d'ailleurs. Les serpents sont donc les âmes de tous les êtres, comme nous l'avait déjà appris le texte cité dans le second paragraphe de cette étude : « les âmes de tous les dieux sont dans les serpents ».

Si l'on trouvait mon raisonnement trop serré, mes conclusions trop rigoureuses, j'ai un moyen bien simple de faire tomber les objections, c'est de citer les passages où les Égyptiens, ne se sont pas contentés de faire allusion à leurs croyances, mais ont représenté les âmes des dieux sortant des serpents : âme de Toum, âme de Schodou, âme de Râ, âmes des déesses, etc. Dans le domaine de la septième heure, on voit vers la fin du registre supérieur, à droite de la barque du dieu, un énorme serpent au-dessus duquel se tient un dieu barbu, tenant la croix ansée de la main droite, un sceptre de la main gauche, et sur ses genoux un objet qui me semble être une sorte de courbache. Au-dessus de ce serpent, on lit : [hiéroglyphes], *chairs de Toum*. On a expliqué ces mots en les appliquant au dieu Toum[2] ; je les appliquerai plutôt au serpent qui est les chairs, le corps apparent de Toum, pendant que l'âme de Toum sort du serpent. D'ailleurs dans la onzième heure, un tableau analogue montre Toum en compagnie du dieu Sched accroupi sur un serpent : Toum est debout, coiffé du disque solaire, encadré entre deux *oudjas*

1) *Id.*, IIe part., pl. XIX.
2) M. Maspero dans son mémoire sur les *Hypogées royaux de Thèbes* p. 104-107.

[hiéroglyphes], yeux symboliques de la santé, et le texte explicatif du tableau dit : « Celui qui est dans cette représentation (c'est-à-dire le serpent muni de jambes et d'ailes), quand ce dieu lui demande lumière, une image de Toum lui sort de l'échine, puis il avale de nouveau son image quand le dieu est passé [1], » comme nous l'avons vu faire précédemment aux châsses qui renfermaient les âmes des dieux. Il en est de même de Sched qui devint plus tard la constellation de la Tortue : le serpent qui la représente et qui porte sur son corps une figure de momie barbue, figure le corps de la momie, pendant que la momie elle-même est l'âme sortie du serpent, sa procréation [hiéroglyphes], et le texte explique que la momie, « ce qu'elle fait, c'est d'éclairer les vies du soleil, chaque jour, puis elle avale son image pour cette région qui est la onzième heure, l'une de celles qui suivent le dieu [2] ». Et, en effet, le rôle de tous les dieux qui paraissent dans les illustrations du monde souterrain, c'est d'éclairer Râ dans son voyage à travers ce monde : ces dieux sont fort souvent, nous le savons amplement par tout ce qui précède, représentés sous la forme de serpents qui lancent des flammes avec la lumière : ces flammes sont une émanation de la bouche du serpent, ce que le texte exprime par [hiéroglyphes], le serpent étant spécialement une uræus dont le nom est féminin en égyptien.

Cette même heure contient une autre représentation ayant le même sens : il s'agit de huit uræus groupées deux par deux

1) Voici le texte : [hiéroglyphes] · Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IIe p., pl. XXII.

2) [hiéroglyphes] · Lefébure : *Tombeau de Séti I*, IIe p., pl. XXIII, registre du haut.

et sur chaque groupe une déesse est assise de façon à ce que les pieds semblent sortir des uræus ou que les uræus semblent sortir de leurs pieds. Le texte qui accompagne cette représentation dit : « Celles qui sont dans cette représentation, leurs sièges sont sur terre et leurs pieds dans les ténèbres ; lorsque ce dieu les place dans leurs formes elles-mêmes[1], elles adorent avec tremblement ; elles ne vont point hors de leurs places, mais leurs âmes vivent de la voix qui sort de leurs images chaque jour[2] ». Les images qui sortent des pieds des quatre déesses ce sont les uræus qui sont données ici, d'après le texte, comme les corps qui produisent la voix dont vivent les âmes des déesses. Dans un autre tombeau, ces déesses sont couchées sur le corps même des serpents, les pieds semblant sortir du corps des serpents[3].

S'il en est ainsi, le serpent Mehen dont les replis entourent le dieu Râ, en formant une sorte de naos autour de sa personne, n'est que le corps où réside l'âme de Râ après sa mort de chaque jour. Aussi examinons si nous ne retrouverons pas trace de cette idée dans les illustrations du livre de *Ceux qui sont dans la Tiat*. Un tableau de la sixième heure nous montre un serpent à cinq têtes, lequel a nom *Nombreux de faces* [hiéroglyphes], ou [hiéroglyphes] ; il est replié sur lui-même de manière à ce que sa queue vienne presque toucher sa der-

1) Littéralement : dans leurs émanations, leurs procréations.

2) [hiéroglyphes] — Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XXII, XXV et XXVI.

3) C'est dans le tombeau de Ramsès VI que j'ai copié sur la copie de Rosellini que m'avait prêtée M. Schiaparelli en mon premier voyage en Égypte en 1885.

nière tête, en formant un ellipsoïde. Dans cet ellipsoïde est couché un dieu barbu à tête humaine, coiffé du scarabée qui le désigne assez clairement. C'est *Khepra*, le dieu qui, dans le livre de *Ceux qui sont dans la Tiat*, personnifie le soleil en train de se former, c'est-à-dire de passer de l'état de mort à l'état de vie. Sous les pieds du dieu et sur le côté des serpents, il y un signe hiéroglyphique répété trois fois 𓄹𓄹𓄹, c'est-à-dire : les chairs du corps. A qui se rapportent ces signes? au dieu ou au serpent à quintuple tête? Jusqu'ici, je crois, on a fait de ces signes le nom du dieu Khepra mort, ou du Soleil mort : je me permets de croire que c'est à tort et que ces signes s'appliquent au serpent et non au dieu qui est assez clairement désigné par son hiéroglyphe[1]. En effet, à raisonner comme ils le font, d'après ce qui se passait dans la vie ordinaire, ce n'est pas le cadavre des dieux qui est dans la *Tiat*, ce sont seulement les doubles de leurs âmes, ou encore leurs ombres. Le cadavre proprement dit restait sur la terre; par conséquent le cadavre de Râ, pas plus que celui d'Osiris ou de Khepra n'a pu être transporté sur une barque pour faire le voyage d'outre-tombe et renaître au matin suivant. Les Égyptiens en créant un mythe se devaient à eux-mêmes de respecter les vraisemblances dans ce qui se rapportait aux coutumes propres à leur pays et ils l'ont toujours fait : comme dans leurs contes, la donnée peut parfaitement être invraisemblable, mais non pas les détails qui tombent sous l'examen et j'ai montré ailleurs que c'est la condition *sine quâ non* de leur succès, car, s'ils avaient choqué la vraisemblance dans de pareils détails, il eût été trop facile de les soupçonner de supercherie et de leur rire au nez[2]. Il en a été de même à toutes les époques et il en est encore de même chez les diverses peuplades de l'Afrique. On ne pouvait donc charger la barque solaire des cadavres de Râ, d'Osiris ou de Khepra : leurs cadavres, s'ils avaient jamais existé,

1) M. Maspero a soutenu cette hypothèse dans son mémoire précité, p. 90 et surtout p. 38.

2) Cf. E. Amélineau : *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, I, préface, p. XVI.

étaient restés sur terre, et c'est seulement leur image qui est sur la barque, comme le disent les textes explicatifs des tableaux. De même, nous allons le voir bientôt, ce ne sont pas les corps des dieux qui sont dans la *Tiat*, mais bien leurs ombres, leurs *doubles* et leurs âmes. De plus, quand le texte parle de Râ, d'Osiris ou de Khepra, il ne dit jamais que le cadavre de Râ, d'Osiris ou de Khepra parle à ceux auxquels il s'adresse : c'est Râ, c'est Osiris qui parle, et ce serait Khepra, s'il avait à parler. Par conséquent l'expression ou se rapporte à autre chose qu'à l'image du dieu debout dans son naos, ayant ou non un serpent devant lui ou dans sa main. Si l'on observe d'ailleurs la place de ce mot, il est placé le plus souvent droit au-dessus du serpent, que le dieu tient à la main quand ce serpent existe, mais quand ce serpent n'existe pas il est placé, non au dessus de la tête du dieu où il y a une large place, mais en côté et sous le serpent qui enveloppe le dieu[1]. Pour le tableau particulier qui m'occupe, outre qu'il y a une place largement suffisante pour mettre son nom soit en face du corps, soit au-dessus de sa tête, c'est sous les pieds de ce dieu où il n'y a presque pas de place que les signes sont posés dans un ordre qui est l'ordre ordinaire, si on les lit verticalement dans le sens de la cinquième tête, tandis qu'ils sont arbitrairement placés s'il faut les rapporter au dieu Khepra, ce qui serait la première fois et la seule fois dans tout le livre de *Ceux qui sont dans la Tiat*. De plus, il faut unir les signes qui sont sous les pieds et celui qui est sur la tête pour avoir un sens. Et ce sens, *les chairs de Khepra*, ne peut pas exister parce que Khepra, le soleil qui se forme, le soleil *qui devient* ne peut pas avoir de corps complet, des chairs, mais seulement une image ténue.

1) Comme dans les tombeaux de Ménepetah, de Ramsès VI. Cf. Lefébure : *Les Hypogées royaux de Thèbes*, t. II, p. 7, reg. du milieu. La *Description de l'Égypte* au tome II, pl. 85, n° 11, contient aussi l'inscription dont je traite et les signes sont encore plus rapprochés du serpent que dans le tombeau de Séti Ier, si bien qu'ils ne peuvent aucunement s'appliquer au dieu.

Au contraire, si on applique ce mot au serpent, on a un sens très satisfaisant, tout à fait en rapport avec les idées que j'ai exposées : *Les âmes de tous les dieux sont dans les serpents.*

Mais, me dira-t-on, le serpent dont vous nous parlez a déjà un nom, et ce nom est : *La vie des formes et des substances élémentaires* ; comment pouvez-vous lui attribuer un autre nom ? Aussi ne le fais-je pas ; ce mot [hieroglyphs] est simplement une glose explicative qui se rapporte au rôle du serpent, à savoir représenter le corps du dieu, tout comme un autre serpent représente les chairs de Toum ou celles d'Osiris. Pour celui-ci, la place de la glose semblerait exiger qu'on l'appliquât au dieu lui-même ; mais si l'on observe que le dieu est entouré du serpent *Vie des Khous*, il n'y a nul obstacle à ce qu'on applique l'expression au serpent qui entoure le dieu, et la logique la plus élémentaire le demande. Dans la barque de la sixième heure, le mot [hieroglyphs] est placé à la fois devant le dieu et sous le serpent Mehen : ce m'est une preuve que cette double place est corrélative et que le serpent est considéré comme l'équivalent du dieu, c'est-à-dire comme son corps[1].

Cependant dans le premier discours que Râ adresse aux dieux de l'autre monde, dans la première heure, il y a un passage où se trouve l'expression [hieroglyphs], c'est-à-dire *ma chair*, puisque c'est le dieu Râ qui parle. Voici ce passage : [hieroglyphs] : c'est-à-dire : « Ouvrez vos retraites mystérieuses, que la vue de mon corps chasse vos ténèbres ».

1) Je dois dire cependant qu'il y a un ou deux exemples du mot [hieroglyphs] sur la coiffure du dieu, ou entre lui et son sceptre, sans qu'il y ait un serpent qui l'enveloppe ou sans que le dieu en tienne un à la main ; c'est une anomalie dont je ne peux savoir la cause et qui ne nuit en rien à la démonstration précédente, car, en admettant que je me trompe, il resterait à expliquer l'invraisemblance du cadavre du dieu dans la *Tiat*, lorsqu'on sait précisément que la Tiat avait été inventée pour procurer une demeure aux ombres, aux *doubles*, aux mânes des dieux.

M. Maspero a traduit : « Que la vue d'Aoufou chasse vos ténèbres » ; je ne saurais souscrire à cette traduction pour plusieurs raisons, dont la première est que le dieu, parlant de lui à la troisième personne, est une forme insolite dans le livre dont il s'agit ; en second lieu, le soleil est censé mort quand il arrive dans l'autre monde, il a besoin de changer son équipage et de remplacer les heures du jour par les heures de la nuit sous la forme de serpents ; par conséquent voir ces serpents, ou les corps de Râ, c'est être éclairé, puisque les serpents vomissent des flammes avec la lumière, d'autant mieux que sur deux des barques de cette heure le dieu Osiris et le dieu Schefi ont deux serpents en avant d'eux. Si les retraites mystérieuses sont ouvertes et si les serpents qui les peuplent en sortent avec leurs flammes, les autres dieux verront le corps de Râ et Râ voyagera guidé à la lumière que lui donneront les corps des autres dieux : les âmes de tous les dieux sont dans les serpents. C'est un chassé-croisé.

Et la preuve qu'il en était ainsi abonde dans ces livres curieux de l'Egypte. L'autre monde était rempli en toutes ses parties des âmes de ceux qui s'étaient acquittés de la vie et qui avaient été assez heureuses pour ne point être dévorées par les énormes serpents qui étaient les justiciers de ce monde. Les âmes sont appelées dieux : ce sont les véritables dieux de l'Égypte. Ainsi dès la seconde heure, les dieux qui résident dans cette région sont appelés *Ames de la Tiat* : [1], « Ames de la Tiat, c'est le nom des dieux qui sont en cette région ». A la deuxième heure, les dieux s'appellent en cette région *Ames mystérieuses*, [2] ; et dans le discours que Râ leur adresse, il est dit que le dieu « les a rendues mystérieuses, a caché leurs

1) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IIe p., pl. XXV, l. 28-29.
2) *Id.* pl. XXIX, l. 73-74.

âmes en les mettant à la suite d'Osiris pour le défendre » et parmi ces âmes est le dieu Hou : ces dieux sont en arrière d'Osiris et en avant sont des mânes qui remplissent la même fonction[1]. Ces citations montrent bien que ce n'étaient pas les cadavres des dieux, mais leurs âmes qui étaient dans la Tiat, et comme ces dieux sont des âmes, que les âmes, selon la croyance égyptienne, ne peuvent être séparées de leurs corps, ce que le texte au livre de *Ceux qui sont dans la Tiat* exprime fort clairement en disant : « afin que nos âmes ne soient point écartées de votre corps, et que vous viviez de vos formes[2] », on arrive à cette conclusion que les âmes des dieux, afin de vivre, ne devaient pas être écartées de leurs formes corporelles, c'est-à-dire des serpents. D'ailleurs dans un autre passage, l'équipage de la barque solaire dans l'autre monde est dit être composé de dieux, c'est-à-dire de mânes heureux, de *Khous* qui sont arrivés à la béatitude de dieux protecteurs[3].

Tout concorde donc à montrer que les dieux, les mânes heureux, les âmes de la Tiat ne sont qu'une seule et même chose sous des vocables différents, que ces dieux ayant besoin d'un corps, pour y loger leurs âmes, avaient fait choix des serpents : les âmes de tous les dieux sont dans les serpents. Un denier texte le montrera péremptoirement. A la fin de la cinquième heure, dans un petit tableau qui termine le registre du

1) [hiéroglyphes], et [hiéroglyphes]. Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, *ibid.*, pl. XIX, l. 28 et 29. A la quatrième heure (*Ibid.*, pl. XXXVI), les âmes sont nommées [hiéroglyphes].

2) Voici le texte : [hiéroglyphes] (Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IIe p., pl. XIX.

3) *Ibid.*, p., XIX.

bas, près d'une porte, il y a un serpent en train de ramper et de ce serpent l'on dit : [hiéroglyphes][1] : le dieu vivant *Af*, il marche, il marche, il passe. Le serpent est donc ici appelé [hiéroglyphes] et le dernier signe sert à la fois de dernière lettre du mot et de déterminatif. C'est ce serpent qui ouvre lui-même la porte dont il a été parlé. M. Maspero a comparé ce serpent à l'étoile du matin[2] ; mais il me semble que l'identification de ce serpent avec une étoile a dû être relativement tardive par la nécessité même de l'évolution religieuse. De plus, M. Maspero a traduit par « le Dieu vivant qui marche, marche et passe » ; cette traduction ne tient pas compte des deux signes [hiéroglyphes] qui suivent le groupe [hiéroglyphes], et cependant il n'est pas permis de les négliger.

A cette même heure, la cinquième, laquelle est le domaine d'un serpent dont il est dit qu'*il vit de Râ* ou *en qualité de Râ, chaque jour*, c'est-à-dire que Râ est son principe vital ou qu'il se transforme en Râ[3] — ce qui revient au même pour ma démonstration — ce dieu lui adresse le discours suivant : « O serpent Ter, toi dont j'ai organisé moi-même le rôle, ouvre tes replis, ouvre tes replis... afin que je voyage *sur toi* (ou *en toi*) en paix[4] ». Comme le serpent en question rampe à terre sans aucun pli ou repli, on peut se demander si la traduction précédente est bien exacte. Je ne le crois pas entièrement. Le mot [hiéroglyphe] qui a ici un rôle de préposition a donné en copte ϩⲓ.

1) Lefébure, *ibid.*, 1re p., pl. XXIX, 3e registre du bas. — Cf. aussi Champollion : *Notices descriptives*, I, p. 764 où le texte est bien le même.

2) Maspero : *Hypogées royaux de Thèbes*, p. 86.

3) Il ne faut pas comprendre qui *mange* Râ, car ce me serait faire la partie trop belle.

4) Voici le texte : [hiéroglyphes] Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, 1re partie, pl. XXVII-XXVIII.

et si cette préposition signifie quelque fois *sur*, elle s'emploie bien plus souvent dans le sens de *dans*. Si l'on adoptait ce dernier sens, on aurait : afin que je voyage en toi, que je traverse ton corps, et le mot ne signifierait plus les replis extérieurs que fait le serpent en rampant, mais bien les intestins du serpent qui devait prendre telle position que le passage à travers son corps fût possible. De même, à la huitième heure, lorsque le dieu Râ demande à Osiris de le laisser passer *sur* son domaine, il faut comprendre qu'Osiris doit le laisser traverser son domaine, passer *en* son domaine : c'est la préposition qui est encore employée[1]. En outre, la traduction *dans* ou *au travers de* s'impose dans un passage où il est dit que « les uræus lancent la flamme pour le dieu qui est dans l'autre monde, en même temps que le feu qui est en leur bouche, mangeant leurs flammes après que le dieu a passé à travers elles[2] ». Il n'y a pas moyen de penser ici que le dieu passe *sur*, , les uræus, car alors elles auraient dû courber la tête et fermer leur bouche, par conséquent éteindre leurs feux et leurs flammes ; il faut donc traduire *au travers d'elles*. Mais s'agit-il d'un passage à travers deux rangées d'uræus s'écartant devant la barque solaire, ou s'agit-il d'un passage à travers le corps des uræus ? S'il fallait s'en tenir à l'illustration de cette scène, il ne s'agirait que du premier sens ; mais les textes et d'autres tableaux vont nous montrer au contraire qu'il s'agit du dernier.

Dans le livre des *Portes*, nous voyons dans le domaine du serpent Fetbi , une grande machine qui a tout l'air d'une poutre de bois et qui figure une grande pi-

1) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XLIII.

2) Lefébure : *Tombeau de Séti Ier*, IIe partie, pl. XV.

rogue, car on l'appelle *la barque de la terre*, ou peut-être : *la barque du pays*. Elle est terminée à son avant et à son arrière par deux bucrânes, et immédiatement à côté de ces têtes qui protègent la barque en remplacement des serpents[1], il y a un taureau tourné vers l'avant ou l'arrière de la barque. Cette pirogue est portée par huit dieux en formes de momies, nommés , *les dieux porteurs*, car en effet sur la poutre sont allongées sept momies, nommées *les dieux de la Tiat* . Par les naseaux du taureau à l'arrière de cette barque entre un cordage qui sert à hâler la barque du dieu Râ — il est bien appelé Râ dans ce tableau et le nom est écrit au-dessus du bras du dieu, tout en haut du naos — et il en ressort à l'avant par les naseaux aussi du taureau de la proue, s'allongeant en avant de manière à être saisi par quatre dieux hâleurs qui sont passés avec lui. Il n'y a pas d'autre explication possible que la suivante : la barque avec son chargement de trois dieux et ses hâleurs est passée au travers de la pirogue, entrant par une extrémité et sortant par l'autre. M. Maspero l'a bien vu et l'a déjà expliqué ainsi[2]. Si la barque pouvait passer à travers une poutre qui servait de protectrice, grâce à ses bucrânes de l'avant et de l'arrière, pourquoi ne serait-elle pas passée à travers un serpent, entrant par la bouche et sortant par la queue, ou *vice versa*? L'un n'est pas plus impossible que l'autre, puisque l'impossibilité est la même dans les deux cas. S'il en était ainsi, on peut parfaitement traduire les passages cités plus haut par : *passer en toi*, au lieu de *passer sur toi*, et les replis du serpent doivent s'entendre de ses replis intérieurs, de ses entrailles. Or, il y a dans la douzième heure un texte qui nous le dit d'une manière fort claire : « Ce dieu navigue en cette représentation de cette région le long de l'image

1) Les crânes d'hommes et d'animaux jouent toujours un rôle protecteur dans l'Afrique où on les suspend aux palissades qui entourent les villages ou les maisons.

2) Maspero : *Hypogées royaux de Thèbes*, p. 169 et seqq.

mystérieuse du serpent *Onekh-nouterou* (*vie des dieux*), les dieux le remorquent, il entre par la queue et sort par la bouche du serpent, naissant en sa forme de Kheper, et les dieux qui sont en sa barque (font) semblablement. » Et plus loin : « Les dieux qui sont en cette représentation hâlent le dieu Râ dans les entrailles du serpent *Onekh-nouterou*... C'est leur abomination, quand ils retournent(?) sur terre de prononcer le nom de ce dieu[1] ». Et pourquoi le dieu Râ avec sa barque passe-t-il à travers le corps et les entrailles du serpent? Est-ce, comme le dit M. Maspero, parce que « le serpent qui fait peau neuve, chaque année, et semble ainsi renaître de lui-même, était indiqué pour jouer ce rôle d'entrepôt de la vie divine »[2]? Cette raison me semblerait par trop superficielle pour des Égyptiens, et je ne vois pas bien d'ailleurs comment une chose qui se produit seulement chaque année pourrait bien rendre compte d'un événement qui a lieu chaque jour. Le soleil arrivant à la douzième heure de la nuit était toujours mort, il ne faut pas l'oublier, et il devait se réunir à son principe vital pour recouvrer la vie. Or je l'ai déjà répété assez souvent, dans la croyance égyptienne « les âmes de tous les dieux sont dans

1) Voici le texte pris des papyrus de Boulaq, le seul texte que j'aie à ma disposition [hieroglyphic text] (*Papyrus du Musée de Boulaq*, pl. 41 et 40. — Cf. Maspero : *Hypogées royaux de Thèbes*, p. 141-2. A noter que le mot [hieroglyphs] est écrit non au-dessus du dieu, mais perpendiculairement au-dessus du serpent.

2) Maspero : *Hypogées royaux de Thèbes*, p. 142.

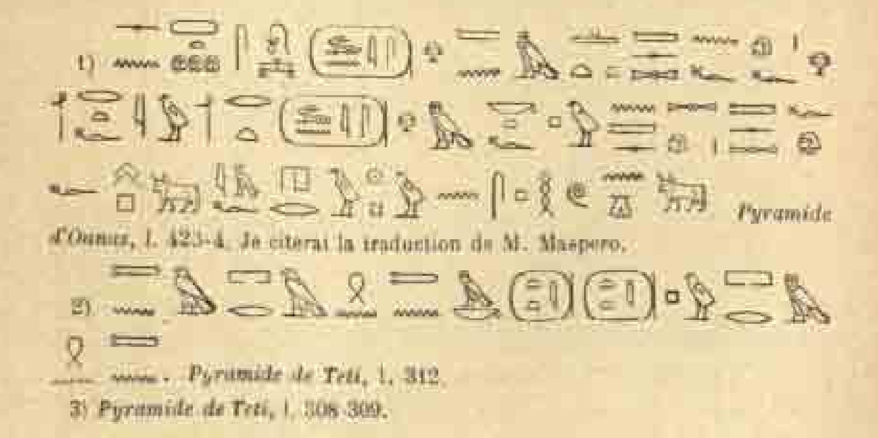
les serpents ». Râ pour se réunir à son âme, pour recouvrer la vie, n'avait qu'à passer à travers le serpent qui s'appelle *Vie des Dieux* et tout naturellement il rencontrait son âme et se l'unissait. C'est là, me semble-t-il, la vraie et la seule bonne explication de ce passage si curieux à travers le serpent. Tout se tient dans cette théorie explicative du mythe égyptien. Il en était de même dans les autres heures de la nuit, parce que dans chaque serpent qui présidait à cette heure, excepté celles de Sokaris où dominait Apap, le dieu, qui était censé avoir son âme dans les serpents, passait avec tout son cortège, tandis qu'il évitait avec soin de passer au travers d'Apap qui l'aurait bel et bien dévoré[1].

Telles sont les idées qui avaient cours au moins dès la XVIIIe dynastie, puisque nous retrouvons l'emploi de ces heures dans la décoration des tombes royales sous les Aménophis ; mais elles étaient connues dès longtemps à l'avance, dès le temps des Pyramides. Nous savons déjà que certains serpents, Neheb-Kaou, Amon et d'autres, figuraient dans la compilation de ces textes, et le nom seul du premier de ces serpents suffit à lui seul pour nous prouver qu'une partie des idées que je viens de faire passer sous les yeux de mes lecteurs était déjà en circulation. Nous n'en sommes pas réduits d'ailleurs à cette seule preuve et je vais citer quel-

1) Il me semble que chaque domaine des heures de la mort était primitivement un cercle ou un ellipsoïde, comme est représentée la douzième heure dans le papyrus de Boulaq, n° 9, que par conséquent il représentait à lui seul toute la Tiat, d'où nécessité pour Râ d'en sortir comme il vient d'être dit. Par la suite on représenta les douze heures de la nuit comme des provinces dépendant d'un même royaume, et, tout en s'efforçant de conserver les données principales de l'illustration, on fut amené à en modifier l'idée. Le livre de *ceux qui sont dans la Tiat* remonte à une époque où l'Égypte n'était pas encore unifiée, où l'on connaissait des rois de la Haute-Égypte, des confédérés ayant peut-être fait avec le *souten* l'alliance du sang [hiéroglyphes], des rois de la Basse-Égypte et des nobles, [hiéroglyphes] qui appartenaient aux deux cours.

ques-uns des textes qui le montrent péremptoirement.

Tout d'abord les textes de la pyramide d'Ounas semblent connaître le rôle des têtes qui reposaient dans les châsses de Râ et des autres dieux, quand ils disent : « O vous dont les têtes sortent, qu'Ounas s'éloigne de vous en paix, car il a élevé sa tête sur le sceptre ⸆ et le sceptre ⸆ d'Ounas lui sert de protection en son nom de *souleveur de tête*, grâce auquel il soulève la tête du bœuf Hapi au jour où il lace le taureau[1]. » Ce n'est évidemment qu'une idée à côté; mais quand on connaît les idées à côté, on court grand risque de connaître les idées du fond; aussi voici un autre texte qui nous jette en plein dans la question des âmes serpents : « Râ se lève pour toi, Hor tend ses neuf arcs contre cette âme qui sort de terre, la tête protégée par un écrit magique, un enchantement à la queue (le serpent, Djeser-didi = le *saint de Mendès*[2]). » Ici cette âme personnifiée par un serpent est une âme ennemie, l'une de celles qui dévoraient dans l'autre monde les âmes amies de Râ. Un peu plus loin, les dieux sont représentés comme sortant des serpents : « Qui est Hor sortant du serpent *en rouleau*? Teti est Hor sortant du serpent *en rouleau*[3] ». De plus Râ est dit avoir un serpent qui sort de lui, et Set une uræus, et les textes de la pyramide de Pepi II nous disent : « Ce serpent-là qui sort de Râ, cette



1) *Pyramide d'Ounas*, l. 423-4. Je citerai la traduction de M. Maspero.

2) *Pyramide de Teti*, l. 312.

3) *Pyramide de Teti*, l. 308-309.

uræus-là qui sort de Set[1] ». Si l'on se rappelle les déesses qui, à la onzième heure étaient assises sur le dos des serpents qui semblent sortir de leurs pieds[2], on retrouvera dans ce passage une phrase correspondant à la phrase et à l'image du livre de *Ceux qui sont dans la Tiat*. Dans la pyramide de Pepi II il est encore question de deux serpents de Râ, dont les deux âmes attendent la venue, et dans une autre pyramide ces deux serpents sont déterminés par le déterminatif des dieux. Si dans ce texte les deux âmes de Râ attendent la venue du dieu, il y a bien des chances pour que les deux serpents jouent un rôle analogue ; mais je n'insiste pas, car ce passage est particulièrement obscur.

Les dieux qui habitaient la Tiat étaient des âmes, nous l'avons vu, dont les corps étaient des serpents : cette idée se retrouve aussi dans les textes des Pyramides, dans celle d'Ounas et dans celle de Teti, car ces deux rois sont dits être des serpents : « C'est Ounas le serpent (fait) de sept uræus qui sont sur ses sept cous : Ounas donne des ordres à ses sept uræus et le triple cycle des dieux écoute ce qu'il dit[3] ». La pyramide de Teti contient la même formule avec quelques variantes : « C'est Teti le reptile Schesma aux sept uræus qui sont sur ses sept cous, qui commande aux sept archers, qui commande aux dieux Atiou[4]. » Il ressort de là que les âmes

1) *Pyramide de Pépi II*, l. 256.

2) *Pyramide de Pépi Ier*, l. 648, 720. *Pyramide de Mirinri*, l. 747.

3) *Pyramide d'Ounas*, l. 630.

4)

d'Ounas et de Teti étaient assimilées à des serpents qui avaient sept têtes et sept cous, car il ne peut s'agir des corps d'Ounas et de Teti qui étaient dans leurs pyramides et dont chacun n'avait qu'un cou. Le corps momifié restait éternellement à sa place et ne pouvait aucunement être comparé à un serpent; ce serpent de son côté ne pouvait être l'âme proprement dite d'Ounas ou de Teti, il n'était que le corps où l'âme avait élu domicile.

On voit que toutes les idées données dans le premier paragraphe de cette étude comme existant en Afrique encore actuellement ont existé en Egypte, car pour les avoir examinées toutes il suffit de dire un mot de la nourriture qu'on donnait aux serpents. Nous avons déjà rencontré une divinité qui avait dans les mains deux vases à libation[1] et qui était suivie par le serpent *Nouterau*, le *Dieu grand*[2]. La cérémonie de l'adoration du serpent était l'une de celles qui se faisaient aux funérailles. Elle est représentée en particulier dans le tombeau de Pesar, l'un des grands officiers de Seti Ier et M. Schiaparelli en a donné les principales notes dans son livre des *Funérailles*[3]; elle était aussi représentée dans les temples, comme celui d'Abydos où elle se retrouve dans chaque chambre voûtée[4]; mais dans ces représentations on ne voit que l'encensement de l'uræus. Dans le temple de Dendérah au contraire qui nous a déjà fourni tant de renseignements, nous assistons à la scène de la nourriture des uræus : le roi, portant sur un plateau des pains et d'autres

Pyramide de Teti, l. 305-306.

1) Voir plus haut, p. 374.

2) Lefébure : *Tombeau de Seti Ier*, 1re part., pl. XXIV, reg. du haut.

3) Mariette : *Dendérah*, III, pl. 29 *b* et *c*. Les textes qui accompagnent ces représentations indiquent qu'on offre à l'âme les offrandes habituelles qu'on offrait aux dieux.

4) E. Schiaparelli : *Il libro dei funeragli*, II, p. 87 et seqq.

aliments, les offre aux uræus qui sont devant lui. Nous n'avons donc plus rien à désirer[1].

∴

Nous voici arrivé au terme de cette étude. Il en résulte, je crois, que les serpents étaient regardés en Egypte d'abord comme des protecteurs, puis comme la retraite où se réfugiaient les âmes des dieux qui avaient succombé à la mort. En synthétisant cette théorie, on peut dire que les serpents, par suite des idées qui avaient cours dans la période totémique traversée par les Égyptiens comme par tous les peuples de l'Afrique, sont des corps devenus le domicile des dieux morts, que de cette première idée découle naturellement leur rôle de protecteurs pour les simples particuliers, leur clan, leur tribu, pour les maisons, les villages, les villes représentées par les temples, pour le pays tout entier et pour le Pharaon qui en était la personnification, doctrine que l'on retrouve à l'état fragmentaire dans les diverses parties de l'Afrique et presque à l'état complet dans la grande île africaine de Madagascar. Cette doctrine était admise en Egypte dès les temps reculés où furent composés les divers livres qui furent plus tard utilisés pour la décoration des pyramides. J'aurais pu multiplier les détails et les textes, je ne serais pas arrivé à d'autres conclusions. Avant moi, MM. Lefébure et Maspero étaient arrivés à frôler en partie mes conclusions, mais ils n'étaient pas allés jusqu'au bout parce que la base de ces conclusions et de cet examen leur avait échappé. Je suis bien loin d'affirmer que ces conclusions sont inéluctables

1) Mariette : *Abydos*, I, p. 36, IIIe tableau. Je ferai observer que d'après l'illustration l'encensement se fait aux divers dieux titulaires des salles voûtées, pendant que la prière s'adresse à l'uræus. Serait-ce aller trop loin que de voir en ce fait l'écho de la doctrine que j'ai soutenue?

ou simplement vraies : je les présente seulement à l'examen des penseurs que les idées religieuses attirent, car je les crois dignes de leur attention. L'avenir seul dira si j'ai raison.

La Burlanderie, 19 février 1905.

E. AMÉLINEAU.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1]).

Ce culte des vivants n'offre rien d'étrange pour qui se rappelle que, dans la conception japonaise, un kami n'est en somme qu'un être supérieur[2]. Entre un homme puissant et un dieu, il n'y a qu'une différence de degré, et la distance est vite franchie : le grand homme devient un petit dieu. On peut donc supposer que dans l'antique Shinntô, comme dans tant d'autres religions primitives, l'apothéose des morts dut être précédée par l'adoration des vivants illustres[3]; et cette hypothèse est tout de suite confirmée, soit par le caractère significatif de certains dieux qui, à l'époque historique, étaient depuis longtemps entrés dans le panthéon, soit par les honneurs divins que recevait encore l'empereur et qui constituaient la survivance évidente d'une déification plus large. L'évolution shinntoïste, éclairée par celle des autres peuples[4], peut être aisément reconstituée sur ce point. Aux premières origines, on dut adorer tous les hommes remarquables qui dépassaient le niveau commun. Les chefs, d'abord[5] : toute la mythologie en témoigne[6]; et manifestement,

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33 ; 127-153 ; 306-325 ; t. L, pp. 149-199 ; 319-359 ; t. LI, pp. 407-423.

2) Voir plus haut, t. XLIX, p. 27 seq. ; et cf., pour la même notion chez d'autres peuples, H. Spencer, I, 532, 534, 537.

3) Sur ce culte des hommes vivants, voir surtout Frazer, trad. Stiébel et Toutain, I, 3, 84, 137 seq., 171 seq.; cf. aussi Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, 147, 234, n. 2, 258, et dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 393, n. 1 (nombreuses références).

4) Voir notamment H. Spencer, I, 530-563.

5) Même après le triomphe de l'impérialisme, on voit sans cesse reparaître le souvenir de ces anciens chefs ou rois indépendants (K, 137 seq., 142, 151, 154, etc.).

6) Cycles de légendes distincts, correspondant à des tribus différentes ;

de même que le pouvoir impérial finit par englober toutes les puissances locales, de même aussi le culte impérial fut la synthèse de cultes rendus aux chefs locaux[1]. Puis, les sorciers, les « hommes-médecine » fameux[2], si souvent confondus avec les chefs eux-mêmes[3], regardés en tout cas avec une profonde admiration religieuse, et dont les successeurs, c'est-à-dire les prêtres, sont encore appelés parfois des « dieux vivants[4]. » Puis encore, dans le même ordre d'idées, les inventeurs des arts, les importateurs de choses utiles, tous les grands bienfaiteurs dont l'intelligence ou l'adresse éveillent

mythes relatifs à la souveraineté de certains territoires (comme Idzoumo, K, 74); récits de guerres entre des dieux qui, sans aucun doute, sont des chefs humains; etc. (Pour le même état de choses chez d'autres peuples, Lang, *op. cit.*, 385.)

1) Itchikawa soutenait déjà que le mot *kami* fut au commencement un simple titre d'honneur, et que la traduction de ce mot par le caractère chinois *shinn* avait dû être la cause de l'assimilation entre les héros et les dieux (voy. T, III, app., p. 27); Hirata lui-même admet que les kamis de « l'âge des dieux » furent surtout des êtres humains (*supra*, t. XLIX, p. 29, n. 1). Souvent des dieux locaux, qui sont les âmes d'anciens chefs, demandent à l'empereur lui-même un culte et l'obtiennent; exemple : les diverses apparitions du dieu « Maître du grand pays », dans K, 146, 175, etc. Ces honneurs accordés aux mânes des chefs disparus, tout comme à ceux des ancêtres impériaux, conduisent bien à penser que ces chefs aussi avaient dû être adorés de leur vivant, comme l'empereur lui-même.

2) Voir A. Réville, I, 234 seq.; Lang, 105 seq.; etc. L'adoration des sorciers célèbres, d'abord pendant leur vie, puis après leur mort, est un hommage tout naturel de l'ignorance à l'intelligence, de même que l'adoration des chefs puissants est un hommage de la faiblesse à la force. M. Lang, qui rappelle en ce sens (p. 21) l'opinion d'Eusèbe, soutient cependant (p. 113, 385, et dans *Rev. d'hist. des religions*, XIII, 200) que les dieux ne sont pas des sorciers divinisés, comme le croit H. Spencer, mais seulement des êtres auxquels on attribue les pouvoirs classiques du sorcier. Les deux thèses sont également vraisemblables et il est facile de les concilier. Au Japon, en tout cas, nous trouvons l'une et l'autre tendance : les dieux sont des magiciens (ex. : K, 70 seq., 123 seq., etc.), et les magiciens peuvent devenir des dieux (voir note 4).

3) Voy. Frazer, *op. cit.*, 1 seq.; Lang, 103 seq.; etc. Un texte bien significatif, à ce point de vue, c'est celui qui prétend que le premier empereur aurait lui-même enseigné les formules magiques à un de ses fidèles, le jour de son avènement (N, I, 132).

4) *Iki-gami*. C'est le titre que porte, aujourd'hui même, par survivance honorifique d'une croyance ancienne, le grand-prêtre de Kidzouki, dans Idzoumo (voy. plus haut, t. L, p. 164, n. 4). Remarquons aussi que le mot *kami*, qui au

la gratitude et imposent le respect[1]. C'est, dans nos anciens mythes, le groupe brillant des dieux qui, sous la direction habile du dieu de la ruse[2], surent inaugurer les principaux arts[3]; c'est Oh-kouni-noushi et Soukouna-biko-na qui, non-contents d'achever la construction du pays[4], enseignèrent la médecine[5], la magie[6], la fabrication du vin de riz[7]; c'est Szannoô et son fils, apportant des plantes nouvelles[8]; c'est

Japon désigne les dieux, se retrouve chez les Mongols comme nom de leurs sorciers. (D'Hosson, *Histoire des Mongols*, t. II, l. 2, ch. 2, p. 58, appelle ces shamans des *Cames*; et cf. Florenz, op. cit., p. 3, n. 5 et p. 29, n. 19.)

1) Sur ce point, voir surtout Alfred Espinas, *Les Origines de la Technologie*, Paris, 1897. Cf. aussi H. Spencer, I, 542 seq.; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 269 seq.; etc.

2) *Supra*, t. XLIX, p. 315.

3) A commencer par l'art du forgeron qui, très souvent, est considéré comme un véritable magicien (voy. A. Réville, I, 40, H. Spencer, I, 542). Cf. d'ailleurs plus haut, t. XLIX, p. 315 seq. L'invention de l'agriculture est mentionnée aussitôt après ce mythe de l'éclipse (K, 59, et cf. *supra*, t. LI, p. 446, n. 1).

4) K, 87; N, I, 59-60. Pour cette conception, d'ailleurs très répandue, cf. A. Espinas, op. cit. — Sans quitter le Japon, on trouve la même idée dans un curieux mythe aïnou. Il s'agit d'expliquer pourquoi la côte occidentale d'Ezo s'achève par des rochers incommodes, tandis que la côte orientale s'incline doucement vers la mer. C'est que l'île fut construite par un couple divin, et que la femme, chargée du rivage occidental, négligea sa tâche en parlant sans cesse (voy. Batchelor, p. 267).

5) N, I, 59. Cf. Dr W. N. Whitney, *Notes on the history of medical progress in Japan*, dans T, XII, part. 4; Hirata, dans T, III, app., p. 44; Aston, *op. cit.*, 63; etc.

6) N, I, 59. Il s'agit surtout d'écarter les calamités que nous avons déjà décrites (t. L, p. 338, n. 6 et p. 346, n. 2). Cf. aussi Florenz, *op. cit.*, p. 142, n. 76. D'après Hirata, *majinai* viendrait de la racine *maji*, de *majirou*, se mêler, parce que les esprits entrent dans le corps du magicien.

7) Hirata attribue cette découverte à Soukouna-biko-na, en vertu d'une tradition qu'on pourrait fonder, à la rigueur, sur un passage du K, 239 (chanson à boire de l'impératrice *Djinnghô*). M. Chamberlain (*Kojiki*, Introd., p. lxii) ne peut se résoudre à croire que les Japonais aient inventé le saké sans l'aide des Chinois. Mais le vieux mot employé pour désigner cette fabrication (*kamou*, mâcher), éveille d'étrange manière l'idée du procédé en usage pour la préparation du kava polynésien (sur cette étymologie, voir Chamberlain, *op. cit.*, p. 62, n. 16, et Florenz, *op. cit.*, p. 122, n. 9). Peut-être la race conquérante avait-elle gardé de ses origines océaniennes ce mode primitif, qui aurait été plus tard amélioré sous l'influence continentale.

8) Voir plus haut, t. L, p. 321 seq.

le dieu sourcier, qui creusa partout des puits[1]. Tous ces dieux, à la fois magiciens et inventeurs[2], furent sans doute au début des personnages réels, dont la légende ne fit qu'agrandir la renommée[3]. Et ce sont aussi les étrangers, les hommes « étranges » qui tantôt apparaissent comme des sauvages bizarres[4], tantôt comme des êtres d'une essence supérieure[5], dans les deux cas, comme des kamis[6]. Enfin, c'est la race conquérante elle-même qui se divinise tout entière : c'est le peuple tombé du ciel[7] qui proclame sa propre apothéose et

1) Mi-oui no kami. K, 75.

2) Soukouna-biko-na, le « merveilleux Petit prince », offre tous les caractères du sorcier. Ce nain mystérieux arrive, sur la crête des vagues (les épis de la mer, dit le K, 85), dans un minuscule bateau fait d'une bois en forme de calebasse ; il est vêtu d'une peau d'oie sauvage (cf. le bienfaiteur Yehl, chez les Tlinkits, avec son plumage de grue, et le pouvoir de voler que s'attribuent les magiciens en général : Lang, 113, 368 seq. ; Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 238 ; etc.). Le dieu des Épouvantails, aidé du Crapaud, peut seul révéler son nom, et l'on apprend que c'est un original, un enfant désobéissant qui a « glissé entre les doigts » de son père céleste ; il vient alors en aide au puissant chef Oh-kouni-noushi, invente avec lui des choses merveilleuses ; et quand sa mission est achevée, il disparaît dans une pirouette bizarre, bien conforme à l'agilité universelle des sorciers (voy. Lang, 145 et *pass.*) : il grimpe sur une tige de millet, et de là, il est emporté au loin, enlevé dans l'autre monde (N, I, 60 ; et cf. aussi, *ibid.*, 62).

3) Exemple : le caractère local des deux récits du N, I, 58-59.

4) Exemple : K, 137, 141, etc.

5) Exemple : N, I, 58, où le dieu importateur de plantes, Itakérou, semble bien être un personnage coréen. — Cf. l'origine coréenne de l'acupuncture, enseignée par un tigre en l'an 545, et dont le vulgarisateur, s'il avait vécu plus tôt, eût sans doute été divinisé au même titre que l'inventeur de la médecine en général (N, II, 190 ; et pour le rôle de l'acupuncture au Japon, Whitney, *loc. cit.*, 354 et *pass.*).

6) D'une part, en effet, les aborigènes refoulés par les conquérants sont appelés sans cesse « mauvais dieux », « démons », « dieux sauvages » (K, 136, 145, 209, 211, 213, etc. ; N, I, 198, 202, 203, etc. ; R X, 59) ; et d'autre part, nous voyons adorer, çà et là, nombre de « divinités » coréennes (N, I, 11, 169, 225, 378) ; en attendant que plus tard, en pleine époque des Tokougawas, tel chrétien qui s'établit au Japon soit regardé comme une incarnation du dieu-singe (voy. T, XVI, part. 3, p. 212 et cf. *Handbook*..., 80).

7) Cette conception, très répandue d'ailleurs (voir H. Spencer, I, 547 seq.), est le thème central de toute la mythologie japonaise (K, 93-113). L'idée paraît si naturelle que tel « dieu céleste », interrogé par un « dieu terrestre », lui répond avec une tranquillité parfaite : « Je suis le frère aîné de l'auguste Ama-

qui se prétend la vraie race des dieux[1]. Mais ces éléments si divers de l'anthropomorphisme direct[2], le pouvoir des chefs politiques, la magie des sorciers, les dons des inventeurs, le choc des tribus, se fondent tous pour finir en un culte central qui est à la fois le résultat et la preuve de ses origines multiples : l'empereur, maître incontesté[3], grand-prêtre de la nation[4], descendant des aïeux illustres[5] et personnification suprême de toutes les gloires qui peuvent briller dans l'État[6], fait de tous ces rayons son auréole unique : il est considéré comme le seul « dieu incarné[7] » ; il le croit lui-

tères, et maintenant je suis *descendu* du ciel » (K, 62). La transition entre le fait d'une immigration par voie maritime et la croyance à une descente du ciel est bien marquée dans la légende du dieu Nighi-haya-hi, qui « descendit du ciel dans un céleste bateau dur comme le roc » (N, I, 110-111, 128, et cf. Aston, II, 427).

1) Voir plus haut, t. XLIX, p. 22, n. 2. Sous cette opposition significative des « dieux célestes », c'est-à-dire des conquérants venus de la mer, et des « dieux terrestres », c'est-à-dire des aborigènes vaincus par eux, voir Satow, *Westminster Review*, n° cit., p. 40 seq.

2) « La *conception* de l'homme divin, dit H. Spencer, a partout pour antécédent la *perception* d'un homme puissant » (op. cit., 550).

3) Remarquons à ce propos que *matsourigoto*, gouvernement, vient de *matsouri*, culte.

4) Les *nakatomis*, qui récitent le « céleste rituel » (N, I, 42, 45, 48, 79 et cf. R X, 60) ne sont que ses représentants. Nous y reviendrons au sujet du Culte.

5) A commencer par la déesse du Soleil (dans nos anciens documents, pour désigner l'empire japonais, emploi constant de l'expression : « succession du Soleil céleste ») ; si bien que, pour Motoori, l'empereur, étant en parfaite communion d'idées et de sentiments avec cette source de toute clarté, se trouve par là même infaillible (*Naobi no Mitama*, T. III, app. p. 22).

6) Pour constater à quel point l'empereur résume ainsi toutes les traditions, il suffit d'observer que, dans nos vieux recueils, les plus fameux héros sont toujours classés, comme personnages secondaires, sous le nom des empereurs dont ils ont illustré le règne (par exemple, dans le K, 201-226, toute la légende de Yamato-daké est intitulée : « empereur Keiko » ; et dans le K, 227-240, toute la légende de Djinnghô est intitulée « empereur Tchouaï », bien que les exploits de l'héroïne commencent justement à la mort de cet empereur). « Dans le Ciel, il n'y a pas deux soleils : dans l'État, pas deux souverains » (N, II, 178).

7) *Ara-hito-gami*. En 645, discours d'un personnage officiel à des ambassadeurs coréens : « Ceci est le mandat de l'empereur du Japon, qui gouverne le monde comme un *dieu incarné*. » (N, II, 198.) En 646, pétition d'un prince du

même et se donne ce titre[1] ; tout ce qui l'entoure est sacré, « céleste »[2] ; et parfois, de son vivant même, on voit s'ériger

sang : « L'empereur qui maintenant gouverne le Pays des huit îles comme une *divinité incarnée* a daigné demander à ton serviteur... » (N. II, 217.) Cette antique conception, si bien conservée dans l'expression populaire qui appelle l'empereur *Oh-kami* (Grand-dieu), reparaît nettement chez les shinntoïstes modernes. « Dans la vieille langue, écrit Motoori, l'empereur était désigné comme *dieu*; et tel est bien en effet son véritable caractère » (voy. T, III, app. p. 24). « Le devoir des sujets, dit Hirata, consiste à imiter le *dieu incarné* qu'est leur souverain » (*ibid.*, 72). Nous avons par surcroît le témoignage externe de tous les observateurs européens du Japon, depuis le vieux Kæmpfer (voir plus bas, p. 39, n. 1), jusqu'à M. Chamberlain, qui note très justement, à l'aurore du xx[e] siècle, l'attitude « entirely reverential and distant, as to a god, » des Japonais envers leur souverain (*Things japanese*, 280; et cf. à ce propos l'ancienne appellation de *toco-tsou-kami*, « dieu éloigné », déjà signalée plus haut, t. XLIX, p. 29, n. 1.) Est-il besoin de rappeler que la même déification du chef vivant se retrouve, d'une part, chez les Chinois (de Groot, *op. cit.*, 570, 680, etc.), d'autre part chez les Océaniens (H. Spencer, I, 535, Frazer, trad. franç., I, 145 *seq.*), en particulier chez les Malais (Frazer, 149), et chez bien d'autres peuples encore (voir références de Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 393, n. 1). Au demeurant, sans même aller aussi loin, ne constatons-nous pas un culte analogue jusque chez les Français d'il y a cent ans? « En 1792, écrit le maréchal Marmont, j'avais pour la personne du roi un sentiment difficile à définir, dont j'ai retrouvé la trace et, en quelque sorte, la puissance, vingt-deux ans plus tard : un sentiment de dévouement avec un caractère presque religieux ; un respect inné, comme dû à un être d'un ordre *supérieur*. Le mot de roi avait alors une magie et une puissance que rien n'avait altérées... Cette religion de la royauté existait encore dans la masse de la nation... Cet amour devenait une espèce de *culte*. » (Taine, *Origines..., Le Régime moderne*, I, 13, n. 1.)

1) En 646, décret impérial qui commence ainsi : « Le *dieu incarné*, l'empereur Yamato-néko, qui gouverne l'univers, donne cet ordre aux ministres assemblées en sa présence... » (N, II, 210). En 647, autre édit officiel : « L'empire a été confié (par la déesse du Soleil à ses descendants), avec ces paroles : « Mes enfants, *en leur qualité de dieux*, doivent gouverner ce pays »... C'est pourquoi nous avons maintenant le devoir, en *notre qualité de divinité céleste*, de régir et de décider... » (N, II, 226-227.) En 683, autre décret encore : « Voici l'ordre que nous donnons, nous l'empereur qui, comme un *dieu incarné*, gouverne les huit grandes régions » (N, II, 359); et pourtant, il s'agit de l'empereur Temmou, qui vient de supprimer la coutume de s'avancer vers le souverain en rampant sur les genoux (*ibid.*, 357-358).

2) Rappelons aussi que l'épithète *mi* est appliquée à tout ce qui concerne les dieux ou l'empereur, et que le mot *mikoto* est synonyme de *kami* (voy. Satow, dans T, VII, part. 2, p. 127, 128).

le tertre immense où il continuera d'être adoré [1].

1) Exemple : l'empereur Ninntokou qui, d'après la chronologie traditionnelle, aurait fait élever son *misasaghi*, le plus grand de tous, vingt ans avant sa mort (N, I, 298-300.) Par contre, un noble ambitieux ayant bâti « son propre temple ancestral », on considère qu'il a ainsi empiété sur une prérogative impériale (N, II, 178).

Comme conclusion, donnons cette page du bon Kæmpfer, dont les naïvetés recèlent plus d'une idée juste : « S'il est vraisemblable, dit-il, que les premiers Japonnois sont descendus des Babyloniens, et que pendant qu'ils étoient à Babel, ils se formèrent quelques idées de la véritable Religion, de la création du Monde, et de son état avant ce temps-là, comme cela nous est enseigné dans l'Ecriture sainte ; nous ne sommes pas moins fondés à supposer, que par le changement qui arriva dans leur langage, et par l'embarras et la fatigue d'un voyage si long et si ennuyeux, ces idées s'effacèrent presque entièrement de leur esprit ; et que quand ils arrivèrent à cette extrémité de l'Orient, ils conçurent avec raison un profond respect pour leur Chef, qui les avait conduits si heureusement au travers de tant de dangers et de difficultés, et qu'après sa mort ils le déifièrent ; et que dans la suite les autres grands hommes qui avoient bien mérité de leur Patrie, soit par leur prudence et leur sagesse, soit par leur courage et leurs actions héroïques, furent aussi mis au nombre des Kami, c'est-à-dire des Esprits immortels dignes des honneurs divins, et que pour en perpétuer la mémoire on leur bâtit des Mias, ou des Temples ; ce terme Mia, signifiant proprement la maison ou la demeure d'une Ame vivante. Le respect dû à ces grands hommes devint par succession de temps si général, qu'on a depuis toujours cru que ceux qui aimoient sincèrement leur Patrie, de quelque secte qu'ils fussent, étoient indispensablement obligés de donner des marques publiques de vénération pour leur vertu, et de reconnaissance pour les services importants qu'on avoit reçu d'eux, en visitant leurs Temples et se prosternant devant leurs Images, soit au jour consacré à leur mémoire, soit en d'autres temps convenables, pourvu qu'ils ne fussent pas dans un état d'impureté, et qu'ils eussent les dispositions nécessaires pour approcher de ces lieux saints. De sorte que ce qui n'avait été d'abord établi que comme un simple acte de respect et de gratitude, se changea par degrés en adoration et en culte religieux. Enfin, cette superstition fut poussée si loin, que les Mikaddos ou Empereurs Ecclésiastiques, descendus en ligne directe de ces grands Héros, et qu'on suppose avoir hérité de leurs excellentes qualités, sont regardés, dès qu'ils sont montés sur le Trône, comme les images vivantes de leurs Kamis ou Dieux, ou même comme de véritables Kamis, élevés à un degré de pureté et de sainteté si éminent, qu'aucun Gege (Gege est un terme de mépris, que les Kuge, c'est-à-dire les personnes de la Cour Ecclésiastique de l'Empereur, donnent aux Japonnois qui ne sont pas comme eux d'une extraction noble et divine) n'ose se présenter devant eux : ils croyent même que tous les autres Kamis ou Dieux du Pays sont obligés de l'aller visiter une fois par an, et de se tenir auprès de sa sacrée personne, quoique d'une manière invisible, pendant le dixième mois. Cela passe pour une vérité si constante, que durant ce mois-là, qu'ils appellent Kaminatsuki, c'est-à-dire, le mois sans Dieux, on ne

Nous retrouvons alors, dans le monde des esprits, à côté de ces mânes superbes, ceux de tous les héros qui jadis, eux aussi, avaient reçu un culte pendant leur vie, de tous les hommes fameux que le prestige impérial a su confisquer depuis en les intronisant dans la dynastie divine, mais dont il n'a pu abolir le vieux renom. Pêle-mêle, tous les aïeux aux prodigieux exploits et tous les grands bienfaiteurs, les conquérants des îles et les civilisateurs du pays, les dompteurs de monstres et les inventeurs, tous les hommes éminents dont la faveur populaire a transmis la mémoire et grandi l'image au cœur des nouvelles générations, reparaissent en triomphe, emplissent la mythologie de leur présence immortelle et se pressent, comme un essaim d'âmes brillantes, éternellement avides de gloire, pour réclamer le culte public qui leur est dû. En même temps, au-dessous de ce chœur éclatant où s'exalte et revit toute l'épopée nationale, une autre foule d'esprits, plus innombrable encore, vient peupler la terre des vivants. Ce sont les humbles mânes des familles obscures, les morts inconnus qui, par myriades, viennent partout bourdonner autour des pauvres huttes où de pieux descendants ont gardé leur souvenir; et dans chaque maison, depuis le plus lointain fondateur de la lignée patriarcale jusqu'aux plus récents disparus, depuis le premier ancêtre dont la distance ne fait qu'accroître sans cesse l'autorité[1] jusqu'aux derniers parents défunts que la proximité du deuil rend plus chers[2], tous reçoivent ce culte intime qui, de plus

célèbre aucune Fête, parce qu'on croit que les Dieux ne sont pas chez eux dans leurs Temples, mais à la Cour auprès du Dairi. Ce Pape Japonnois prétend aussi être le seul qui ait le pouvoir et l'autorité de déifier et canoniser les autres. » (*Hist. du Japon*, éd. de 1732, II, 4; et cf. d'autres descriptions analogues dans le *Rameau d'or*, I, 172 seq. : elles sont exactes, à part la vieille erreur sur la distinction du souverain spirituel et du souverain temporel, que M. Frazer répète p. 180 et *pass.*]

1) Voir sur ce point H. Spencer, *op. cit.*, I, 534.

2) A l'origine, évidemment, c'est la peur qui domine : on craint la contagion, « l'action du semblable sur le semblable » (voy. Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 242); et comme le dit très justement M. Salomon Reinach (*Rev. d'hist. des religions*, XXXVIII, 79), on voudrait « tuer » le mort. Mais, chez les

en plus, sera la principale religion japonaise. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier cette multitude d'esprits humains qui d'ordinaire, à la différence des esprits naturels, ne se rattachent à aucun objet particulier et ne se laissent deviner que comme un peuple invisible, insaisissable. Nous avons observé déjà la naissance de ce groupe d'esprits[1]; et c'est seulement par l'analyse du culte privé, avec ses rites concrets, que nous pourrons mieux préciser leur image. Pour l'instant, mettons ensemble tous ces esprits sans individualité : esprits naturels, esprits humains, esprits indéterminés enfin, qui n'offrent même pas un de ces deux caractères vagues[2]; et pours saisir au moins leur trait le plus général, prenons le seul ca

plus proches parents au moins, l'affection demeure aussi, triomphe de l'horreur première, éveille enfin cette piété si douce qui fait le charme du culte des ancêtres au Japon (voy. L. Hearn, *Kokoro*, 280 seq., 290, etc.). La transition peut être observée dans un des plus anciens mythes : aux funérailles du « Céleste jeune prince », sa veuve et ses enfants témoignent de la plus profonde douleur, tandis qu'un ami manifeste sa terreur du cadavre en démolissant, à coups de sabre et à coups de pieds, la butte mortuaire (K, 97-98).

1) T. XLIX, 138 seq., 145 seq.

2) La distinction entre les esprits naturels et les âmes des morts est tout à fait universelle (voy. Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 235; pour les Mélanésiens, en particulier, R. Codrington, *op. cit.*, 120 seq. : opposition des *vui* et des *tamate*, dont le nom offre peut-être plus qu'une simple coïncidence avec le mot japonais *tama*, qui désigne l'âme humaine ; cf. aussi Lang, 340, 348, n. 4). Mais la conception primitive admet aussi des esprits neutres, flottants (voy. Marillier, *loc. cit.*, 234), dont la physionomie indécise peut s'expliquer notamment par le mélange des deux classes d'esprits dans la nature, surtout aux lieux solitaires (A. Réville, II, 215), et aussi par l'absence d'idées précises sur l'individualité des êtres. Ce dernier trait de l'intelligence primitive, qui a été remarqué un peu partout (G. H. Stout, *Unanalysed individuality as a dominant category in savage thought*, Munich, 1897, et *Rev. d'hist. des religions*, XXXV, 160 ; Marillier, même *Revue*, XXXVI, 236 ; Durkheim et Mauss, *loc. cit.* ; etc.), et dont M. Percival Lowell (*The Soul of the Far East*, Boston, 1888) fait justement un caractère essentiel de la psychologie japonaise, a encore pour effet de donner naissance à la notion du dédoublement des âmes (*supra*, t. XLIX, p. 142, note ; et cf. l'idée des trois âmes de l'homme chez les Chinois, de Groot, *op. cit.*, p. 20, n. 3 et *pass.*, comme chez les Malais, Wilken, *Iets over de Schedelvereering by de volken van den Indischen Archipel*, et dans *Rev. d'hist. des religions*, XX, 128). D'où il résulte que, dans le shinntoïsme, nous devons ajouter par surcroît, à la catégorie des âmes dégagées par la mort, une autre catégorie d'esprits humains : les âmes détachées pendant la vie.

où ils nous apparaissent sous une forme tangible, c'est-à-dire le cas où le fétichisme les fixe en des objets précis.

Pour bien comprendre la nature de ce procédé artificiel qui va lier un esprit, d'origine indépendante ou sorti d'une dépendance antérieure, à quelque point d'attache nouveau, il faut observer d'abord une autre conception, tout opposée en apparence, mais qui néanmoins mène au fétichisme par le plus droit chemin : c'est l'idée primitive des existences interchangeables[1], et par application, la croyance profonde à des métamorphoses sans fin[2]. Rien de plus naturel, pour nos vieux Japonais, que ces transformations perpétuelles des êtres[3]. A leurs yeux, point de limites absolues entre les divers groupes d'objets : tous peuvent se modifier, se transmuer les uns dans les autres ; au point qu'en dépouillant nos

1) Voir H. Spencer, I, 160 seq.

2) « Tout change, rien ne périt : le souffle vital erre d'un lieu dans un autre, anime tous les corps, l'animal après l'homme, l'homme après l'animal, et il ne meurt jamais : comme la cire docile qui reçoit toutes les empreintes et sous des formes variées demeure toujours la même, l'âme aussi reste toujours la même, sous les diverses apparences des corps où elle émigre. Toute forme est éphémère. » (Ovide, *Métamorphoses*, XV[e] chant.) Cette doctrine pythagoricienne ne décrit même qu'un côté de la notion primitive qui, chez les anciens Grecs comme partout ailleurs, admet aussi aisément les transsubstanciations que les transformations proprement dites. En somme, tout se transpose dans le chœur des êtres : les corps comme les esprits.

3) L'hypothèse de Herbert Spencer d'après laquelle l'homme inculte, tout en distinguant fort bien l'animé de l'inanimé, aurait été induit en erreur par l'observation de certaines métamorphoses naturelles, au moins apparentes, peut contribuer à éclaircir le problème en ce qui touche le Japon. Prenons pour exemple le cas des insectes simulateurs, dont le principal moyen de défense consiste à imiter l'aspect d'un objet inerte (H. Spencer, I, 165 seq., 190, 202). La faune japonaise offre à cet égard une espèce caractéristique : l'araignée jaune des champs qui, par sa couleur comme par la disposition de ses pattes, représente à s'y méprendre un épi de graminée desséché (voir H. Faulds, *Biological Notes*, T. VI, part. 2, p. 315.) Ajoutez l'aisance merveilleuse avec laquelle tel de ces insectes, lorsqu'il se sent menacé, se met en boule et fait le mort un instant, pour reprendre ensuite, soudainement, sa forme et son agilité habituelles : comment ne pas croire que, pendant le jour, cette araignée trompeuse « se fait petite », quitte à recouvrer, de nuit, sa vraie nature, celle d'un monstre énorme et dangereux ? Et telle est en effet la croyance populaire (L. Hearn, *Glimpses of unfamiliar Japan*, II, 376).

anciens documents, nous pouvons en tirer un tableau logique, presque complet, de tous les genres de métamorphoses possibles. Métamorphoses d'un corps brut ou d'un phénomène physique en objet inorganique, en animal, en homme ou en dieu : une terre jaune se convertit en eau claire[1] ; le tonnerre se change en poisson[2] ; les rayons du soleil fécondent le sein d'une vierge, engendrent un enfant[3] ; une pierre blanche devient une belle jeune fille[4] ; d'autres pierres, à

1) N, II, 190. Peut-être n'y a-t-il, sous cet « art merveilleux » attribué à un magicien, que le récit défiguré des résultats obtenus par un sourcier habile ? D'autant plus que, d'après le texte, ce personnage aurait transformé « les montagnes stériles en montagnes verdoyantes. »

2) N, II, 147. Voir plus haut, t. L, p. 175, n. 2.

3) « Au bord de la lagune, au milieu du jour, une pauvre fille dormait. Alors les rayons du soleil, pareils aux traits d'un arc céleste (cf. supra, t. XLIX, p. 313), la frappèrent (in privatas partes impegerunt). Près de là un pauvre homme, trouvant ce spectacle étrange, ne cessait d'observer l'attitude de la jeune femme. Et cette dernière, ayant ainsi conçu au moment de sa sieste, donna naissance à un joyau rouge. Le pauvre homme qui l'avait vue lui demanda la permission d'emporter ce joyau ; et désormais, il le garda toujours, attaché à ses reins. » (K, 258-259 ; et cf. ci-dessous, p. 46, n. 1, où le joyau prend forme humaine.)

4) « Jadis, quand Tsounoga Arashito (un peintre coréen) était encore dans son pays, il sortit un jour dans la campagne avec un bœuf chargé d'outils agricoles. Mais le bœuf disparut soudain ; et en suivant sa trace, Arashito constata que les empreintes de ses pieds s'arrêtaient à un certain village. Or, il y avait là un vieillard, qui lui dit : « Le bœuf que tu cherches est entré ici ; les chefs du village l'ont abattu avec les instruments qu'il portait ; ils l'ont tué et mangé ; et ils ont décidé que si son propriétaire venait le réclamer, ils lui donneraient quelque chose à titre d'indemnité. S'ils t'interrogent sur ce que tu désires comme prix du bœuf, ne leur demande pas de trésors, mais dis-leur que tu veux avoir le dieu adoré par le village. Réponds ainsi. » Justement les chefs arrivaient, qui lui demandèrent ce qu'il voulait comme prix de son bœuf. Il répondit suivant le conseil du vieillard. Or, le dieu qu'ils adoraient était une pierre blanche. Ils donnèrent donc cette pierre blanche au maître du bœuf, qui l'emporta avec lui et la plaça dans sa chambre à coucher. Et cette pierre divine se transforma en une belle jeune fille. Sur quoi Arashito, grandement réjoui, désira s'unir à elle. Mais tandis qu'il s'était absenté, la jeune fille disparut tout à coup. Arashito, très alarmé, interrogea sa femme, disant : « Où est allée la jeune fille ? » Sa femme répondit : « Elle est allée du côté de l'orient. » Il partit donc à sa recherche ; et à la fin, ayant vogué au loin sur la mer, il parvint à notre pays. La jeune fille qu'il poursuivait arriva à Naniha, où elle devint la divinité du temple de Himégoso. » (N, I, 168, dont la chrono-

volonté, sont enrichies d'un esprit, adorées aussitôt comme des personnes divines[1]. Métamorphoses d'une plante qui meurt, puis revit soudain[2]; qui devient un animal[3]; qui engendre même des dieux, comme le roseau primitif d'où surgirent de grandes divinités mystérieuses, au commencement de l'évolution[4]. Métamorphoses d'un animal en une pierre, en un autre animal, en un objet fabriqué, en un homme ou en un dieu encore : une tortue devient une pierre blanche[5]; un serpent d'eau, un daim[6]; un cheval vivant, cheval d'argile[7]; tandis qu'un être aquatique prend une vague forme

logie fantaisiste place en l'an 28 avant J.-C. cette vieille légende, intéressante à la fois au point de vue des métamorphoses, du fétichisme et des anciens rapports religieux entre la Corée et le Japon. Cf. aussi K, 259.)

1) N, I, 168, 169, etc.

2) « Par une parole magique (*oukébi*), il fit se flétrir, et par une parole magique, il ressuscita sur la pointe d'Amakashi un grand chêne aux feuilles luxuriantes. » (K, 194, où le même chef, Akétatsou, en quête de présages, fait tomber mort du haut d'un arbre un héron, puis, par une formule contraire, lui rend la vie.) Cf. aussi K, 44 ; N, II, 190.

3) On croit, par exemple, que les serpents rencontrés sur le chemin sont souvent des plantes transformées (*Ouakan Sandzai Dzouë*, XLV, 13, et *The Mamoushi*, par W.-C. de Lano Eastlake, dans T, XIII, part. 1, p. 75).

4) K, 15 ; N, I, 2, 4 et 5. Même idée chez les Amazoulous (A. Réville, I, 141, et cf. H. Spencer, I, 398).

5) « Comme l'empereur (Souininn) arrivait au logement de l'étape, une grosse tortue sortit de la rivière. Il leva sa lance et la poussa contre elle ; mais soudain, elle se changea en pierre blanche. Les courtisans dirent : « Si on y réfléchissait bien, on trouverait sans doute que cet événement présage quelque chose. » (N, I, 182.)

6) C'est sous cette forme nouvelle que le serpent du N, I, 299 s'efforce de couler les calebasses d'Agata-mori (*supra*, t. L, p. 338, n. 1).

7) « Un certain Hiakson, rentrant chez lui au clair de lune, sur son cheval pie, passait au pied de la colline funèbre de Homouda (l'empereur Ohdjinn), lorsqu'il rencontra un cavalier monté sur un coursier rouge qui se précipitait comme un dragon volant, s'élançait d'un trait comme l'oie sauvage. La forme de l'animal était étrange et superbe : son aspect, plein d'élégance, merveilleux. Hiakson s'approcha pour le mieux voir ; et dans son cœur, il désirait le posséder. Il fouetta donc sa propre monture et la fit arriver à côté du coursier, tête contre tête, bride contre bride. Mais le cheval rouge prit les devants, faisant voler la terre et, d'un rapide galop, disparut dans le lointain, tandis que le cheval pie, aux pieds lents, restait bien en arrière. A ce moment le maître du coursier, sachant le désir de Hiakson, s'arrêta, échangea sa monture contre la sienne ; puis il prit congé et s'éloigna. Hiakson, plein de joie, se hâta vers sa demeure, mit la tête

humaine[1], un blaireau se change en un homme, qui chante[2], et un chien blanc en un sorcier[3]; nombre d'animaux enfin revêtent la nature divine[4]. Métamorphoses d'un objet fabriqué en une autre chose artificielle : un bateau devient une haie[5]; en une plante : la coiffure d'Izanaghi se transforme en raisins et son peigne en pousses de bambous[6], de même que les vêtements, l'arc et les flèches d'un jeune prince s'épanouissent en glycines fleuries[7]; en un être humain : un joyau

dans son écurie, la délivra de sa selle, lui donna à manger, et enfin se coucha. Mais au matin, le coursier rouge s'était métamorphosé en un cheval d'argile. Hiakson, étonné dans son cœur, retourna à la colline funèbre, où il retrouva son cheval pie au milieu d'autres chevaux de terre cuite. Il le reprit et, à sa place, laissa le cheval d'argile qu'il avait reçu. » (N, I, 357-358.) Cette curieuse aventure, que notre texte attribue à l'an 465 après J.-C., et où nous avons un bon exemple de métamorphose par changement de substance, se réfère évidemment à la coutume de dresser des hommes et des chevaux en terre cuite autour des *misasaghi*, depuis la suppression des victimes vivantes (voir plus haut, t. I., p. 334, n. 1) ; et cela étant, on devine assez le genre d'illusion qui inspira cette légende aux cerveaux du v[e] siècle, quand le passant attardé, plein d'effroi au long de l'énorme tombe et pressant le pas de sa monture, croyait voir courir à ses côtés ces hommes et ces chevaux de terre rouge que le clair de lune animait.

1) En 619, dans la rivière Gamô, on croit avoir vu « une créature qui avait l'apparence d'un homme »; et la même année, un pêcheur trouve dans ses filets « quelque chose qui ressemblait à un enfant, mais qui n'était ni un poisson, ni un être humain » (N, II, 147).

2) N, II, 155. M. Lang (*op. cit.*, 111) fait remarquer qu' « au Japon, les gens se changent surtout en renards et en blaireaux » ; mais il faut ajouter que cette croyance n'apparaît qu'après l'introduction des idées chinoises : notre récit est de l'an 627 (où les hommes, encore sous l'impression d'une famine, étaient prêts à croire tous les racontars). Plus tard, histoire fameuse du blaireau qui, dans un monastère, prit l'aspect d'une bouilloire à thé et, par ses bonds fantastiques, mit tous les moines en rumeur : ceux-ci ayant vendu l'objet à un chaudronnier, l'animal reparaît et fait la fortune de son nouveau maître, qui l'exhibe comme une bête curieuse et sacrée tout ensemble (Mitford, *Tales of old Japan*, 175 seq.). Au XIX[e] siècle, Motoori rangera cette métamorphose particulière sur le même pied que les autres « merveilles de la nature », comme le vol des oiseaux ou l'éclosion des fleurs (voy. T, III, app., p. 30).

3) N, I, 361.

4) Voir plus haut, t. I., p. 337 seq., *pass.*

5) K, 101 ; et cf. Satow, dans T, VII, part. 2, p. 128.

6) K, 36 ; N, I, 25.

7) Deux frères, aux noms bien japonais, le « Jeune homme de l'éclat sur les montagnes de l'automne » (rendues brillantes par les feuilles rouges des

brillant devient une vierge resplendissante[1]; en un dieu enfin : tous les objets personnels d'Izanaghi sont divinisés[2]; toutes les armes fameuses passent de l'épopée au culte[3] ; un sabre s'anime, se meut de lui-même, se dirige tout droit au

érables) et le « Jeune homme du brouillard sur les montagnes du printemps » (cette brume flottante qui met tant d'enchantements dans le paysage indigène), désirent l'un et l'autre épouser la « divine Vierge d'Idzoushi. » L'aîné ayant fait le pari que son cadet ne l'obtiendrait pas, ce dernier va se confier à sa mère. « Aussitôt la mère, ayant pris des fibres de glycine, tissa et cousit en une seule nuit un vêtement de dessus et de larges pantalons, des socques et des chaussures ; elle fit de pareille manière un arc et des flèches ; puis, ayant revêtu son fils de ce costume et l'ayant muni de ces armes, elle l'envoya à la maison de la jeune fille, où, soudain, tout son appareil, son arc et ses flèches, tout devint des glycines en fleurs. Alors le Jeune homme du brouillard sur les montagnes du printemps suspendit l'arc et les flèches à la demeure de la jeune fille. Et lorsque la Vierge d'Idzoushi, étonnée de voir ces fleurs, voulut les emporter dans sa chambre, il la suivit et l'épousa aussitôt. » (K, 263, où, comme on voit, la nature des fibres employées par la mère du héros rend la métamorphose plus vraisemblable.)

1) Il s'agit du joyau rouge qu'une pauvre fille avait conçu des rayons du soleil (*vid. sup.*, p. 43, n. 3). « Le pauvre homme, ayant planté un champ de riz dans une vallée, avait chargé un bœuf de provisions pour les laboureurs ; et il était arrivé au milieu de la vallée, lorsqu'il rencontra le fils du chef, Ama no hi-boko (Lance du soleil céleste), qui lui dit : « Pourquoi es-tu entré dans cette vallée avec un chargement de nourriture sur un bœuf? Tu veux sans doute tuer ce bœuf pour le manger? » Puis il saisit l'homme, et il allait l'emmener en prison, lorsque ce dernier lui répondit : « Je ne voulais pas tuer le bœuf ; j'apportais seulement des provisions aux travailleurs qui sont dans les champs. » Cependant le fils du chef ne le laissait point partir. Alors, pour le corrompre il détacha le joyau qu'il avait à son côté et lui donna. Ama no hi-boko remit le pauvre homme en liberté ; il emporta le joyau chez lui, et le déposa près de sa couche. Mais soudain, le joyau se transforma en une belle jeune fille. Il l'épousa aussitôt, et fit d'elle sa femme principale » (K, 259. Légende qui d'ailleurs peut reposer sur une double confusion entre le nom significatif du prince et les rayons du soleil, comme entre l'idée de joyau rouge et celle d'enfant humain. En effet, dans une très vieille poésie (K, 128), la fille du dieu de l'Océan, pour dire à son époux qu'elle le préfère même à son enfant, s'exprime en ces termes : « Bien que les joyaux rouges soient si brillants que le cordon même qui les relie resplendit, l'auguste aspect de mon seigneur, pareil à de blancs joyaux, est plus enchanteur encore. ») Cf. aussi la légende où Szanoô, prenant les joyaux enroulés dans sa chevelure, les mâche, les met sur la paume de ses mains et produit ainsi des enfants (N, I, 51.)

2) K, 39-41, 43 ; N, I, 25-26.

3) K, 34, 63, 99, etc.

temple qu'il s'est choisi[1]. Métamorphoses de l'être humain, de sa chair vivante ou morte, des parties de son corps et des manifestations physiologiques qui s'y lient, de son âme ou d'une de ses âmes, soit en choses du règne inorganique : le sang du Feu s'allume en étoiles[2], tandis que la main d'un héros s'écrase et se cristallise en un glaçon[3]; soit en plantes : le cadavre de la déesse nourricière engendre les céréales[4], et les poils de Szannoö produisent les arbres à fruits[5]; soit en animaux : une femme devient serpent, la nuit de ses noces[6]; le gardien d'une colline funèbre se change en un daim

1) « Kiyo-hiko présenta à l'empereur le petit sabre d'Idzoushi (voir plus bas, p. 59-60), qui fut déposé dans le Trésor sacré. Mais plus tard, lorsque le Trésor fut ouvert pour l'inspection, le petit sabre avait disparu. Un messager fut donc envoyé à Kiyo-hiko, pour lui dire : « Le petit sabre que tu avais offert à l'empereur a disparu de lui-même. Serait-il par hasard venu chez toi? » Kiyo-hiko répondit : « La nuit dernière, le petit sabre s'est rendu, de sa propre volonté, à la maison de ton serviteur ; mais ce matin, il a disparu de nouveau. » L'empereur, frappé d'une terreur profonde, ne fit plus aucun effort pour le retrouver. Mais, dans la suite, le petit sabre d'Idzoushi vint de lui-même à l'île d'Awadji. Les habitants de l'île le regardèrent comme un dieu et lui élevèrent un temple, où l'on n'a cessé de l'adorer jusqu'à ce jour. » (N, I, 186, qui attribue ce miracle à l'an 59 de notre ère.)

2) Voir plus haut, t. I., p. 157.

3) Le céleste envoyé, Také-mika-dzoutchi, s'informe des rebelles qui pourraient s'opposer à la descente du fils des dieux. « Comme il parlait ainsi, le dieu Také-mi-na-gata (Brave-auguste-nom-ferme) arriva, portant sur le bout des doigts un rocher que mille hommes n'auraient pu soulever; et il dit : « Qui donc vient dans notre pays et parle secrètement? Je voudrais bien que nous fassions ensemble une épreuve de force. Pour commencer, donne-moi ton auguste main. » Et Také-mika-dzoutchi lui ayant livré sa main, l'attouchement de Také-mi-na-gata la changea aussitôt en un glaçon ; puis, il la transforma en une lame de sabre. Sur quoi Také-mika-dzoutchi, effrayé, se retira. » (K, 102. Také-mika-dzoutchi a ensuite sa revanche et, saisissant à son tour la main de son adversaire, il la brise « comme un jeune roseau » et la jette au loin ; en sorte qu'on peut également supposer, dans la première partie du récit, une simple métaphore dont la foi aux tours magiques des sorciers aurait fait une métamorphose.)

4) Voir ci-dessus, t. II, p. 4, n. 2, où nous avons constaté en même temps la naissance du ver à soie, ce qui s'accorde bien avec la croyance, si répandue, que la chair décomposée se transforme en vers (cf. H. Spencer, I, 167).

5) Supra, t. I., p. 320.

6) K, 197. Nous reviendrons sur ce mythe.

blanc[1]; un brigand, brûlé vif, s'élance des flammes sous les apparences d'un chien furieux[2]; le corps même de Yamato-daké s'envole sous la forme d'un oiseau immaculé[3]; et un

1) « Les gardiens du tertre de l'Oiseau blanc (voir plus bas, n. 3) furent détachés aux travaux publics. Et comme l'empereur s'approchait de l'endroit où ils étaient occupés, le gardien Mèki fut soudain transformé en un daim blanc, qui s'enfuit. Alors l'empereur commanda, disant : « Ce mausolée a toujours été vide; c'est pourquoi je voulais en supprimer les gardiens et, pour la première fois, les utiliser comme ouvriers. Mais maintenant que j'ai vu ce mauvais présage, je suis rempli d'une crainte profonde. Qu'on laisse donc en paix ces gardiens du tertre. » Et il les donna au chef des Potiers (cf. plus haut, t. L, p. 334, n. 1). » (N, I, 297; récit dont l'origine prend une certaine vraisemblance lorsqu'on le rapproche d'autres passages où l'on voit des daims fréquenter ces tombes anciennes : K, 286, et N, I, 298).

2) Ce voleur de grands chemins, Ayashi no Ouomaro, avait aussi commis le dernier des crimes en négligeant de payer ses impôts. « C'est pourquoi l'empereur envoya Ohki no Omi, avec cent soldats qui ne craignaient pas la mort. Tous prirent des torches et, entourant la maison d'Ayashi, ils y mirent le feu. Mais voici que, du sein des flammes, surgit furieusement un chien blanc, qui poursuivit Ohki no Omi. Ce chien était grand comme un cheval. Pourtant le courage d'Ohki non Omi n'en fut point ébranlé. Il tira son sabre et tua le chien, qui aussitôt redevint Ayashi no Ouomaro » (N, I, 361). C'est la conception universelle du sorcier, qui peut se transformer, mais qui, blessé ou tué, doit reprendre sa vraie forme (voy Lang, 111; cf. aussi N, I, 299). Ici, un fait réel a pu servir de point de départ à la légende : au moment de l'incendie, sortie précipitée du chien d'Ayashi, qu'on prend d'abord pour Ayashi lui-même. De nos jours, en France, des paysans brûlent un arbre creux qu'ils croyaient hanté par des serpents : des oiseaux de nuit s'en échappent! (A. Couteaux, dans le *Temps* du 24 janvier 1899.)

3) Le héros vient de mourir, dans la terre d'Icé. « Ses augustes épouses et ses augustes enfants, qui demeuraient dans le Yamato, accoururent : et ils édifièrent un auguste tombeau; puis, se traînant dans les rizières qui l'environnaient, ils sanglotèrent ce chant : « La dioscorée rampe çà et là parmi les chaumes de riz, parmi les chaumes de riz qui entourent la tombe; mais hélas! c'est en vain que nous nous traînons ainsi, et que nous pleurons, et que nous te parlons : car tu ne nous réponds pas! » Alors le prince mort se changea en un pluvier blanc, long de huit pieds; et prenant son essor dans le ciel, il s'envola vers le rivage. Et les impératrices et les augustes enfants, bien qu'ils eussent les pieds déchirés en foulant le chaume des bambous, oublièrent leur peine; et ils poursuivirent l'oiseau avec des lamentations. » Cette poursuite continue, d'abord à travers champs, puis dans la mer, où les parents s'avancent contre les vagues, « chancelants et flottants comme les herbes que bat le courant d'une grande rivière », puis de nouveau le long du rivage. Mais « l'oiseau s'envola bien loin de ce pays; et il s'arrêta à Shiki, dans la terre de Kafoutchi. Ils érigèrent donc là une auguste tombe, et ils l'y firent reposer (c'est-à-dire : lui bâtirent un temple);

héros enseveli se réveille, reptile aux yeux flamboyants, pour

et cet auguste tombeau fut appelé Shiratori no misasaghi (le tertre de l'Oiseau blanc). Et cependant l'oiseau prit de nouveau son essor, monta dans le ciel et partit au loin. » (K, 221 seq.; et cf. N, I, 210 seq.) On pourrait croire que c'est seulement l'esprit du mort qui s'est transformé en oiseau blanc, comme dans la légende occidentale le Saint-Esprit en colombe; mais une variante du N indique bien qu'il s'agit du corps lui-même : « L'empereur appela ses ministres et, par leur entremise, donna pour instructions aux cent bureaux administratifs d'ensevelir le héros dans le misasaghi de la plaine Nobo, au pays d'Icé. Mais Yamato-daké, prenant la forme d'un oiseau blanc, sortit du misasaghi et s'envola vers la terre du Yamato. En conséquence, les ministres ouvrirent le cercueil; et en regardant à l'intérieur, ils virent qu'il n'y restait que des vêtements vides : il n'y avait plus de corps. » (N, I, 210.) C'est donc une résurrection complète. L'origine de cette légende est d'ailleurs facile à imaginer : on pleure devant un tombeau; soudain, un oiseau s'envole : c'est le mort qui s'enfuit; et de fait, M. Aston a remarqué que les pluviers sont nombreux autour de ces anciens tertres (*op. cit.*, p. 211, et cf. une curieuse anecdote du N, I, 217-218).

Quant à la croyance, plus précise, aux incarnations de l'âme après la mort, elle se retrouvera au Japon comme dans bien d'autres contrées. Incarnations d'âmes en des étoiles : voy. plus haut, t. I, p. 160; en 1878, le fameux Saïgo Takamori, chef des insurgés de Satsouma, se fait trancher la tête après une brillante défaite, et l'imagination populaire le met dans la planète Mars (Mounsey, *The Satsuma Rebellion*, 217; et cf., pour la généralité de cette conception, Tylor, *op. cit.*, II, 325; Waitz, III, 518; A. Réville, I, 350; Lang, 126; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 398, n. 6, 399, n. 2; etc.). Incarnations d'âmes en des végétaux : touchante légende de l'arbre qui renfermait l'esprit d'une morte, et qui, une fois abattu, ne peut être soulevé par l'effort de trois cents hommes, tandis que l'enfant de la défunte y arrive tout de suite en prenant une branche dans sa petite main (L. Hearn, *Glimpses...*, II, 360; et cf., pour la même croyance ailleurs, en particulier aux Philippines, Marillier, *loc. cit.*, 373, Mallat, *Les Philippines*, I, 65). Incarnations d'âmes en des animaux : soit en des animaux plus ou moins redoutés, comme c'est le cas le plus universel (Marillier, *loc. cit.*, 385), à commencer par la Chine (de Groot, 661), et par exemple en des serpents (N, I, 296; cf. H. Spencer, I, 450 seq., Lang, 56, Marillier, *loc. cit.*, 216, etc.), en des crabes (les âmes de guerriers Taïra exterminés à la grande bataille navale de Dan-no-oura, en 1185, transformées en ces *héiké-gani* dont la carapace imite la visière d'un casque), en des grenouilles monstrueuses (les âmes des fidèles de Saïgo Takamori), en des insectes nuisibles (les *sanémoris*, dont le corps éveille l'image d'un heaume, et qui dévorent le riz parce que le héros Sanémori, du clan Ghenji, tombé de cheval dans une rizière, fut alors tué par son ennemi, ou encore les *shiwaus*, qui détruisent les concombres parce que jadis un médecin, surpris dans une intrigue amoureuse, vit sa fuite arrêtée par une tige de concombre qui le fit tomber, atteindre et mettre à mort), bref en des animaux dont l'apparence étrange, jointe parfois à des méfaits véritables, répond bien à la crainte qu'ins-

châtier ses meurtriers, devenus les violateurs de sa tombe[1]; soit encore en un objet fabriqué : une jeune princesse est convertie en un peigne, que son sauveur pique dans ses cheveux[2]; soit en un dieu, enfin : car sans parler des hommes regardés comme des dieux[3], ni des personnages sacrés qu'un dieu possède[4], ne voyons-nous pas les membres de Kagoutsoutchi ou les quartiers de son corps devenir des divinités

pirent toujours certains morts (voy. Griffis, *op. cit.*, 379, Hearn, II, 373, etc.); soit au contraire, incarnations en des animaux plus aimables, en des oiseaux surtout, dont le vol léger représente la nature même des esprits (voy. Tylor, II, 9, A. Réville, I, 254, 386, H. Spencer, I, 455 seq., Lang, 112, Frazer, trad. franç., I, 188 seq., avec références pour les Malais), et finalement, en particulier, en des oiseaux blancs, comme dans notre mythe (H. Spencer, I, 454, Frazer, I, 189). Cette conception de l'âme-oiseau, comme la plupart des croyances que nous venons d'indiquer, se développera surtout sous l'influence du bouddhisme et de la foi à la « métempsycose de tous les êtres vivants » (N, II, 149); et de même qu'on regardera le *hototoghisou* (coucou japonais) comme un oiseau mystérieux qui, chaque printemps, revient des collines de l'autre monde pour inviter les hommes à l'y suivre un jour, un moine du XIII[e] siècle ne pourra plus entendre le cri d'un faisan dans les bois sans se demander « si c'est son père ou sa mère » (voy. le *Hôjiôki*, de Kamo Tchômei, T, XX, part. 2, p. 210).

1) « Les Emishi se révoltèrent, et Tamitchi fut envoyé contre eux ; mais il eut le dessous et fut tué au port d'Ishimi. Un de ses fidèles obtint son brassard et l'offrit à sa veuve, qui étreignit la relique, puis s'étrangla ; et quand les hommes de ce temps apprirent ce fait, ils versèrent des larmes. Or, bientôt, les Emishi firent une nouvelle incursion ; et ils creusèrent la tombe de Tamitchi. Mais un grand serpent, aux yeux étincelants, en sortit : il mordit les Emishi, qui tous furent atteints par son venin ; en sorte que beaucoup périrent, et un ou deux seulement furent sauvés. C'est pourquoi les hommes de ce temps dirent : « Bien qu'il fût mort, Tamitchi a eu enfin sa vengeance. Comment peut-on dire que les morts sont inconscients? » (N, I, 296.) Ici encore, nous avons sans doute un fait réel, et très normal, à l'origine de la légende : un serpent qu'on dérange sort des pierres d'un tombeau (cf. Lang, 111, n. 6.)

2) K, 62 ; N, I, 52. *Cf.* aussi K, 213. Nous y reviendrons au sujet de la Magie.

3) Soit pendant leur vie (*supra*, p. 33 seq.), soit après leur mort (p. 40, seq.).

4) Depuis Oudzoumé (K, 59) jusqu'à l'impératrice Djinnghô, que son premier ministre, le vieux Takéoutchi, appelle par exception du nom de « déesse » à un moment où, se trouvant en état d'inspiration, elle a par suite en elle des divinités (K, 230 ; cf. cependant l'emploi de cette expression dans d'autres cas où les personnes humaines désignées ne sont pas dans la même situation : par ex., à l'aube des temps historiques, K, 258, 292, 294, etc.).

nouvelles[1]; les souffles d'Izanaghi[2], ses crachats[3], les souillures dont il se lave[4], les sécrétions d'Izanami au cours de son agonie[5], l'haleine d'Amatéras et celle de Szannoô[6], toutes les manifestations physiques de ces existences divines donner naissance à des volées d'esprits; tandis qu'une des âmes d'Oh-kouni-noushi, objectivée et libérée dans l'espace, se détache de son être au point qu'il finit par l'adorer comme un dieu[7]. Métamorphoses enfin d'un dieu en un animal : des dieux montagnards se révèlent sous l'apparence d'un daim blanc[8], d'un sanglier blanc[9] ou d'un serpent monstrueux[10]; un dieu se change en cormoran[11]; un autre, en crocodile[12]; une déesse, en crocodile encore, ou en dragon[13]; d'un dieu en un objet fabriqué : un dieu amoureux se déguise en flèche[14]; d'un dieu en un être humain : le fils d'un grand dieu

1) Voir plus haut, t. L, p. 192 seq.

2) N, I, 22 (*supra*, t. L, p. 167), et aussi N, I, 31, 32.

3) N, I, 31. Cf. aussi N, I, 48.

4) K, 41-43.

5) K, 29; N, I, 21 (voir plus haut, t. L, p. 177 seq.). Autre métamorphose, dans le même ordre d'idées : « Izanaghi fit de l'eau contre un gros arbre, et cette eau se transforma aussitôt en une grande rivière. » (N, I, 25.)

6) K, 47 (*supra*, t. XLIX, p. 313).

7) Voir plus haut, t. XLIX, p. 142, note.

8) K, 213; N, I, 208 (*supra*, t. L, p. 325, n. 2).

9) K, 217.

10) N, I, 208-209. L'imagination grossit toujours la taille de ces bêtes mythiques : cf. le sanglier « grand comme un taureau » du K, 217, le chien « grand comme un cheval » du N, I, 361, ou l'oiseau « long de huit pieds » du K, 221.

11) « Le dieu aux Huit âmes prodigieuses (voir t. L, p. 180, n. 1) se changea en cormoran et plongea au fond de la mer. » (K, 104; et cf. *supra*, t. XLIX, p. 27, n. 2, une métaphore qui a pu éveiller l'idée de cette métamorphose.)

12) N, I, 61.

13) K, 127, N, I, 104; et N, I, 96.

14) La belle princesse Séya-datara a attiré les regards du « grand dieu de Mioua » (Oh-kouni-noushi transformé), « qui, quum pulchra puella oletum fecit, in sagittam rubro colore fucatam se convertit, et ab inferiori parte cloacæ ad usum faciendi oleti virginis privatas partes transfixit. Tunc pulchra virgo consternata est, et surrexit, et trepide fugit. Statim sagittam attulit, et juxta thalamum posuit. Subito sagitta formosus adolescens facta est, qui cito pulchram puellam sibi in matrimonio junxit, et filiam procreavit. » (K, 146. Cette fille du dieu et de la princesse épousera l'empereur Djimmou : K, 147-149. Cf. aussi K, 177-178, où

dégénère, n'est plus qu'un homme[1]. Ainsi, vue à travers le prisme du Shinntô, toute la nature subit une vaste anamorphose : les choses prennent des aspects bizarres, inattendus, s'échappent de la normale pour s'égarer à travers les plus étranges vicissitudes; et bien que les transpositions les plus fréquentes soient, comme on pouvait le prévoir, celles qui touchent surtout au monde vivant des dieux, des hommes et des bêtes illustres[2], il n'en est pas moins vrai qu'on ne saurait guère chercher un type de métamorphose quelconque sans le découvrir dans nos vieux recueils.

Les substances et les formes pouvant ainsi varier, et les esprits des choses pouvant par conséquent s'insinuer sans cesse en de nouvelles demeures, il suit de là que ces esprits vagabonds peuvent être fixés aussi, et d'une manière permanente, dans un objet de fantaisie choisi par l'adorateur. Si toute chose a un esprit, si tout esprit a la faculté de délaisser son enveloppe visible, et si tout autre objet peut devenir à son tour l'habitat de cet esprit, il est clair que cette absence de relations nécessaires engendrera souvent des rapports artificiels, et que, dans l'immense mêlée où se jouent tant d'éléments divers, matériels ou spirituels, l'instinct religieux pourra nouer à son gré les unions les plus factices. D'où le fétichisme[3], avec ses es-

un fils du dieu de Mioua, continuant les traditions paternelles, séduit en secret une autre princesse.) Mêmes légendes bizarres dans la mythologie grecque, où Zeus se change en serpent pour courtiser sa propre fille, en fourmi pour obtenir la fille de Clétor, etc. (voy. P. Decharme, op. *cit.*, 40 seq., Lang, 480 seq., etc.)

1) Oh-tata-néko, « fils d'un dieu », n'est qu'un mortel ordinaire (K, 177-178); et de même, I-souké-yori-himé, « fille d'un dieu », n'est qu'une princesse humaine (K, 146-147).

2) Sans vouloir établir une statistique précise sur la composition, plus ou moins fortuite, d'une mythologie, on peut cependant faire cette observation d'une manière sûre en comparant la masse relative des divers groupes de faits analysés ci-dessus, et où nous avons classé tous les cas de métamorphoses contenus dans la légende primitive. Mêmes proportions, en général, dans les autres mythologies, bien que telle religion, comme celle des anciens Grecs, renferme quantité de métamorphoses en plantes, ou telle autre, comme celle des Iroquois, nombre de métamorphoses en pierres (voy. Lang, 141, 144, 146).

3) *Fétiche*, du portugais *feitiço*, amulette, issu lui-même du latin *factitius*, fait avec la main, artificiel.

prits détachés de leur base logique et reliés ensuite à quelque objet anormal. Ce système bizarre, en effet, n'est pas un mode primitif de la pensée humaine ; il n'a rien de commun avec le vieux naturisme qui prêtait à toutes les choses de ce monde un esprit approprié. Il n'apparaît que comme une croyance secondaire, qui suppose l'animisme et qui en dérive[1], qui est même l'application la plus ingénieuse de ce dernier principe religieux : car dès qu'il admet l'existence de certains esprits bienveillants, l'homme veut les avoir à sa portée[2] : et pour obtenir ce rapprochement, le procédé le plus simple n'est-il pas de se fabriquer à soi-même des génies spéciaux, intimes, familiers[3], en donnant par artifice à quelque objet matériel une vie spirituelle et divine ? La croyance aux métamorphoses vient en aide à ce moyen positif, et le fétichisme s'épanouit aussitôt comme un produit universel de l'imagination primitive[4].

Le fétiche est un objet portatif que le fidèle s'approprie pour s'assurer les services de l'esprit logé à l'intérieur. C'est en quelque sorte un dieu de poche. D'où une première distinction à établir entre cet objet divin et une autre espèce d'objets merveilleux, plus ancienne encore, à savoir les amulettes et les talismans. Le fétiche, en effet, est regardé comme conscient ; et la meilleure preuve, c'est que, s'il joue mal son rôle, son adorateur le bat pour l'en punir[5]. L'amulette,

1) Voir sur ce point A. Réville, *Prolég.*, 130 seq., et *Religions des peuples non-civilisés*, I, 79 seq. ; H. Spencer, I, 440 ; Goblet d'Alviella, dans *Rev. d'hist. des religions*, XII, 4 seq., XVI, 308 ; etc.

2) Cf. plus haut, t. XLIX, p. 150.

3) Chez les Peaux-Rouges, la mère qui a perdu son enfant le remplace quelquefois par une poupée, qu'elle entoure des mêmes tendresses (voy. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 14). Cette invention touchante est à l'instinct maternel ce qu'est au besoin religieux, d'une manière plus générale, le fétiche.

4) Dans la région qui nous occupe, on peut l'observer d'une part en Chine (de Groot, 72, 377), en Corée, à Saghalien, à Ezo (Griffis, 25, 26), d'autre part chez les Océaniens (par ex., pour les Maoris, R. Taylor, *op. cit.*, 65 seq.).

5) Ces mauvais traitements peuvent être observés quelquefois à l'heure présente (voy. Griffis, p. 27). Quant à l'ancien Shinntô, si l'histoire japonaise néglige d'illustrer les coups qui purent atteindre de menus fétiches privés, elle

le talisman, au contraire, sont des choses impersonnelles, douées de certaines vertus occultes, mais qu'on n'adore pas comme des dieux. Cette dernière catégorie d'objets se subdivise à son tour en deux types différents : l'amulette proprement dite, dont la mission consiste à écarter les influences

s'étend au moins sur les aventures qu'eurent à subir les premiers objets bouddhiques importés. En 552, une statue de « Shaka », en cuivre mêlé d'or, est envoyée de Corée à l'empereur Kimméi, qui ne sait s'il doit lui rendre un culte. Avec cet instinct scientifique qui sommeille déjà au fond de l'antique magie, nos vieux shintoïstes décident d'avoir recours à la méthode expérimentale. Le prince Soga, voyant qu'on admire partout le Bouddha à l'étranger, s'est déclaré prêt à recevoir la statue chez lui, malgré les prédictions de malheur des partisans de la tradition qui craignent la colère des dieux autochtones. « Qu'on lui donne l'idole, dit l'empereur, et qu'il l'adore à titre d'essai. » La maison de Soga représente ainsi le premier temple bouddhique. Survient une peste affreuse : les hommes meurent par milliers, et les nationalistes triomphent. « Faites ce que vous voudrez », dit l'empereur. En conséquence, on précipite la statue dans le courant du canal de Naniwa, et on met le feu à son temple. Là-dessus, incendie subit de la grande salle du palais ; et c'est pourquoi, dès l'année suivante, un morceau de bois miraculeux est converti en deux idoles nouvelles (N, II, 66-68). En 584, sous le règne de Bidatsou, une relique merveilleuse vient à paraître sur le maigre festin de trois religieuses bouddhistes. Un second Soga, fils du précédent, « pour faire une expérience », dépose la relique sur une enclume et la frappe à tour de bras avec un puissant marteau. Comme il n'arrive pas à l'écraser, il la jette à l'eau : mais elle flotte ou s'enfonce au gré des assistants étonnés ; « et ce fut, dit le narrateur, le commencement du Bouddhisme. » (N, II, 102.) L'année d'après, Soga, ayant bâti une pagode et placé la relique au haut du pilier central, tombe malade ; et sur l'avis d'un devin qu'approuve d'ailleurs l'empereur lui-même, il adore une statue de pierre de Mirokou (le Messie Maitreya) qu'on avait reçue de Corée. Sur quoi, épidémie qui décime tout le peuple et ranime l'espoir des conservateurs. « Vous avez raison, dit l'empereur : qu'on cesse donc de pratiquer le bouddhisme. » On brûle la pagode et l'ancien temple ; on détruit la statue, dont on disperse les cendres ; on se moque de Soga, et les religieuses, nues, sont fouettées en public. Mais alors l'empereur, les fonctionnaires, les gens du vulgaire sont tous frappés d'ulcérations douloureuses, et Soga ne parvient pas à guérir. « Tu peux, dit l'empereur, pratiquer ta religion pour toi seul, sans faire de propagande. » Cependant le souverain lui-même disparaît, et devant son cercueil, la dispute continue, en attendant l'avènement de son successeur qui, nous dit-on, « croyait au bouddhisme en révérant le Shintô. » (N, II, 101-106.) Toutes ces alternatives font assez ressortir l'état d'esprit fétichiste. Ces idoles, ces reliques sont des fétiches, parce qu'on leur élève des temples et qu'on les bat. Voy. d'ailleurs, d'une manière plus générale, A. Réville, I, 87 ; H. Spencer, I, 427 ; pour la Chine, de Groot, 72, 377 ; etc.

malfaisantes ; et le talisman, dont l'action s'exerce sur les choses pour en changer la nature ou le cours[1]. Amulette et talisman se touchent d'ailleurs de fort près, se rejoignent bien souvent sur une limite indécise ; et finalement, comme tous deux recèlent des forces qui ne demandent qu'à prendre conscience d'elles-mêmes, ils tendent à devenir parfois de véritables fétiches dans l'esprit de leur possesseur. C'est du moins ce qu'on voit dans notre vieux Shinntô, où cette forme d'évolution apparait avec une netteté particulière.

En effet, nous pouvons y observer d'abord toutes les variétés d'objets magiques, depuis les amulettes les plus vagues[2] jusqu'aux talismans les plus précis. Ce sont, pour commencer, les éternels charmes de longue vie, de santé, de prospérité[3]. Déjà, les rites antiques font briller à nos yeux les colliers de pierres étincelantes que les prêtres suspendaient aux quatre angles d'une grande salle du palais, puis en divers endroits des appartements impériaux, pour chasser les esprits impurs[4] ; nous retrouvons ensuite ces porte-bonheur durant

1) Voir A. Réville, I, 79 seq., 87, 97, 178, etc., et dans *Rev. d'hist. des religions*, XI, 94.

2) Exemple : la « pierre de perfection » (*tarou tama*), qui peut suffire à tous es besoins de son possesseur (cf. plus bas, p. 59, n. 1).

3) Le Japonais primitif, comme l'Hindou védique (V. Henry, *op. cit.*, 80), est dominé par la joie de vivre, donc par le désir de vivre longtemps (R VIII, 194, etc.) ; c'est seulement sous l'influence du bouddhisme qu'une ombre grise s'étendra sur les hautes classes de la société, sans pouvoir d'ailleurs assombrir le merveilleux optimisme de la masse.

4) A la fête pour la Prospérité du Grand Palais (*Ohtono-Hogaï*), après diverses cérémonies préparatoires, le cortège des *nakatomi* (prêtres lecteurs des rituels), des *imibé* (prêtres abstinents) et des vestales pénétrait dans la « Salle de bienveillance et de longue vie » (un des principaux bâtiments du palais). Tandis qu'une des vestales répandait çà et là des grains de *riz* et des gouttes de saké (cf. plus haut, t. L, p. 324, n. 4), les *imibé* tiraient de quatre boîtes les joyaux sacrés et les suspendaient aux coins de la salle. Pendant ce temps, les *nakatomi* récitaient à voix basse (cf. en Polynésie, A. Réville, II, 108) le rituel du jour, célébrant entre autres choses « les innombrables cordons de grains porte-bonheur, que les joailliers sacrés fabriquèrent en prenant grand soin d'éviter toute pollution et d'observer une propreté parfaite » (R VIII, 195). La procession allait ensuite à la salle de bains de l'empereur, puis à son privé,

toute l'histoire japonaise, de plus en plus nombreux à mesure que l'abondance des documents nous laisse mieux connaître les usages des particuliers[1] ; nous constatons enfin, dans la vie d'aujourd'hui, le prodigieux développement de ces amulettes, et nous les apercevons alors de toutes parts : aux mains des prêtres qui les vendent par millions[2], au côté des enfants[3], à la ceinture des hommes[4], sur les murs des maisons où elles tiennent lieu d'assurances contre l'incendie, la foudre, le vol, l'épidémie, les démons[5], sur la traverse intérieure

pour y accomplir les mêmes purifications. (Description de la fête, au IXe siècle : T, IX, part. 2, p. 192-193.)

1. Par exemple, au XVIIIe siècle, le philosophe Mouro Kiousô critique ces superstitions qui dominent encore la classe élevée. « J'ai remarqué, dit-il, des amulettes de bonne fortune, apportées chaque année des temples en vogue, à l'entrée des demeures de samouraïs fameux. Mais ces guerriers n'en ont pas moins été tués ou condamnés ; ou bien leur lignée a été détruite, leur maison éteinte ; et beaucoup aussi ont été frappés par la honte et le malheur. C'est qu'ils n'avaient pas appris ce qu'est vraiment la fortune, et qu'ils se reposaient follement sur ces prières ou ces amulettes, qu'on devrait laisser aux femmes. Mais hélas ! maintenant, tout le monde est égaré : ceux qui devraient enseigner, les samouraïs, et d'autres, placés plus haut encore ! » (*Mélanges de Sourougadai*, dans t. XX, part. 1, p. 64-65.) Il faut d'ailleurs tenir compte, dans le développement de la croyance aux amulettes, des influences étrangères qui vinrent compliquer et renforcer à cet égard les anciennes idées nationales (voir, pour la Chine, de Groot, index, vo amulettes ; et par exemple, au grand temple de Nikkô, images de tapirs contre la peste, *Handbook...*, p. 445).

2) Exemple : les temples d'Ise débités en menus morceaux (T, II, 101, 102, 104). Quant aux temples bouddhiques, quel est le voyageur européen qui n'a pas trouvé moyen d'indemniser, d'une manière détournée, les prêtres qui lui avaient montré leurs richesses, en leur achetant quelques paquets d'amulettes au moment du départ ?

3) Dans le sachet de brocart (*kintchakou*) dont le charme intérieur (*mamori-fouda*) les empêchera surtout d'être renversés ou enlevés dans la rue ; ce qui ne fait pas oublier d'ailleurs la plaquette de métal (*maïgho-fouda*) qu'on leur attache, pour plus de sûreté, avec le nom et l'adresse, en vue du cas où ils se perdraient en chemin. (Voy. Chamberlain, *Things japanese*, 117.)

4. Dans la boîte à médicaments, la blague à tabac, la bourse de l'homme du peuple ou du bourgeois ; ou bien encore, sous la casquette du soldat (Griffis, 24, 26, qui rappelle aussi l'usage thérapeutique d'avaler des amulettes en papier ; et cf. Chamberlain, *Notes on some minor Japanese religious practices*, dans *Journ. of the Anthrop. Inst.*, mai 1893).

5) Voy. Griffis, qui pense que sept millions de maisons doivent être soumises

des portes[1], sur l'autel domestique même, où triomphent les saintes amulettes rapportées d'Icé[2]. Puis, comme transition, nos recueils nous montrent des objets plus spéciaux, qui sont pourtant encore des préservatifs : le sabre de vie de Szannoô, son arc et ses flèches de vie[3] ; ou encore, dans la même légende, les écharpes que la fille de ce dieu donne à Oh-kouninoushi, et qui, agitées par trois fois, éloignent les serpents, les mille-pattes ou les guêpes[4]. Le briquet que la grande-prêtresse du Soleil avait mis dans un « auguste sac », et qui sauve Yamato-daké enveloppé par le feu des hautes herbes[5], offre encore davantage le caractère d'un talisman proprement dit. Enfin, comme talismans très nets, dominateurs de la nature, nous avons l'écharpe qui déchaîne les vents et l'écharpe qui les arrête[6] ; l'écharpe qui soulève les

à ce système d'assurances (*The Mikado's Empire*, 440). Cf. C. Fossey, *La Magie assyrienne*, 104-108 ; de Groot, *op. cit.*, 596 seq. ; etc.

1) Voy. Griffis, *Religions of Japan*. 25.

2) Ce sont surtout des fragments de la baguette purificatoire des prêtres qu'on met ainsi dans le *kami-dana* (voy. Satow, T, II, 102, et Florenz, T, XXVII, 20 et *pass.*). Ces amulettes (*oh-harai*) sont distribuées deux fois l'an à la fête de la Grande Purification, et en principe, elles ne sont valables que pour six mois ; après quoi, le fidèle doit les jeter à la rivière ou à la mer, ou bien les brûler, les employer par exemple à allumer le feu du bain préparé pour les *miko* (vestales), après leurs danses sacrées à la fête patronale du dieu local (*oudji-gami*) ; pour les remplacer, enfin, chaque père de famille devrait refaire, en personne, le long voyage d'Icé. En fait, les mêmes *oh-harai* restent sur l'autel domestique un an ou même davantage ; et depuis la suppression officielle des *oshi* (vendeurs d'amulettes) dont le métier consistait jadis à les répandre dans le pays (voy. Kæmpfer, II, 41-42), des agences assurent ce service.

3) *Ikou-tatchi*, *ikou-youmi-ya*, c'est-à-dire, suivant l'interprétation déjà donnée par Motoori (T, VII, part. 2, p. 120), des armes qui confèrent la longévité à leur possesseur. (K, 74.) Cf. les vêtements et autres objets de longévité en Chine (Frazer, trad. franç., I, 47-48) ; dans l'Inde antique, les amulettes en forme de javelot, dirigées contre certaines maladies (V. Henry, 206).

4) K, 72. Cf. plus haut, t. I., p. 339, n. 2.

5) K, 210-211. *Cf.* plus haut, t. I., p. 185, n. 2, *in fine*.

6) K, 261. Cette magie des vents est un des thèmes familiers de la sorcellerie primitive (voy. Frazer, trad. franç., I, 128-136), et l'emploi de morceaux d'étoffe que l'on agite intervient assez souvent dans ce cas (*Ibid.*, 128, 129). Dans une autre légende, le dieu de l'Océan enseigne à Ho-ouori le moyen de faire souffler la tempête en sifflant sur le rivage, de l'apaiser ensuite en cessant de siffler (N, I, 106-107 ; et cf. Frazer, I, 130).

vagues et l'écharpe qui les abat[1]; le joyau qui fait monter la marée et le joyau qui la fait refluer[2]; en même temps

1) K, *ibid.* (Cf. note suivante.)

2) *Shiho-mitsou-tama* et *shiho-hirou-tama*. K, 124-125, N, I, 94, 99-100, 103; et cf. plus haut, t. L, p. 187, n. 3. Suivant les instructions du dieu de l'Océan, tantôt Ho-ouori sort le premier joyau pour noyer son frère, tantôt il exhibe le second joyau pour le sauver, jusqu'au moment où Ho-déri demande grâce. Le vaincu se barbouille alors de terre rouge, et commence une pantomime où il représente par des gestes appropriés les diverses phases de sa noyade. D'où une danse fameuse, que les *haya-bito* (« hommes-faucons », à la fois gardes impériaux et bouffons de cour) exécutaient souvent au VIIIe siècle, et qui s'est d'ailleurs transmise jusqu'à nos jours (K, 125, N, I, 94, 107, pour la pantomime; pour ses acteurs, K, 118, N, I, 100, signalant leurs aboiements bizarres à certaines cérémonies, 305, 375, etc.; et cf. A. Bénazet, *op. cit.*, 48-50). Cette glorification d'une vieille légende élevée à la pleine lumière du drame sacré montre assez l'importance qu'avait gardé, dans l'imagination japonaise, le souvenir des deux précieux talismans. Il ne s'agissait pourtant ici que d'une conception assez élémentaire : un homme englouti par les eaux que le sorcier fait monter comme il fait souffler les vents (voy. en effet, N, I, 98; cf. Bouché-Leclercq, I, 184, Lang, 103 seq., etc.). Mais la magie des marées comporte, chez d'autres peuples, une idée inverse, et fort curieuse : la notion qu'une harmonie mystérieuse existe entre la vie humaine et le flux ou le reflux de la mer. A ce nouveau point de vue, c'est quand la mer monte qu'on naît, qu'on devient fort, qu'on prospère; c'est lorsqu'elle descend qu'on perd son énergie, qu'on tombe malade et qu'on meurt. Cette étrange théorie, qui se retrouve partout, depuis la Grèce antique jusqu'à la Bretagne moderne (voy. Frazer, trad. franç., I, 45 seq.), et depuis l'Angleterre (Shakespeare, *Henry V*, acte 2, sc. 3, Dickens, *David Copperfield*, ch. 30) jusqu'en Chine (de Groot, 491 sq.), aux Indes néerlandaises et aux îles de la Reine Charlotte (Frazer, *ibid.*, 46-47), apparaît au Japon aussi dans le plus ancien récit d'envoûtement que nous aient laissé nos vieilles annales. Le « Jeune homme du brouillard sur les montagnes du printemps » vient d'obtenir la vierge d'Idzoushi (voy. plus haut, p. 45, n. 7), et son frère aîné, plein de jalousie, refuse d'exécuter les termes de leur gageure. La mère prend le cadet sous sa protection, et lui enseigne les moyens d'envoûter l'aîné pour l'amener à se repentir. Un de ces procédés consiste à prendre des pierres dans le lit de la rivière voisine, à les mouiller de saumure et à dire ensuite cette imprécation : « De même que l'eau de la mer monte, puis se retire, élève-toi et sois abaissé ! » Et en effet, le jeune homme « se dessèche, se fane, tombe malade et reste gisant pendant huit années », jusqu'au moment où la mère, touchée de ses larmes, renverse la malédiction et « apaise son corps. » (K, 264.) M. Chamberlain, ne songeant pas à la croyance générale que nous avons signalée, rapproche à tort des talismans du dieu de la Mer ce mode d'envoûtement, qui repose sur un principe tout contraire. Dans l'histoire des frères ennemis, on prend des pierres de rivière, sans doute parce qu'elles ont déjà quelque chose d'aquatique, peut-être aussi parce que ce sont des pierres polies (voy. Victor Henry, *op.*

que, dans le domaine humain, un très vieux mythe nous cite les dix « trésors célestes » qui, secoués par le fils des dieux suivant les instructions d'Amatéras elle-même, doivent ressusciter les morts [1]. Mais tous ces objets magiques sont déjà de vrais fétiches en puissance ; et lorsque la légende sacrée nous énumère les objets précieux qu'Ama no hi-boko apporta de Corée [2], elle ajoute aussitôt que « ces choses fu-

cit., 55, et *cf.*, *ibid.*, 227); on les assimile ensuite à l'élément marin en les trempant dans de la saumure ; et dès lors, la victime se trouve livrée à l'enchantement comme un galet du rivage, que les caprices des flots soulèvent dans leur vie puissante ou laissent retomber, glisser vers l'ombre et la mort.

1) D'après le *Kioudjiki*, II, 2 : un miroir de la pleine mer, un miroir du rivage, un sabre de huit empans, un joyau de naissance, un joyau de retour de la mort, un joyau de perfection, un joyau du chemin de retour, une nageoire de monstre marin, une aile d'abeille, et une nageoire (ou aile) de diverses espèces. (Cf., pour les joyaux, B I, 114, et dans T, VII, part. 2, p. 125-126, les savants commentaires de Satow, qui ne se trompe qu'en regardant ces objets magiques comme des épithètes d'Amatéras ; pour les miroirs, voir note suivante.) La déesse du Soleil donne alors à Ninighi ces instructions : « En cas de maladie, dis à ces dix trésors : « *Hi*, *fou*, *mi*, *yo*, *itsou*, *mou*, *nana*, *ya*, *kokono*, *tari* » (ou, d'après une autre version : « *Hi*, *fou*, *mi*, *yo*, *i*, *mou*, *na*, *ya*, *ko*, *to* », c.-à-d., dans l'un et l'autre cas : un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, dix ; cf. T, II, 117). Puis, secoue-les *youra-youra* (onomatopée). Et si tu fais ainsi, les morts reviendront à la vie. » Cette révélation nous est donnée comme l'origine du rite qui consistait à secouer (*fourou*) les objets magiques, et qui était représenté à l'époque historique par la cérémonie appelée *mitama-fourishiki* (secouement des augustes joyaux), en vue de renouveler les forces de l'empereur et de prolonger sa vie (voy. Aston, sur N, II, 373, où cette fête nous est signalée en l'an 685).

2) Pour ce dieu, voir plus haut, p. 46, n. 1. D'après le N, I, 168, ces objets consistent en trois pierres magiques, un petit sabre et une lance d'Idzoushi, un miroir du soleil et un *kouma-himoroghi* (cf. aussi N, I, 169 et 185). La liste, toute différente, du K, 261, énumère, outre deux colliers et les écharpes que nous avons déjà rencontrées (p. 57-58), un miroir de la pleine mer et un miroir du rivage (voy. aussi note précédente). Les armes d'Idzoushi étaient peut-être de pierre (voy. en effet N, I, 185). Le *himoroghi* est une branche de cléyère dressée, avec papiers retombants, et qu'entoure un petit espace libre fermé par une clôture (cf. cette enceinte sacrée au *téménos*, au *templum*, et voy. Aston, *op. cit.*, I, pp. 81, n. 9 et 82, n. 1 ; Florenz, *op. cit.*, p. 197, n. 66, et dans T, XXVII, part. 1, pp. 8, 32 et *pass.*) Quant aux miroirs de la pleine mer et du rivage (*oki tsou kagami* et *hé tsou kagami*), si nous les rapprochons du miroir du soleil (*hi-kagami*) qui tient leur place dans le passage correspondant du N, et si nous évoquons aussi le souvenir du miroir qui joue un si grand rôle dans la légende de l'éclipse (voy. plus haut, t. XLIX, pp. 315, 317), peut-être ne

rent déposées dans le pays de Tajima, et faites choses divines pour jamais » ». « Ce sont là, dit un autre texte[1], les huit grandes divinités d'Idzoushi », le district des « pierres sacrées »[2]. Ainsi, par un progrès normal dont nos documents nous donnent la vision très claire, l'amulette ou le talisman peuvent devenir des fétiches, et même des fétiches nationaux.

Nous arrivons ainsi aux fétiches proprement dits, c'est-à-dire aux choses magiques animées. Ces fétiches sont des objets qu'on personnifie parce qu'on les regarde comme la demeure d'un esprit : examinons donc l'esprit, puis sa demeure. Quel peut être l'esprit ? Un esprit quelconque, soit indéterminé, soit déterminé, et dans ce dernier cas, soit naturel, soit humain. L'étude du vieux Shinntô contredit en effet la thèse exclusive, et par suite fausse, qui n'admettait ici que les âmes des morts[4] ; et tout au contraire, dans la plu-

serons-nous pas trop éloignés de la vérité en supposant que ces miroirs magiques étaient destinés à faire briller le soleil. Cette hypothèse serait en harmonie avec l'esprit du contexte (écharpes qui commandent aux vents et aux flots) ; et en même temps, elle s'accorderait très bien avec certaines coutumes océaniennes. En effet, tandis qu'aux îles Fidji on lie des herbes pour arrêter le soleil (ce qui correspond aux *shimé-nawa* du récit japonais), aux îles de Banks on emploie, pour obtenir sa lumière, une pierre ronde, ornée de rubans, qu'on suspend à un arbre élevé (ce qui rappelle non moins exactement le miroir que les divinités shinntoïstes accrochèrent, entre les joyaux magiques et les bandelettes propitiatoires, aux branches du *sakaki* sacré). La pierre circulaire des Océaniens s'appelle d'ailleurs « pierre du soleil » (Frazer, trad. franç., I, 125 et cf. 126), de même que notre « miroir du soleil », qui est pareillement un astre factice (voy. en effet N, I, 46). Dans le mythe de l'éclipse, c'est surtout le miroir qui avait attiré la déesse ; lorsqu'elle donne l'empire à son petit-fils, c'est le même miroir qu'elle lui confère, comme un reflet de son être (K, 109) ; et par conséquent, les deux miroirs que le *Kioudjiki* lui fait octroyer au même Nighi, dans la même occasion, doivent bien avoir la même nature et la même fonction que ce vieil instrument de magie solaire.

1) N, I, 168, et cf. 186.

2) K, 261.

3) Voir plus bas, p. 64, n. 4.

4) H. Spencer, I, 416 seq., 435, 444. — Est-il besoin de réfuter la théorie plus récente, mais encore moins soutenable, qui regarde le fétichisme comme dérivé d'un totémisme initial ? D'après F. B. Jevons (*op. cit.*, 137 seq.), l'autel où l'on évoquait le dieu par des libations sanglantes aurait été lui-même divi-

part des cas, ce sont des esprits naturels qui viennent hanter nos fétiches[1]. Les simples talismans dont l'énergie intime finit par être divinisée suffisent amplement à l'établir[2]. Mais en d'autres cas aussi, ce sont des esprits humains qui vont animer les choses. Je n'en veux pour preuve que la vieille coutume de mettre une perle ou un joyau dans la bouche des morts, afin de recueillir leur âme et de la fixer sur un soutien précieux[3]. Toutes sortes d'esprits peuvent donc se loger dans

nisé, quand le sens du sacrifice fut perdu. Mais, sans insister même sur le caractère primitif et direct du culte des pierres en général (voy. Marillier, *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 227), il nous suffira de constater qu'au Japon ce culte existe alors que le totémisme y reste inconnu. On pourrait faire la même observation pour bien d'autres pays, à commencer par l'Inde antique, où le fétichisme apparaît aussi, mais où M. Victor Henry n'a pu découvrir la plus légère trace de totémisme (voy. *op. cit.*, Préface, pp. xxiv seq.)

1) Supposons qu'un coquillage soit vénéré parce qu'il rend le bruit de la mer : la voix de ce fétiche serait, sans contredit, la voix même de la nature. Or, cette conception se retrouve dans un récit du K, 285 (voir plus bas, p. 62, n. 4). — Même variété d'ailleurs dans l'origine des esprits fétiches chez les Polynésiens, les Sibériens, etc.. (voy. Goblet d'Alviella, dans *Rev. d'hist. des religions*, XII, 15, 16).

2) De même que certaines vertus des plantes conduisent à les diviniser (voy. plus haut, t. I., p. 324), de même, dans un ordre d'idées moins général, les propriétés physiques d'un talisman mènent tout droit à son adoration comme fétiche.

3) Au Guatemala, quand mourait un grand seigneur, on lui mettait aussitôt une *pierre précieuse* dans la bouche, soit après la mort, soit même avant, pour recevoir son dernier soupir. Au Mexique, on plaçait à côté du cadavre une *perle*, qui devait lui servir de cœur, c'est-à-dire d'âme, dans l'au-delà. (Références dans H. Spencer, I, 432). Or, chose curieuse, la même pratique se retrouve dans un passage du N, qui nous la donne comme une coutume japonaise et chinoise tout à la fois, et qui réunit dans sa description la pierre et la perle américaines. Il s'agit des mesures prises, en 646, par l'empereur Kôtokou pour mettre un frein aux dépenses exagérées qu'entraînaient les funérailles ; et entre autres prohibitions, à l'appui desquelles le souverain invoque l'exemple d'un prince du « Pays occidental », se trouve justement celle de « *déposer dans la bouche du mort des perles ou des pierres précieuses* » (N, II, 218). Cette coutume religieuse se rattache peut-être à la notion japonaise de l'âme-joyau (*tama*), et en tout cas, elle ne put que renforcer la confusion des deux idées en un mot unique. Elle nous rappelle aussi le joyau, pierre ou perle, dont certaines légendes firent l'âme du dragon, depuis les Romains (Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVII, ch. 10) jusqu'aux Chinois (de Groot, 369, 385). Mais ce qu'elle met surtout en relief, c'est l'éternel désir d'assurer « cette vie obscure et indéfinissable qui recommence dans la tombe », de perpétuer l'existence du fantôme

les fétiches ; et nous allons voir qu'inversement ces esprits peuvent s'introduire dans toutes sortes d'objets.

En effet, peut devenir fétiche toute chose mobilière et susceptible d'appropriation. Il faut et il suffit que l'objet soit transportable et qu'on puisse s'en faire un dieu particulier : peu importent ses autres caractères. Nous allons donc trouver, dans le fétichisme japonais, les objets les plus disparates, choisis et élevés à cette dignité de petits dieux pour les motifs les plus divers. Ce sera tantôt en raison de leur matière, comme les pierres précieuses[1] ; tantôt en raison de leur forme, comme tel caillou qui offre l'aspect d'un animal[2] ; tantôt en raison de leur couleur, comme les joyaux rouges ou blancs, reflets de l'éclat solaire[3] ; tantôt en raison de quelque propriété secondaire, comme le son étrange d'un certain luth[4]. Ce pourra être aussi à cause des circonstances dans

« qui risquait toujours de se dissoudre et de s'évaporer s'il ne trouvait un appui matériel où s'attacher et se prendre » (Georges Perrot, dans *Rev. des deux mondes*, 1er fév. 1881, p. 581 seq.). Ce qui est vrai des Égyptiens, avec leurs momies et leurs statues, l'est aussi de maint autre peuple, et notamment des Japonais. « La croyance originelle, dit Herbert Spencer, est que, de même qu'un cadavre, ou une momie, ou une effigie, peut être occupé par un esprit, de même aussi une pierre peut l'être » (*op. cit.*, 432). Dans le N, I, 213, nous avons vu un cadavre confisqué par les gens d'un village, qui s'en font un fétiche (*supra*, t. XLIX, p. 147, n. 4). Dans le N, II, 385, 388, une couronne de joyaux, qui porte le nom significatif de *mikaghé* (ombre auguste), devient, sur le tombeau provisoire de Djitô, le support visible de son âme, et c'est « en regardant cette couronne comme son ombre » (*tama-kadzoura kaghé ni mietsou-tsou*) que l'impératrice s'adresse aux mânes du défunt. Enfin, en attendant l'importation de la tablette funéraire où les Chinois attachent une des trois âmes du mort (voy. plus haut, t. XLIX, p. 146, n. 3 et t. LII, p. 41, n. 2), nos Japonais emploient déjà le procédé ingénieux qui consiste à capter le souffle humain en le fixant sur des gemmes. Nous avons ainsi dans leur ancienne histoire religieuse, sans dépasser même le VIIe siècle, toute l'évolution en raccourci.

1) Par exemple, K, 56.

2) A Enoshima, *gama-ishi*, « pierre-grenouille » (voy. L. Hearn, I, 89) ; au Yoshiwara de Tokio, *byakko-séki*, « pierre-renard blanc », qui protège ce quartier spécial (*Nightless City*, 28) ; etc. (Cf. Lang, 379.)

3) K, 56, 259, etc., N, I, 168, 169, 182, 185, etc. (Cf. *Japan Mail*, 14 nov. 1903, p. 525-526).

4) Sous Nintokou, un arbre géant est employé à la construction d'un navire, le « Karano », avec lequel, matin et soir, les gens de la maison impériale vont

lesquelles ils furent découverts[1] ou importés[2]; ou à cause des services qu'ils pouvaient rendre à leur maître[3]; ou à cause de la gloire qu'un possesseur illustre fit rejaillir sur eux[4]; ou à cause du rôle brillant qu'ils avaient joué dans la mythologie nationale[5]. D'une manière générale, c'est surtout en tant qu'objets insolites[6] qu'ils seront adorés, parce que l'étonnement et l'admiration sont des sentiments qui mènent droit au culte. « Ces trésors, dit l'empereur Souïninn parlant des fétiches de Tajima[7], furent faits trésors divins, à l'origine, parce que le peuple de cette province vit qu'ils étaient admirables[8] ». On ne saurait mieux définir la genèse habituelle de tous les fétiches en général.

Si nous essayons de les classer en quelques grandes caté-

chercher l'eau fraîche à l'île d'Awadji. Après de longs services, le vaisseau est hors d'usage ; on le démolit et on l'utilise comme bois de chauffage pour fabriquer du sel. Mais il reste un fragment qui ne veut pas brûler, ce qui apparaît à tous comme un miracle. On présente ce morceau à l'empereur, qui ordonne d'en faire un luth (*koto*). L'instrument s'entend sept lieues à la ronde; il semble avoir gardé de ses origines un retentissement marin; et quand l'ongle gratte ses cordes, on croirait écouter « le bruissement (*saya-saya*) des plantes humides froissées contre les rocs du port de Youra » (dans l'île d'Awadji). K, 285, et cf. N, I, 268-269. — Dans le même ordre d'idées, les colliers-fétiches de la légende sont admirés, non seulement en raison de leur éclat, mais aussi à cause de leur « aimable griliottis », comme eût dit saint François de Sales; et c'est ainsi qu'Amatéras ou Szannoô ont soin de faire tinter leurs joyaux au moment d'engendrer des divinités nouvelles (K, 47-48; cf. aussi le vieux rite décrit ci-dessus, p. 59, n. 1). — Enfin, après le son, l'odeur aussi a pu jouer un certain rôle (cf. H. Spencer, I, 431), par exemple dans le cas des peignes adorés comme une espèce de prolongement de la personne vivante qui les avait en quelque sorte imprégnés de son essence (voy. K, 213).

1) Dans le corps d'un blaireau, on trouve une pierre précieuse : elle est présentée à l'empereur, puis déposée au temple d'Iso-no-kami (N, I, 184-185). Comme exemple moderne, voy. T, III, app., p. 68.

2) K, 269; N, I, 169.

3) K, 119, etc.

4) K, 135, 210, etc.

5) K, 58, etc.

6) Voir sur ce point H. Spencer, I, 433 seq., et cf. plus haut, t. XLIX, p. 132, n. 2.

7) Apportés de la Corée par Ama no hi-boko (voir plus haut, p. 59, n. 2).

8) N, I, 185.

gories, nous trouvons tout d'abord les objets naturels, et en première ligne, parmi eux, les fétiches d'origine minérale. Les pierres, en effet, solides et durables, sont un élément favori du fétichisme indigène : surtout les pierres précieuses, que nous pouvons ranger avec les objets naturels, parce qu'ici la valeur de la matière, bien que d'ordinaire peu élevée[1], l'emporte cependant sur celle d'un travail grossier. Ces pierres précieuses composent les fameux colliers qu'on voit étinceler, qu'on entend tinter à travers toutes nos légendes[2], et qui souvent deviennent des fétiches certains[3] ; d'autres fois elles apparaissent, isolées, avec le même caractère, comme dans le groupe illustre des grands trésors d'Idzoushi, où divers joyaux tiennent le premier rang[4]. Mais pas n'est besoin de gemmes recherchées pour obtenir l'adoration primitive : les pierres communes suffisent, et une pierre blanche quelconque peut être prise comme dieu par un village entier[5]. Viennent ensuite les fétiches d'origine végétale : un arbre d'aspect bizarre[6], une racine étrange[7], peut-être une calebasse[8] ou une poignée de cendres tirées du bois dont on

1) M. Tsouboï a remarqué, en effet, que parmi les nombreuses matières dont se composent les *magatama* (*supra*, t. XLIX, p. 312, n. 4), ce sont surtout le jaspe, l'agate, certains marbres inférieurs qui semblent dominer à l'époque la plus ancienne. (Cf. aussi Satow, dans T, IX, part. 2, p. 198 ; Aston, *op. cit.*, I, p. 38 et 49 ; Florenz, *op. cit.*, p. 85, n. 36 ; etc.)

2) K, 43, 47, 56, 99, etc. (Cf. *Rev. d'hist. des religions*, XXXIX, 333).

3) Par exemple, K, 43, 108, 261, etc. (Cf. Lang, p. 188).

4) K, 261 ; N, I, 168-169, 185. Idzoushi semble bien venir de *idzou-ishi*, « pierre sacrée ». Les divers fétiches adorés dans ce district portent le nom commun de « trésors de joyaux ». (Il est vrai que nos anciens Japonais qualifiaient de « gemmée » toute chose précieuse quelconque : la lance d'Izanaghi, K, 18, le vase des servantes de la princesse Toyo-tama, K, 121, etc.) En tout cas, dans les listes des trésors d'Idzoushi, les joyaux sont cités avant les autres objets.

5) N, I, 168. Voir ci-dessus, p. 43, n. 4.

6) N, I, 296, 297, II, 187, etc. Cf. A. Réville, I, 217 ; H. Spencer, I, 433 ; Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 4 ; etc.

7) Voir plus haut, t. L, p. 443, n. 2. Cf. A. Réville, I, 84.

8) Certains faits que nous avons déjà signalés (*supra*, t. L, p. 178, n. 3, et surtout p. 338, n. 1) rappellent de bien près les calebasses-fétiches qu'on adore en divers pays (voy. A. Réville, I, 371).

faisait les cercueils[1] ; et de nos jours encore le paysan japonais qui, au moment de commencer son travail, veut se donner la protection d'un fétiche, dressera aussi volontiers sur la limite de son champ une baguette de bois qu'un éclat de roc[2]. Fétiches d'origine animale, enfin : une perle éclatante[3], le plus souvent, mais au besoin aussi, une simple chenille[4]. Après quoi, il ne reste plus que l'homme, dont le

1) K, 231. Voy. plus haut, t. L, p. 322, n. 5 : cendres de podocarps que, sur l'ordre des dieux, l'impératrice Djinnghô met dans une gourde pour apaiser les vagues de la mer ; or, cf. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 15, n. 5 et p. 21, n. 1.

2) Observé par M. Griffis (*op. cit.*, p. 23).

3) La perle est signalée plus d'une fois dans nos textes, soit comme simple objet précieux (N, II, 27, 34), soit comme une merveille qui offre un caractère sacré (N, I, 219, 223). Cf., pour l'Inde, V. Henry, 90 ; pour la Chine, de Groot, 105. Mais l'observation la plus curieuse est celle du voyageur chinois qui, en l'an 600, admire au Japon des perles « de couleur sombre, grosses comme un œuf de poule, qui brillent la nuit et qui, à ce qu'on prétend, sont des yeux de poisson. » Peut-être s'agissait-il, en réalité, d'yeux de monstre marin pareils à ceux qu'on a récemment tirés des vieilles momies du Pérou, encore frais d'apparence et sentant l'eau de mer. (Voy. E. H. Parker, *op. cit.*, p. 45.)

4) « Un homme des environs de la rivière Fouji, dans la région de l'est, nommé Ohfou Bè no Oh, pressait les autres villageois d'adorer un insecte, disant : « Ceci est le dieu du monde éternel. Ceux qui l'adorent auront longévité et richesses. » Alors les sorciers et les magiciens, se prétendant inspirés, dirent : « Ceux qui adorent ce dieu du monde éternel, s'ils sont pauvres, deviendront riches ; et s'ils sont vieux, ils seront jeunes de nouveau. » Ils persuadèrent ainsi aux gens du peuple de jeter à la porte tous les objets précieux de leur maison et de mettre au bord du chemin leur vin de riz, leurs légumes, leurs animaux domestiques, et ils leur firent crier : « Les nouvelles richesses sont venues ! » Soit dans les campagnes, soit même dans la capitale, on se procurait l'insecte du monde éternel, et, le déposant en un endroit purifié, on demandait le bonheur avec des chants et des danses. Les hommes abandonnèrent ainsi leurs trésors, sans nul motif ; les pertes et le gaspillage furent poussés aux dernières limites. Mais sur ces entrefaites, Kahakatsou, Kadono no Hada no Miyakko, fut irrité que le peuple eût été ainsi trompé, et il frappa Ohfou Bè no Oh. Les sorciers et les magiciens, intimidés, cessèrent de prêcher ce culte. Et les hommes de ce temps composèrent une chanson : « Oudzoumasa (c. à d. Hada no Miyakko) a exécuté le dieu du monde éternel, celui qui, nous disait-on, était le vrai dieu des dieux ! » Cet insecte, qui vit d'ordinaire sur l'oranger, et parfois sur le *hosoki*, avait plus de dix centimètres de longueur et presque la grosseur du pouce ; il était vert comme l'herbe, avec des points noirs, et ressemblait tout à fait au ver à soie. » (N, II, 188-189, qui place en l'an 644 ce cas curieux d'épidémie religieuse).

cadavre pourra encore servir au même usage religieux[1].

Nous distinguons ensuite une seconde classe de fétiches : ceux dont l'esprit réside en des objets fabriqués. Parmi ces derniers objets, les plus susceptibles de recevoir un culte seront sans doute ceux que l'adorateur n'aura pas faits de ses propres mains ou qu'il n'aura pas vu faire sous ses yeux, c'est-à-dire les produits d'une industrie étrangère[2]. Si, à cette heure même, les bonnes gens de la campagne japonaise, apercevant pour la première fois une maison construite à l'européenne, s'inclinent devant elle avec des prières et lui font l'offrande religieuse d'un liard[3], à plus forte raison les hommes des temps primitifs, émerveillés en face des brillantes importations coréennes, durent-ils s'approprier ces objets portatifs comme des fétiches de prédilection et les adorer dans la naïveté de leur cœur : nous savons en effet qu'ils leur élevèrent des temples[4]. Mais le besoin de se créer des divinités familières devait les conduire à entourer d'un semblable culte les objets mêmes qu'ils avaient fabriqués ; et cette tendance devait surtout devenir une inclination irrésistible dans le cas des objets intimes, personnels, qui étaient leurs serviteurs les plus utiles et leurs compagnons les plus chers. Le hameçon du pêcheur, l'arc et les flèches du chasseur, étaient des amulettes bien proches parentes des fétiches[5] ; et combien plus encore les armes du guerrier, les

1) N, I, 213. Voir plus haut, t. XLIX, p. 147, n. 4. Cf. H. Spencer, I, 416, seq.

2) Est-il besoin de rappeler le culte rendu aux premiers objets de provenance européenne par les peuples qui ne connaissaient pas encore notre civilisation ? Voir par ex. A. Réville, I, 81 seq.

3) Noté par M. G. W. Knox (Griffis, *op. cit.*, 382). Cf. H. Spencer, I, 433 (adoration d'un navire européen), etc.

4) Voy. plus haut, p. 59, n. 2 et p. 60, n. 1.

5) Exemple : la légende du K. 119 seq. (*supra*, t. L, p. 187, n. 3). Ho-déri et Ho-onori échangent leurs « fortunes » (*satchi*, vieux mot vague qui signifie à la fois : bonheur, habileté ou chance particulière, chose qu'on se procure par ce talent spécial, instrument à l'aide duquel on obtient cette réussite habituelle) ; en sorte que le hameçon de ce pêcheur, l'arc et les flèches de ce chasseur sont conçus en même temps comme des porte-bonheur personnels. Ainsi s'expliquent les sentiments de l'aîné lorsque son cadet vient de perdre le vieux hameçon

sabres bien-aimés qui, dans l'attaque furieuse ou dans la défense tremblante, l'avaient tant de fois couvert de gloire ou sauvé de ses ennemis[1] ! Que manque-t-il donc encore à ces objets magiques pour qu'ils se fassent divinités magiciennes et qu'ils nous apparaissent, d'une manière évidente, comme des fétiches proprement dits ? Il faut qu'abandonnant la vague obscurité des choses individuelles que l'histoire néglige, ils reçoivent des hommes mêmes qui vont les adorer une plus large consécration. Il faut que leur renom s'étende à un groupe nombreux, à un village, à un district honoré pour ses traditions antiques[2] ; mieux encore, à quelque puissante famille de chefs ou de prêtres héréditaires[3], à une lignée fameuse dont ils seront le trésor suprême, où ils seront transmis comme un legs vénéré à travers les générations[4]. Que cette famille arrive à dominer les autres, à se manifester comme le clan souverain auquel tout se ramène et dont tout

qu'il lui avait confié. » Le cadet, brisant le grand sabre dont il était ceint augustement, en fit cinq cents hameçons, qu'il offrit en compensation à l'aîné ; mais celui-ci ne voulait pas les prendre. Alors le cadet fit un millier de hameçons ; mais l'aîné s'obstinait à les refuser, disant : « Je veux mon véritable hameçon originaire. » (K, 120-121.) Pour achever d'éclairer ce texte, il suffit de constater que, chez les Indiens d'Amérique, on préfère le hameçon unique avec lequel on a pris un gros poisson à une poignée de hameçons qui n'ont pas encore servi (Lubbock, *op. cit.*, p. 31). Enfin, de même qu'un bon hameçon fait la fortune de son possesseur, un mauvais hameçon, sur lequel on a jeté un sort, cause sa perte (K, 123-124, N, I, 99-100). Cf., dans l'Inde, les prières du laboureur à sa charrue, du pêcheur à son filet, etc., (A. Barth, *loc. cit.*, pour l'Inde antique ; H. Spencer, I, 439-440, pour l'Inde moderne).

1) K, 63, 74, 134, 210 seq., etc. Cf. Lubbock, 31, 314, etc.

2) Par ex., K, 261.

3) Sous le règne de Soudjinn, au sommet d'une montagne, un esprit vêtu de blanc, armé d'une lance blanche, apparaît et réclame des offrandes en termes obscurs. C'est Také-mika-dzoutchi, le dieu-sabre qui prépara la voie au petit-fils des dieux (vid. sup., t. L, p. 422, n. 6 et t. LI, p. 47, n. 3). Un *nakatomi*, Kikikatsou, explique l'oracle en ce sens que, si lui-même est désigné pour rendre ce culte, l'empereur étendra partout sa domination. En conséquence, Kikikatsou devient le premier grand-prêtre de Také-mika-dzoutchi, qui se trouve annexé comme dieu ancestral par les Nakatomis d'abord, puis par une branche de leur clan, la grande famille des Foujiwaras. (Récit du *Hitatchi Foudoki*, commenté par Sir Ernest Satow dans T, VII, part. 4, p. 411 seq.)

4) Pour cette évolution, cf. A. Réville, I, 82-84.

dépend : ces objets domestiques deviendront peu à peu le patrimoine commun de la tribu tout entière et seront adorés comme grands fétiches publics.

C'est ainsi que nombre d'objets, naturels ou artificiels, passent de la légende dans les temples. Pour les énumérer, il faudrait redire toute la mythologie du Shinntô. Indiquons seulement, comme objet naturel, la pierre de Djinnghô, que le village d'Ito conservait[1] ; comme objets fabriqués, le sabre de Djimmou et les mille « Compagnons nus », « trésors divins » du temple d'Iso-no-kami[2]. Le gohei lui-même, cet objet sacré où se résume tout le culte shinntoïste, et qui à l'origine n'avait sans doute pour fonction que d'attirer les esprits comme une pointe appelle la foudre, ne devient-il pas ensuite le siège permanent des dieux et enfin un dieu véritable, un fétiche immense et multiple, le fétiche suprême de la tribu[3] ? Mais entre tous les objets fameux dont se compose

1) « Tandis que l'organisation (de la Corée conquise par l'héroïne) n'était pas encore achevée, l'enfant dont elle était enceinte fut sur le point de naître. Aussitôt, pour retenir son auguste sein, elle prit une pierre et l'enveloppa dans la ceinture de son vêtement ; et l'auguste enfant ne vint au monde que lorsqu'elle eut fait la traversée et atteint la terre de Tsoukoushi » (K., 233 ; N, I, 229). Les commentateurs européens s'égaient volontiers de cet incident. En réalité, je crois qu'il s'agit ici, non d'une fantaisie individuelle, mais d'un procédé magique également employé dans l'Inde antique (V. Henry, *op. cit.*, 137) et en Assyrie (C. Fossey, *op. cit.*, 119). Quant à l'adoration de cette pierre merveilleuse, elle n'est pas plus absurde que, par exemple, celle de la pierre avalée par Cronos, qu'on conservait, à Delphes, enveloppée de laine, et que les Grecs pieux oignaient d'huile comme Jacob la pierre de Béthel (P. Decharme, *op. cit.*, 7, 36 ; et cf. Lang, *op. cit.*, 254, 281). — Le K et le N ne parlent que d'une seule pierre, qui se trouvait au bord de la route d'Ito ; mais la tradition populaire attacha ce culte à deux pierres blanches, en forme d'œuf et longues d'un pied, qui finirent par être volées.

2) K, 135 ; N, I, 183-184.

3) Voir plus haut, t. XLIX, p. 315 ; et cf. Satow, dans T, II, p. 109, 110, 115. Remarquons ici la ressemblance du *gohei*, cette baguette dressée d'où retombent des bandelettes de papier découpé, avec l'*inao* de saule des Aïnous (Batchelor, 60, 87, 102), avec la baguette analogue de certaines tribus de l'Inde (sir Harry Parkes, T, II, 122), etc. Les étoffes suspendues qui furent le prototype du gohei lui-même offrent un parallèle non moins significatif avec les rubans du fétichisme nègre (Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 14, n. 1) ou les bandelettes de l'idolâtrie antique (Maury, *Rel. de la Grèce ant.*, II, p. 44).

l'arsenal du fétichisme indigène, il en est trois qui, par leur origine, leur histoire mythique et leur place dans les annales du pays, exigent une mention particulière : ce sont les trois insignes du pouvoir impérial, le miroir, le sabre et le joyau de la maison souveraine.

Le miroir sacré est celui qui, dans le mythe de l'éclipse, fit reparaître la déesse du Soleil[1] : c'est un talisman devenu fétiche[2]. Bientôt, en effet, Amatéras elle-même le confère à Ninighi en des termes qui montrent bien que son âme y est attachée[3]. « Regarde-le, dit-elle, comme mon auguste esprit, et révère-le comme si tu adorais en ma présence[4] ». Ou encore : « Qu'il soit avec toi dans ta demeure, sur ta natte ; qu'il te soit sacré[5] ! » Et lorsqu'elle adjoint à son petit-fils, pour l'accompagner sur la terre, deux autres dieux qui justement sont les aïeux des grands sorciers nationaux : « Veillez sur moi, leur ordonne-t-elle ; prenez soin tous deux de ce miroir et gardez-le bien[6] ». Cependant, plus tard, un souverain timoré,

1) Cette identification résulte à la fois du K (109) et du N (I, 48), qui nous dit que le miroir de l'éclipse « est la grande divinité qu'on adore à Icé ». Cet objet sacré offrant un léger défaut, on l'explique tout naturellement par l'hypothèse d'un coup qu'il reçut en s'entre-choquant avec la porte de la caverne (N, I, 48). — Le nom exact du miroir est *Ya-ta kagami*. M. Chamberlain (p. 58, n. 23) traduit : « miroir de huit pieds » (de diamètre). Sir Ernest Satow (T, IX, part. 2, p. 197) : « miroir aux angles nombreux ». M. Florenz (p. 98, n. 24) : « miroir à huit angles », parce que le culte shinntoïste emploie, outre les miroirs ronds, des miroirs de forme octogonale. M. Aston (p. 43, n. 3) : « miroir à huit poignées », parce qu'on trouve au Japon, outre ces miroirs octogonaux, des miroirs ornés de clochettes, et qu'on peut considérer comme des poignées les huit coins des premiers ou les huit saillies des seconds. Le sens adopté par M. Chamberlain me semble le plus probable (*cf.* plus haut, t. I., p. 343, n. 5, et ci-dessous, p. 72, n. 5). — Quant à la matière de ce miroir (fer plutôt que cuivre), voy. Satow, *loc. cit.*, p. 197.

2) Voir plus haut, p. 59, n. 2.

3) Pour la conception générale des rapports qui peuvent exister entre un miroir et une âme, voy. Frazer, trad. franç., I, 224 seq.

4) K, 109.

5) N, I, 83.

6) N, *ibid.*, et cf. I, 76. Amé no Ko-ya-né est l'ancêtre des *nakatomi* ; Fouto-tama, des *imibé*. — Ces textes prouvent assez, contre l'opinion des écrivains japonais qui veulent faire du miroir une simple image symbolique (voy.

inquiet de la responsabilité qui l'écrase à un moment de troubles publics, se trouve mal à l'aise en songeant qu'il vit avec une divinité aussi redoutable[1]; il rompt la tradition observée jusqu'alors et confie le miroir à une prêtresse impériale, qui le conserve dans un village voisin[2]; à son tour, celle-ci le transfère à la princesse du Yamato, la vestale fameuse qui, après divers voyages religieux, s'arrête enfin à Icé, suivant les instructions mêmes de la déesse[3]; et c'est là, au sein du « Temple intérieur[4] », invisible en son précieux tabernacle[5], que le miroir divin reposera désormais.

L'histoire du sabre indique la même évolution de l'objet magique au fétiche. A l'origine, c'était le grand sabre acéré

T, II, 119), que les partisans de la présence *réelle* d'Amatéras dans cet objet matériel sont les vrais défenseurs de la tradition.

1) N, I, 151, qui attribue le fait à la sixième année du règne de Soudjinn (92 avant J.-C.).

2) N, I, 152, et cf. K, 174.

3) N, I, 176-177 (d'après la chronologie traditionnelle, en l'an 4 avant J.-C.).

4) Voir plus haut, t. XLIX, p. 175. — Au temple voisin, le *mi-tama-shiro* (substitut de l'auguste esprit) de la déesse de la Nourriture est, dit-on, pareillement un miroir, ainsi que les fétiches des *aidono* eux-mêmes (voy. T, II, 109, 119), bien que la déesse du Soleil eût seule revêtu, dans la mythologie, cette forme particulière. Il s'agit sans doute ici d'une généralisation instinctive des habitudes matérielles du culte. Le miroir du Soleil s'est multiplié peu à peu et, sous l'influence bouddhiste, on a fini par l'exposer dans tous les temples (voy. Satow, *ibid.*, p. 119 et dans T, VII, part. 4, p. 424), tandis que le saint fétiche d'Icé restait à l'abri des regards humains.

5) Le miroir est enveloppé dans un sac de brocart, qu'on n'ouvre jamais; lorsque l'étoffe vieillie menace de se désagréger, on ne la remplace pas, mais on dépose le tout dans un nouveau sac; en sorte qu'aujourd'hui de nombreuses couches de soie entourent l'objet sacré. Ainsi protégé, le miroir est enfermé par surcroît dans une boîte de *hi-no-ki* (vid. sup., t. L, p. 179, n. 5), munie de huit poignées, placée sur un support peu élevé et couverte d'une pièce de soie blanche. Enfin, sur tout cela, une sorte de cage en bois blanc, avec ornements d'or pur, enveloppée elle-même d'un rideau de soie brute qui retombe à terre de tous les côtés. Ces couvertures de la boîte sont la seule chose qu'on puisse voir, aux fêtes où s'ouvre le sanctuaire (Voy. le *Handbook*, p. 176.) Je rappellerai que le vicomte Mori, ministre de l'instruction publique, ayant voulu soulever un coin des voiles extérieurs d'Icé, fut assassiné bientôt après, en 1889, le jour même où était proclamée la Constitution du nouveau Japon, par un shinntoïste fanatique dont le tombeau devint un lieu de pèlerinages (voy. *Things japanese*, p. 196).

contre lequel Szannoô, taillant en pièces le serpent de Koshi, ébrécha sa propre lame, et qu'il retira du corps de ce monstre pour l'offrir ensuite à la déesse du Soleil[1]. Amatéras elle-même le donne à Ninighi, avec le miroir solaire; et comme le miroir encore, ce sabre merveilleux, longtemps gardé au palais, est éloigné un jour par la frayeur impériale, confié à une vieille femme d'abord[2], puis à la princesse du Yamato, qui l'établit pareillement à Icé. C'est là que le héros Yamato-daké, partant en expédition, le reçoit des mains de la grande prêtresse, sa tante, comme un fétiche divin qui, à l'heure du péril, se fera le « Dompteur des herbes » enflammées[3]. Mais bientôt après, le brave du Yamato, ayant épousé la princesse Miyazou, laisse « l'auguste sabre » chez son amante[4]; il repart, sans défense, à de nouvelles aventures[5]; c'est à partir de ce moment que sa brillante carrière décline, qu'il glisse à la maladie et à la mort; et dans son agonie, sa suprême pensée, son dernier cri de regret sont pour l'arme protectrice qui eût pu écarter de lui tous ces malheurs : « Hélas! le sabre que j'ai abandonné auprès du lit de la jeune fille! Hélas! ce sabre[6]! » Le plus grand héros de l'antique Japon est mort, et avec lui, l'arme magique a perdu sa raison d'être en tant que fétiche individuel; mais elle retrouve son rôle de fétiche impérial, de divinité nationale. Quand les

1) K, 61 (voir plus haut, t. L, p. 164 et 338). Le vrai caractère de ce sabre éclate, dès le début de son histoire, dans cette variante du N, I, 53 : « Szannoô dit : Ceci est un sabre divin; comment oserais-je me l'approprier? Et il le présenta aussitôt aux dieux célestes. »

2) N, I, 152.

3) Le nom traditionnel du sabre est en effet *Kousa-naghi* (ou *Kousa-naghi no tsouroughi*) K, 63, 210, 216; N, I, 53, 58, 76, 205 (variante où sa personnalité divine se révèle bien par ce fait qu'il sort librement de son fourreau et va de lui-même faucher les herbes). Jusqu'à cette aventure, il portait d'autres noms, dont le plus connu est : *Ami no Moura-koumo no tsouroughi*, « le sabre des Nuages assemblés dans le ciel » (N, I, 53); pour ses autres dénominations secondaires, voy. Satow, dans T. IX, part. 2, p. 198-200.

4) K, 216; N, I, 208.

5) K, 217; N, I, 208 seq.

6) K, 220.

dieux irrités frappent l'empereur Ritchiou dans ses affections les plus chères, une voix retentit dans le Grand Vide : « O héritier du Sabre ! ton amante, la jeune femme de Hata où fréquentent les oiseaux, est partie pour Hasa, où on l'enterre » ; et c'est seulement après cet avertissement mystérieux qu'un messager accourt : « La concubine impériale est morte ![1] » Ainsi, aux moments les plus tragiques, c'est le souvenir du sabre qui reparaît, qui s'impose aux imaginations terrifiées. Mais en même temps, l'arme divine garde son rôle de palladium protecteur[2] ; son temple s'élève à Atsouta, l'endroit qu'habitait la princesse Miyazou, entouré de la vénération populaire[3] ; et de nos jours, devant ce lieu sacré, le pin résineux de la montagne japonaise brûle dans une torchère de fer, sans relâche, comme l'ardeur perpétuelle d'une foi qui ne peut s'éteindre et d'un loyalisme éternel[4].

Reste alors le joyau, dernier des trois insignes que la déesse solaire remit à son petit-fils. Au début, c'était sans doute un collier, le splendide « cordon de joyaux courbés, long de huit pieds »[5], que les dieux de l'éclipse suspendirent aux plus

1) N, I, 307-308 (qui place le fait en l'an 404 après J.-C.).

2) Cf., chez d'autres peuples, la fonction analogue de diverses armes protectrices. C'est ainsi que les Chams ont, eux aussi, trois insignes royaux, envoyés du ciel, et dont les deux plus importants sont un grand bouclier (cf. le bouclier de Numa) et un sabre magique (N. Brown, *On a Karen inscription*, dans T, VII, part. 2, p. 134).

3) N, I, 211 ; II, 290 (en 668, un prêtre bouddhiste, qui l'a volé, ne peut arriver en Corée : les éléments soulevés le ramènent au Japon), 377 (en 686, le sabre sacré envoie à l'empereur une maladie : on le replace alors dans son temple d'Atsouta).

4) Voy. *Handbook*, p. 74-75 ; et cf. Satow, dans T, IX, part. 2, p. 204.

5) Le nom complet de ce collier est, dans le K : *Ya-saka no maga-tama no iho-tsou mi soumarou no tama* (dans le N, *Yasaka-ni no magatama...*). C'est une des « croix » de nos vieux textes. Écartons d'abord sans hésiter l'interprétation de Hirata d'après laquelle *maga-tama* signifierait « joyaux éclatants » (*maga*, contraction de *ma-kaga*, très brillant) ; les *maga-tama* sont sans contredit des « joyaux courbés », comme l'indique assez leur forme réelle, que nous pouvons constater aujourd'hui, et dont la vue directe suffit à condamner cette fantaisie de philologue en nous ramenant au vrai sens du mot. La fin de la description est claire : *iho-tsou*, cinq cents ; *mi*, honorifique ; *soumarou*, réunir ; donc : « les cinq cents, ou innombrables, joyaux augustement as-

hautes branches de l'arbre sacré[1]; c'était donc encore un objet magique[2]. Mais peu à peu ce souvenir légendaire se modifie et s'affaiblit : un récit moins ancien de l'investiture céleste ne nous parle plus que d'un seul joyau[3]; un autre le passe même sous silence[4]; et dans les textes relatifs aux évènements du VI[e] siècle, tantôt le joyau semble remplacé, au groupe des trois emblèmes, par un sceau d'origine chinoise[5], tantôt le sabre et le miroir sont seuls mentionnés à l'avènement d'un souverain[6]. Malgré tout, cet insigne si longtemps négligé reparaîtra encore dans l'histoire nationale, et à défaut du collier originaire dont la trace s'était perdue[7], le joyau tra-

semblés. « Mais que veut dire *ya-saka*? Sir Ernest Satow, après Hirata, traduit : joyaux « toujours brillants » (*saka*, contraction de *sa-aka*, très brillants : voy. t. IX, part. 2, p. 197-198). M. Chamberlain, après Moribé : collier « long de huit pieds » (*Kojiki*, p. 46, n. 5). M. Aston (*op. cit.*, I, p. 34, n. 2) et M. Florenz (p. 77, n. 6) suppriment la difficulté en prenant le mot pour un nom de lieu : « joyaux fabriqués à Yasaka » (*ni*, dans le N, vieux mot pour joyau). L'ancienne interprétation de M. Chamberlain me semble encore la meilleure, mais pour une autre raison que celle qu'il invoquait. Son étymologie lui paraissait établie par l'emploi, dans les textes, de caractères chinois qui veulent dire « huit pieds » : en réalité, ici comme ailleurs, l'écriture ne signifie pas grand'chose; mais un simple rapprochement entre *ya-saka*, épithète du collier, et *ya-ta*, épithète du miroir, me semble indiquer le sens le plus sûr. (Cf. plus haut, p. 69, n. 1.)

1) Cette identification semble bien résulter du K, 108-109.

2) On conçoit que des joyaux rouges ou blancs puissent être employés pour attirer le soleil (action du semblable sur le semblable : cf. plus haut, p. 59, n. 2); et ainsi, à ses origines, le collier sacré aurait pu être un véritable talisman. En tout cas, nous avons vu de tels colliers intervenir, comme amulettes, dans une des plus anciennes fêtes religieuses (*supra*, p. 55, n. 4), et de nos jours même, aux grandes cérémonies (voy. Florenz, *op. cit.*, p. 77, n. 6), les prêtres du Shinntô portent encore des « colliers de joyaux courbés » (*koubikaké no magatama*).

3) N, I, 76.

4) R VIII, 194. Remarquons d'ailleurs que les *imibé*, qui jouent le principal rôle dans ce rituel, devaient omettre volontiers un joyau dont ils niaient précisément l'existence (voy. Satow, T. IX, part. 2, p. 197).

5) N, II, 3.

6) N, II, 33.

7) Motoori ne pourra citer que le miroir d'Icé et le sabre d'Atsouta, lorsqu'il voudra prouver la vérité des vieux mythes par l'existence visible, au XVIII[e] siècle, des objets mêmes qui s'y trouvaient mentionnés.

ditionnel brillera toujours sous la forme d'une pierre sacrée, confiée à la garde d'un fonctionnaire spécial qui ne quittera jamais l'empereur[1]. Ainsi se maintiendront, au palais de Tokio comme dans la sainte Icé et dans l'antique Atsouta, les restes millénaires de l'époque primitive; et quand le vieux fétichisme universel aura été oublié de toutes les grandes nations qui jadis le connurent, il revivra encore dans les souvenirs fidèles de la plus ancienne maison régnante de l'univers[2].

Ce fétichisme primitif, issu des amulettes et des talismans, engendre à son tour, par un dernier progrès, l'idolâtrie qu'on peut observer partout dans l'évolution générale. Le bloc de pierre brut s'élève en colonne; le morceau de bois s'érige en pilier; et quand, à la colonne grossière, au pilier mal équarri s'ajoutent par degrés une tête, des bras, un phallus, tous les rudiments de la forme humaine, on a le prototype évident des statues qu'achèvera plus tard un art plus raffiné[3]. Au Japon,

1) Cette pierre, qui d'ordinaire est au palais de Tokio, a deux ou trois pouces de diamètre (voy. Satow, dans le *Handbook*, Introd., p. 68; Anderson, *op. cit.*, p. 71).

2) Aucun doute sur ce point, puisque le pouvoir impérial est toujours resté, par l'effet combiné de la fécondité japonaise, de la polygamie, de l'adoption et du loyalisme national, dans les mains de la même famille, et qu'ainsi le possesseur actuel des trois insignes sacrés descend tout droit d'une lignée dont l'origine se perd dans la légende, mais dont l'histoire constate déjà la domination aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

3) Exemple typique : chez les anciens Grecs, la transition des vieux fétiches, pierres carrées ou souches à peine dégrossies, aux pierres pyramidales ou cylindriques et aux rudes idoles de bois, enfin aux statues parfaites, mais moins vénérées (voy. Max. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce*, p. 11 seq.; Lang, *op. cit.*, 253-255; W. de Wisser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leyde, 1900, et *cf.* J. Toutain, dans *Rev. d'hist. des religions*, XLIV, 282 seq.; etc.). Pour le caractère universel de ce progrès, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, 1 seq.; E. B. Tylor, II, 212 seq.; A. Réville, I, 85 seq., II, 216, 250; etc. De cette évolution matérielle, il ressort aussi que notre analyse des deux types d'esprits susceptibles d'habiter les fétiches (*supra*, p. 60-61) s'applique évidemment aux idoles proprement dites : l'âme d'un papillon est la même que celle de la chenille dont il est sorti; et par conséquent la théorie de l'origine funéraire (Grant Allen, *op. cit.*, 79 seq., renchérissant sur H. Spencer) ne nous donne, ici encore, qu'une partie de la vérité (voy. d'ailleurs Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, 14 seq., 253 seq.).

les dieux se comptent par « piliers »[1]: et cet étrange suffixe des nombres cardinaux, qui ne s'emploie que pour les êtres divins, donne bien à penser que la « Voie des dieux », à ses lointaines origines, avait dû connaître aussi ces poteaux sacrés, surmontés d'un visage humain, qu'on peut voir aujourd'hui sur les routes de Corée[2]. Mais à ce point, brusquement, la transformation s'arrête et, à l'aurore de l'histoire, aucune idole n'apparaît dans le Shinntô. Doit-on attribuer ce fait à un état de pureté religieuse que n'aurait connu aucun autre peuple? Assurément non, puisque l'idolâtrie est un progrès sur le fétichisme élémentaire que pratiquait encore le Japon primitif. En réalité, nous sommes en présence d'un arrêt de développement qu'expliquent assez, d'une part, l'imperfection des arts plastiques à cette première période de la vie nationale, d'autre part la rapidité avec laquelle le flot bouddhique, arrivant ensuite, envahit et submergea l'archipel. Les Japonais en étaient encore au fétichisme des pierres précieuses, des sabres et des miroirs brillants; ils n'avaient guère songé qu'à pétrir d'enfantines statuettes d'argile pour entourer les tombeaux, en remplacement des victimes humaines[3]; et au moment où sans nul doute, à en juger par les lois de l'universelle évolution, les

1) *Hashira*. Par exemple, *mi bashira no kami*, « trois dieux-piliers » ou « trois piliers de dieux », de même qu'on dit, en français : deux têtes de bétail, trois pièces de canon. Cette manière de compter (sur laquelle voy. Cyprien Balet, *Grammaire japonaise*, Tokio, 1899, p. 82-90), apparaît sans cesse dans nos vieux textes, où elle nous aide à distinguer des hommes ordinaires les dieux et les personnages assimilés.

2) Un de ces poteaux coréens se trouve au musée de Tokio. Dans leur pays d'origine, ils servent de bornes milliaires, bien qu'ils portent des noms pompeux, et M. Aston raconte qu'il en vit un jour une douzaine, érigés contre une épidémie de petite vérole, dans un village près de Séoul (*op. cit.*, I, p. 3, n. 6, et cf. p. 81, n. 9). M. Florenz signale aussi des pieux analogues en Sibérie et sur le territoire de l'Amour (*op. cit.*, p. 5, n. 9, et cf. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 6 et 7). Rien de plus universel d'ailleurs (voy. A. Réville, I, 86; Marillier, *loc. cit.*, 16, 254; etc). Il semble donc bien que la manière de compter que nous avons signalée soit la survivance d'une époque où ces idoles primitives existaient aussi chez les Japonais.

3) Voir plus haut, t. L, p. 334, n. 1.

potiers allaient faire place aux sculpteurs et les poteaux aux statues, les envoyés de la grande doctrine continentale abordèrent, avec leur foi séductrice et leurs idoles triomphantes. De même que, plus tard, au soudain contact des merveilles occidentales, ce peuple réformateur devait passer tout d'un coup de l'huile végétale à la lumière électrique, de même il sauta, sans transition, du fétichisme des pierres à l'idolâtrie des statues d'or. Entre le fétichisme du vieux Shintô et l'idolâtrie du Bouddha, il n'y eut pas d'idolâtrie indigène. La première idole fut un présent coréen[1]; et le premier morceau de bois miraculeux dans lequel on crut devoir tailler des statues fut un bloc de camphrier qui vint s'échouer à la grève, illuminant les eaux de son mystérieux éclat, tandis qu'on entendait au loin, dominant le bruit des vagues et retentissant comme un roulement de foudres, les voix d'un chœur bouddhiste qui chantaient sur la mer[2]. Dès ce moment, on assiste à l'invasion progressive de ces idoles étrangères, qui peu à peu supplantent les dieux autochtones[3], et qui bientôt se dresseront, pressées comme les arbres d'une forêt, avec leurs mille visages et leurs mains innombrables, dans l'ombre des sanctuaires nouveaux[4]. Elles feront des miracles, et l'antique foi à l'animation des objets inertes fera

1) Voy. ci-dessus, p. 53, n. 5.

2) N, II, 68, qui ajoute que les deux idoles tirées de ce bloc sont les « statues rayonnantes » du temple de Yoshino. Cette légende a pu avoir pour point de départ un morceau de bois dont la surface pourrie jetait des lueurs dans l'obscurité; elle a dû être facilitée par le caractère sacré que les Japonais attribuent au camphrier, en raison de sa taille géante (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 73); et au demeurant, l'objet ainsi apporté par les flots, sans doute au milieu d'une tempête, devait s'imposer à l'adoration au même titre que la pierre ponce de Puka Vaka (voy. Lang, 254).

3) N, II, 127, 133, 230, 240, 387, 391, 422. (Dans ce dernier texte, qui clôt le N, on invoque encore la déesse de la Nourriture à Hirosé et les dieux du Vent à Tatsouta, mais en même temps on intronise au temple de Yakoushi-dji de nouvelles images bouddhiques, pour tenter d'obtenir la guérison de l'impératrice Djitô, qui n'en mourra pas moins; et c'est alors que, pour la première fois, on verra le corps d'une souveraine japonaise brûlé selon l'usage hindou.)

4) De même, sur tous les chemins, ces milliers d'idoles que la familiarité japonaise appelle les « dieux mouillés » (voy. Griffis, 175, 216).

jaillir l'oracle de leurs lèvres scellées, du joyau de leur front les rayons qui illuminent le croyant[1]. Elles entraîneront même dans leur mouvement quelques-unes des vieilles divinités indigènes, et on verra surgir, aux temples du Shinntô, des images animales comme le renard d'Inari[2] ou des images humaines comme le divin guerrier Hatchiman[3]; en sorte que c'est de l'influence bouddhiste que naîtront, après coup, les rares idoles qu'ait connues le shinntoïsme. Enfin, ces nouvelles habitudes d'esprit, unies aux anciennes traditions nationales, produiront de nos jours une dernière forme d'idolâtrie, légère chez quelques-uns, mais profonde chez d'autres : le culte du Japon par lui-même, sous la figure suprême qui le résume tout entier, avec toute son histoire et toutes ses espérances, le salut religieux devant la photographie qui représente les traits de l'empereur adoré[4].

MICHEL REVON.

1) Voy. L. Hearn, I, 252, 255, etc.; cf. Griffis, 216, Chamberlain, *Things japanese*, 325, etc.

2) Voir plus haut, t. L, p. 350.

3) C'est-à-dire l'empereur Ohdjinn, fils de Djinnghô (270-310 après J.-C., d'après la chronologie traditionnelle), déifié plus tard comme dieu de la Guerre (voy. N. I, 271). — Cf. aussi, pour quelques autres idoles shinntoïstes, Florenz, *op. cit.*, p. 5, n. 9, et dans T, XXVII, part. 1, p. 93.

4) Décret de 1892, ordonnant que cette photographie soit placée dans les écoles et saluée par tous (voy. Griffis, p. 95). Quelques mois après, arrivant au Japon, je trouvai les journaux pleins de polémiques au sujet de cette mesure. Une minorité de bouddhistes et de chrétiens y voyait une violation de la liberté religieuse inscrite dans la Constitution de 1889. En fait, pour les lettrés, il ne s'agissait là que d'une cérémonie loyaliste; mais pour le bas peuple, si prompt à toutes les adorations, ce portrait impérial n'était qu'une nouvelle idole, et c'est bien dans l'état d'esprit de tous les primitifs en présence de pareilles images (voy. H. Spencer, I, 424, Frazer, I, 227 seq., etc.) que les vrais fidèles saluaient, le corps plié en deux et les yeux à terre, la photographie du « dieu vivant. » Résultats pratiques : chez les collégiens, désir mystique de mourir pour l'empereur (voy. L. Hearn, II, 389); et par application, pendant la guerre sino-japonaise, suicide de tel soldat qui, trop malade pour aller au champ de bataille, se tue avec extase devant le portrait impérial (voy. A. M. Knapp, *Feudal and modern Japan*, I, 27).

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AU CONGRÈS DES ORIENTALISTES D'ALGER

(19-26 avril 1905)

Le XIV[e] Congrès international des orientalistes, qui a compté plus de 700 membres inscrits, dont 500 environ présents, s'est ouvert solennellement le 19 avril au « Palais Consulaire » (Chambre de commerce), sous la présidence du gouverneur de l'Algérie. Dans un discours bien pensé et bien écrit, M Jonnart, après avoir montré l'importance du Congrès au point de vue algérien, a rapidement esquissé les grands progrès accomplis par la France en Algérie, progrès dont les congressistes ont pu se rendre compte en parcourant ce magnifique pays. L'éminent et sympathique gouverneur de l'Algérie a bien mis en lumière, dans son discours, le côté pratique des études scientifiques. « Des recherches comme les vôtres, a-t-il dit, qui visent l'homme d'hier et l'homme présent, sont pleines de leçons pour la politique, pour l'administration, pour le colon même. La science orientaliste, en nous éclairant sur les mœurs, les traditions, les lois et la filiation des peuples musulmans, nous est d'un précieux concours pour l'examen des problèmes délicats que les différences de races et de religions soulèvent. »

M. R. Basset, directeur de l'École supérieure des lettres, le savant arabisant, a été acclamé président du Congrès. Nous ne dirons rien des discours officiels prononcés par les représentants des gouvernements étrangers et par les délégués des Universités étrangères et des sociétés savantes. Parmi ces discours, deux en arabe, un du Cheikh Mohammed Sultan (gouvernement égyptien) remerciant le président

de la réunion de ce Congrès international, l'autre du Mufti hanéfite de la Mosquée de la Pêcherie, Boukandoura, célébrant la grandeur de l'Islam et les bienfaits de la civilisation. Il est à remarquer, à ce propos, qu'à Alger le rite hanéfite n'est représenté que par cette mosquée : c'est un reste de la domination turque.

Le Congrès a été divisé en sept sections : I, Inde : langues aryennes et langues de l'Inde ; II, langues sémitiques ; III, langues musulmanes (arabe, turc, persan) ; IV, Égypte : langues africaines ; Madagascar ; V, Extrême-Orient ; VI, Grèce et Orient ; VII, archéologie africaine et art musulman. Certaines sections n'ont eu qu'un petit nombre de membres ; au contraire la section musulmane a été, comme il fallait s'y attendre, très fréquentée : on y a compté de 80 à 100 auditeurs, dont un tiers de musulmans. La langue et la littérature arabes et tout ce qui se rattache à l'Islam devaient nécessairement, en pays musulman, occuper la première place. C'est donc par cette section que nous commencerons une brève nomenclature des principales communications relatives à l'histoire des religions.

Section musulmane. — Le Prof. Asin de Madrid, connu par ses publications sur la philosophie arabe dans ses rapports avec la théologie chrétienne du moyen âge, a présenté un travail intéressant sur la psychologie d'après Mohidin Aben el Arabi. — M. Martino, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a fait un travail remarquable sur Mahomet dans la littérature française du XVIIe et du XVIIIe siècle. Il a fort bien montré l'influence que la traduction du Coran par Maracci a exercée sur le jugement porté sur Mahomet. La réfutation du Coran par Maracci a abouti à un commencement d'apologie de Mahomet, parce que ce savant orientaliste fut le premier à consacrer une étude véritable au prophète arabe. Mais la réhabilitation de Mahomet est venue au fond du Protestantisme. Maracci, en effet, confond à dessein, dans sa réfutation du Coran, l'Islam et le

Protestantisme, ce qui en Hollande et ailleurs, provoqua les protestations des Réformés, et finit par déterminer une réhabilitation de Mahomet.

La question religieuse islamique devait, dans la section musulmane, susciter plusieurs incidents. Ces incidents n'ont rien eu de grave, grâce à l'extrême sagesse du bureau de la section, composé de MM. de Goege président, Browne (Cambridge) et Montet (Genève), assesseurs; mais ces incidents sont significatifs. Ils se sont produits à trois reprises, à l'occasion de travaux présentés par MM. Vollers (Iéna), Robert (Maadid, Algérie), et Arakélian (Tiflis).

M. Vollers, dans un mémoire du plus haut intérêt sur la langue littéraire et la langue parlée dans l'ancienne Arabie, a soutenu la thèse, paradoxale et en soi très contestable, que les variantes nombreuses du Coran démontrent que ce livre n'a pas été écrit, à l'origine, tel que nous le possédons aujourd'hui, mais qu'il a été rédigé, sous sa forme la plus ancienne, dans un arabe dialectal, analogue aux dialectes actuels. Certains musulmans, des Égyptiens, ont vu dans cette thèse une atteinte à la dignité de l'Islam et à la divinité du Coran. L'un d'eux, le Cheikh Abd el Aziz Chawache (Cambridge), s'est fait en arabe l'interprète éloquent et violent de ces sentiments, revendiquant pour les seuls musulmans l'étude du livre sacré. De telles affirmations étaient évidemment tout à fait déplacées : les Congrès d'orientalistes sont purement scientifiques et il n'y a pas pour eux de livres sacrés et intangibles. Cet incident, comme les suivants, montre l'abîme (le mot n'est pas trop fort), qui sépare la mentalité musulmane de la mentalité européenne. Des siècles de contact entre Européens et musulmans seront nécessaires pour la modifier, si toutefois cette mentalité musulmane peut être changée.

Le second incident a été provoqué par un travail sur le Folklore des indigènes d'Algérie de M. Robert, administrateur algérien. En parlant des superstitions indigènes, l'auteur en a fait, en partie, remonter l'origine à l'Islam et au

Coran. Aussitôt vives protestations de l'élément musulman ; j'avoue qu'ils avaient raison et qu'on ne saurait en pays africain, surtout en région berbère, rendre le Prophète et le Coran responsables d'une foule de superstitions plus ou moins grossières. L'intervention d'un autre fonctionnaire algérien, M. Brudo, a remis les choses au point et l'incident a été clos.

Un troisième incident a été provoqué par M. Arakélian, qui voulait lire un travail à propos des massacres d'Arménie et poser aux savants musulmans présents la question de savoir si, oui ou non, le Coran prêchait l'intolérance. Le bureau de la section a obtenu de M. Arakélian qu'il ne donnât pas lecture de son rapport. Il y avait tout lieu de croire, étant donné le milieu musulman du Congrès, que quelque discussion pénible eût été provoquée par le mémoire. M. Arakélian a publié son étude dans un journal d'Alger; le travail était écrit avec tact, mais le sujet en était scabreux, au sein d'une section musulmane peuplée de musulmans.

M. de Goeje (Leyde) a lu une intéressante notice sur l'encensement des morts chez les anciens Arabes. — Parmi les musulmans, nous citerons la communication en arabe du Cheikh Mohammed Sultan (Égypte). L'orateur a parlé des législations divines qui toutes, bien que différentes les unes des autres, tendent au même but ; il a soutenu la thèse que le droit musulman est applicable à tous les temps ; il a enfin affirmé que, dans la loi musulmane, l'instruction de la femme est obligatoire. — Un instituteur indigène, Ben Hadj Mokhtar ben Tahar (Châteaudun-du-Rhumel, Algérie) a fait une communication intéressante sur l'enseignement dans les zaouias, montrant le joug de la tradition dans l'école primaire musulmane ; c'est à ce titre que ce travail nous a paru digne d'attention dans ce compte-rendu.

Nous avons nous-même présenté une étude sur les Zkara du Maroc. Les Zkara forment une population de 17 à 20 mille âmes, habitant à 25 km. environ à l'O.-S.-O. de Oudjda, et spécialement dans le Djebel Zkara. Nous avons montré

qu'ils n'étaient ni chrétiens, ni musulmans et nous avons émis l'hypothèse qu'ils descendaient peut-être d'une colonie de Druzes, qui serait venue s'établir dans l'Est marocain.

Enfin, pour terminer ce qui concerne l'Islam, le pèlerinage à La Mecque a été l'objet d'une conférence spéciale, faite, à l'Hôtel de Ville, par M. Brunache, administrateur algérien, qui a été chargé d'accompagner les pèlerins d'Algérie jusqu'à Djedda. M. Brunache a communiqué ses impressions de voyage et ses observations; il a dit en particulier combien les pauvres pèlerins étaient exploités dès qu'ils mettaient le pied sur le sol de l'Arabie. Ce récit était intéressant, mais il a eu le tort de ne nous montrer le pèlerinage que par ses petits côtés.

Section aryenne. — Dans cette section M. Knauer (Kiew) fait un travail sur l'origine du dieu Varouna qui serait, d'après lui, une personnification du ciel nocturne par opposition au ciel diurne Dyaus. M. Bloomfield (Baltimore) a présenté la première partie d'une très riche et très remarquable concordance védique, et M. Bartholomae (Giessen) sa nouvelle traduction allemande des Gâthâs.

Section sémitique. — M. Hommel (Munich) lit un mémoire sur la fête nuptiale du dieu solaire chez les Babyloniens et le Makhtan royal chez les Arabes du sud. Il y étudie les processions nuptiales qui conduisent chaque année le dieu solaire de divers sanctuaires babyloniens au temple d'une déesse voisine. Ainsi s'expliquerait le Makhtan Malikân des inscriptions du Yémen. — M. Deutsch (Cincinnati) parle de la légende talmudique d'Élisée ben Abuyah, qu'on appelait *Acher* « l'autre ». Cet *Acher* désignerait Jésus et le nom d'Élisée ben Abuyah voudrait dire : Jésus le dieu fils du Dieu le père. — M. de Bulmerinq (Dorpat) traite du texte de *Malachie* I, 1-5 où il voit une annonce du prochain anéantissement d'Edom, que doit suivre immédiatement l'ère messianique. — M. Haupt (Baltimore) présente sur l'Ecclésiaste les idées

qu'il avait émises au Congrès de l'Histoire des Religions à Bâle : l'Ecclésiaste aurait été écrit vers l'an 100 av. J.-C. par un médecin saducéen de Jérusalem. Le texte original saducéen de l'Ecclésiaste, inspiré par la philosophie épicurienne aurait été interpolé par un écrivain pharisien s'inspirant du stoïcisme. M. Haupt a encore fait une communication sur le nom des Sa*dd*ucéens identifié avec *Çaddiqim* justes, euphémisme pour injustes (comp. ce que nous avons dit sur l'étymologie du nom Sa*d*ucéens dans notre « Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien). L'abbé Labourt (Paris) parle d'un ouvrage inédit de Babaïa le Grand, moine nestorien du VII[e] siècle, sur l'incarnation. L'abbé Nau (Paris) lit une notice historique sur le monastère de Qartamin. M. Kautzsch (Halle) fait une communication sur une concordance du Targoum Onkelos. M. Berger (Paris) parle de l'épitaphe d'une prêtresse récemment découverte à Carthage.

SECTION ÉGYPTIENNE ET LANGUES AFRICAINES. — M. Wiedemann (Bonn) parle du culte des animaux en Égypte. M. Schmidt (Copenhague) fait une communication sur les cercueils et les sarcophages égyptiens. Il en fait une autre sur les objets égyptiens trouvés hors de l'Égypte. Un compte-rendu succinct est présenté d'un travail de M. Ferrand (Stuttgard), absent, sur les prières et l'invocation magique en malgache sud-oriental.

SECTION EXTRÊME-ORIENT. — M. Cordier (Paris) présente des spécimens de trois ouvrages imprimés xylographiquement par les missionnaires du Kouei-Tcheou dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle. T'ang Tsai Fou (Paris, légation de Chine) : un ouvrage chinois sur les rites du mariage chez les Miao-Tseu. — M. Chavannes (Paris) : Contes indous traduits en chinois. — M. Pelliot (Hanoï) indique les principales œuvres publiées en chinois par les musulmans et dont la première ne remonte pas au delà de 1642.

Section Grèce et Orient. — M. Cumont (Gand) : Sur la destruction de Nicopolis d'Arménie en 499 après J.-C. d'après la Chronique syriaque de Josué le Stylite. — M. Wassiliew (Dorpat) : Agapius de Membidj, historien arabe chrétien du xe siècle, en tant que source de l'histoire de Byzance. — M. Toutain (Paris) : Le culte des divinités égyptiennes à Délos. — M. Krumbacher (Munich) : Sur les éléments orientaux de la civilisation byzantine. L'abbé Nau (Paris) lit quelques notes sur les Clémentines (Homélies, Récognitions, etc.).

L'histoire des religions, comme on le voit, a tenu une place importante au Congrès d'Alger; et même n'avons-nous pas épuisé la liste des communications relatives de près ou de loin, à cet ordre d'études, présentées à ce Congrès. Nous avons tenu à ne signaler, en effet, que les travaux que nous avons nous-même entendus ou sur lesquels nous avons été suffisamment renseigné.

Quelques mots encore sur le Congrès d'Alger. Les fêtes du Congrès ont été très brillantes : réception merveilleuse au Palais d'Été par le gouverneur, bal au théâtre et vin d'honneur à l'Hôtel-de-Ville par la municipalité, banquet par le Comité d'organisation. Nos remerciements les plus sincères doivent être exprimés aux autorités algériennes et à l'éminent Président du Congrès, M. R. Basset. A l'occasion du Congrès, une très remarquable exposition d'art ancien algérien avait été organisée à la nouvelle et très gracieuse Médersa.

Le Congrès, dans sa séance de clôture, n'a pas fixé le siège de la prochaine session : ce sera probablement Copenhague. Il a d'autre part décidé de revenir sur la décision du Congrès de Hambourg et de publier *in extenso* les Actes. Nous l'en félicitons vivement.

Edouard Montet.

PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT ANTHROPOLOGIQUE DE LONDRES

1903

Journal.

P. 57-65 : F. Fawcett. *The Kondayamkottai Maravars, a dravidian tribe of Tinnevelly, Southern India*. Légende sur l'origine de la tribu : elle descendrait de Ahalya, femme d'un Rishi, et du dieu Indra métamorphosé en corbeau. Exogamie de clan, endogamie de tribu. Celle-ci se divise en six *arbres* (cocotier, dattier etc.) qui se divisent chacun en trois *branches*; la réglementation matrimoniale est assez complexe: l'auteur n'a pu l'étudier à fond (pp. 61-62). Il est interdit de se marier pendant certains mois, au nombre de quatre. Rites du mariage : deux types différents (pp. 62-64). Rites des funérailles (p. 64). Coutumes diverses (percement de l'oreille, coiffure, etc.).

P. 74-81 : R. Shelford. *On two medicine-baskets from Sarawak*. Description intéressante des objets contenus dans deux sacs de magicien (*manang*) dayaks, avec l'explication de leur mode d'action. A noter le cristal de roche où le magicien voit l'âme du malade soit seule, soit en compagnie d'autres âmes; elle peut avoir la forme d'un insecte, d'un bout de bois, d'un caillou, etc. D'après une enquête spéciale de l'auteur (cf. pp. 76-78) les Dayaks maritimes n'admettent pas la pluralité de l'âme (*samengat* ; cf. Skeat, *Malay Magic*, p. 50 qui dit que le *samengat* a sept formes, suivant les Malais).

P. 90-95 : T. A. Joyce. A *totem pole in the British Museum*.

Description, accompagnée de deux légendes explicatives, d'un poteau du village haida de Kayang, île de la Reine Charlotte; la première de ces légendes est une variante de la légende tsimshian publiée par Boas (*Tsimshian Texts*, p. 50).

P. 96-107 : A. Henry. *The Lolos and other tribes of Western China.* Reproduction de caractères idéographiques lolos; notes de grammaire. Animisme. Rites agraires. Rites funéraires (p. 103-104). Démons ; exorcismes (p. 104); Cosmogonie ; légende dualiste ; légende du déluge ; tabou du jour (le 6e). Traces de totémisme (ce qui corrige une opinion de De Groot), et d'exogamie (pp. 105-106).

P. 108-110 : J. Chalmers. *Notes on the Bugilai, British New Guinea.* Renseignements sommaires sur les croyances (animisme, totémisme) de ces Néo-Guinéens.

P. 117-124 : J. Chalmers. *Notes on the Natives of Kiwai Island, Fly River, British New-Guinea.* On trouvera des renseignements sommaires sur les rites d'initiation p. 119 (rhombe), 121-122 et 124, sur les rites du mariage, p. 124 ; mythe : le premier homme naquit d'un œuf.

P. 125-134 : Rev. J. H. Holmes. *Notes on the Elema tribes of the Papuan Golf.* Mythe : le premier ancêtre, Ivu, sortit de terre comme font les herbes et les arbres ; il trouva sa femme dans un arbre creux ; elle s'appelle Ukaipu, c'est-à-dire, l'Esprit-du-Serpent ; « elle distribua leurs spécialités aux diverses divinités ». Ivu et Ukaipu eurent deux fils qui ne purent s'entendre (p. 126-7).

P. 259-283 : R. H. Mathews. *Languages of the Kamilaroi and other aboriginal Tribes of New-South-Wales.* Quelques renseignements pp. 269-270 sur le langage appelé *yanan* dont les Kamilaroi font usage et qu'ils enseignent aux novices pendant les cérémonies d'initiation.

P. 284-304 : D. F. A. Hervey. *Malay Games.* Jeux des enfants de Malacca, pour la plupart ; quelques-uns (p. 304) semblent être des déformations de danses rituelles.

P. 325-359 : C. W. Hobley. *British East Africa; Anthropological Studies in Kavirondo and Nandi.* Ce sont des complé-

ments intéressants à une publication antérieure du même auteur : *Eastern Uganda, an Ethnological Survey* (Occasional Papers of the Anthropological Institute, n° 1, 1902, gr. 8° de 95 pages et 6 planches, prix 10 shill.), où l'on trouve des notes sur les religions aux pp. 16-17 (rites du mariage, funéraires, etc.); 20-24 (circoncision, sorciers-médecins, divination, danses rituelles chez les Bantous du Kavirondo) ; 28-29 (rites de la naissance et du mariage) ; 31 (circoncision) ; 32-35 (sorcellerie, ordalies, médecine, croyances diverses chez les Nilotiques du Kavirondo); 40-41 (médecine et sorcellerie chez les Nandi). Dans sa nouvelle contribution à l'étude de ces populations, M. Hobley donne d'intéressants détails sur le folk-lore à personnages animaux (p. 337-9), sur les esprits (p. 339-341), le culte des ancêtres (p. 342), les charmes (p. 343-346), les totems (346-349), les faiseurs de pluie (p. 349-350), le culte du *mkia*, sorte de queue en fibres qui est le signe distinctif des femmes mariées (p. 350), les rites d'incision chez les jeunes filles (351-2), la dénomination (p. 352), la vendetta (357-8).

1903

Man.

N° 8 (avec planche) : F. T. Elworthy. *On perforated Stone Amulets.* Intéressante notice sur les pierres trouées servant d'amulette contre les fées en Angleterre, contre le mauvais œil dans l'Italie du Sud ; elles sont à rapprocher du sou troué : pour que les pierres trouées soient considérées comme efficaces, il faut qu'elles aient été trouvées par hasard et que leur perforation soit naturelle ; on les pend dans les étables, au-dessus du seuil d'entrée de la maison, à une branche d'arbre dans le jardin ; rarement on les porte sur soi.

N° 12 : N. Annandale. *Notes on the Popular Religion of the Patani Malays.* Les Malais de l'ancien royaume

de Patani croient que dans chaque homme et dans chaque femme existent juxtaposés : *a*) le *nyawa*, principe vital, invisible qui va au ciel ou en enfer ; *b*) le *semangat*, esprit ; l'enfant possède le *nyawa* dès sa naissance, mais le *semangat* seulement après que le cordon ombilical a été coupé ; les animaux, les céréales, les minéraux, les maisons, ont un *semangat*. Le *semangat* des canots se nomme *mayor* ; *c*) le *badi*, méchanceté personnifiée plus ou moins distinctement ; après la mort, le *badi* vit, semble-t-il, d'une existence personnelle et se nomme communément *hantu* ; ont le *badi* : l'homme, les bêtes féroces autres que le tigre, l'éléphant, le rhinocéros et le tapir, et les monticules des termites ; le *badi* du tigre se nomme *groh* ; celui des trois animaux énumérés, *kuang*. En outre il émane des hommes morts (surtout de mort violente) d'autres êtres spirituels plus ou moins amorphes ; *d*) le *jinn puteh* ; ce sont les djinns blancs (vulgairement : perroquets de Mohammed) ; il en existe un dans le cœur ou le foie de chaque musulman. Puis l'auteur donne quelques renseignements sur une sorte de maraboutisme malais.

N° 30 : G. L. Myres. *A Tunisian Ghost-house* ; il s'agit de la tombe avec petite coupole de l'Enfida : l'auteur étudie les transformations progressives de ce type architectonique qui part de la tombe pour aboutir à la kubbah.

N° 37 : *Correspondance*. L'Anthropological Institute et la Folk-Lore Society ayant envoyé à M. Chamberlain un mémoire décrivant la situation des Bantous de l'Afrique Australe et demandant la création d'une commission d'enquêtes ethnographiques, reçurent à deux reprises une fin de non-recevoir catégorique.

N° 46 : E. F. Martin. *Notes on the Ethnology of Nigeria*. Renseignements très généraux.

N° 48 : A. L. Lewis. *Somes Notes on Orientation*. Recueil de notes (Grande-Bretagne, Antiquité classique, Asie) sur : *a*) l'identification, assez fréquente, entre droite et gauche et certains points cardinaux ; *b*) sur l'orientation des églises, des tombes, etc. M. Lewis demande où trouver une explication

générale de ces coutumes ; le mieux serait, je crois, de consulter Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, *Année Sociologique*, t. VI (1903).

N° 56 : Nelson Annandale. *A magical ceremony for the cure of a sick person among the Malays of Upper Perak.* Localisation, matérialisation et expulsion de l'esprit cause de la maladie par un magicien qui est un vrai chamane, puisqu'il entre en transe. Description détaillée des différentes phases de la cérémonie.

N° 65 : A. L. Lewis. *The Nine Stones.* L'expression vulgaire les Neuf Pierres, appliquée à des monuments formés de plus de neuf pierres, signifierait les Pierres-Sacrées, 9 étant en maintes régions, que l'auteur énumère, un nombre sacré, comme sont ailleurs 3 et 7.

N° 79 : Nelson Annandale. *Notes on the Folk-Lore of Vestmanneyjar* (*Islande*) : croyances des pêcheurs ; quelques légendes concernant des oiseaux, des rochers, le canot de pierre, avec remarques comparatives.

N° 70 : Compte-rendu critique intéressant par N. W. Thomas du livre d'A. Lang, *Social Origins* (cf. *R. H. R.*, t. XLVIII (1903), pp. 393-399), et n° 101, réponse d'A. Lang, qui reconnaît que l'expression « groupes locaux totémiques » doit être remplacée, pour plus d'exactitude, par celle de « groupes locaux à nom animal ».

1904

Journal.

P. 20-91 : Charles Hill Tout. *Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia.* Les Siciatl sont une fraction maritime des Salish ; ils sont catholiques, fixés au sol, ont des maisons et des vêtements à l'européenne ; ils sont actifs et doués d'initiative. Une transformation aussi rapide fait que M. Hill Tout n'a pu guère trouver chez les Siciatl que des survivances et des renseignements traditionnels. P. 66, cha-

manisme ; 26-28, suliaïsme (un *sulia* est un protecteur surnaturel, différent du totem) ; 32, rites de la puberté ; 33, rites funéraires ; tabous de pêche ; 36-58, Légendes du Castor, du Loup et du Rouge-Gorge ; mythe du Soleil ; mythe du Saumon ; l'Aigle et le Hibou ; le Phoque et le Corbeau, etc.

P. 100-129 : A. W. Howitt et O. Siebert. *Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia*. Ces légendes, recueillies par M. O. Siebert et commentées par M. Howitt (qui les a republiées comme Appendice à son volume *The Native Tribes of South East Australia*) sont une contribution très importante à notre connaissance des Dieries et tribus de même *nation* : « elles font définitivement justice d'une affirmation de M. Gason concernant Mouramoura, soi-disant un dieu australien, affirmation qui fut un des principaux arguments d'A. Lang (cf. C. R. de *The Making of Religion*, R. H. R., t. XLV (1902). Comme les langues australiennes n'ont pas d'article, *Muramura* peut se traduire par Mouramoura, par *le* Mouramoura ou par *un* Mouramoura ; dans le premier cas il s'agirait d'une divinité individualisée ; dans les autres, d'un membre d'un groupe d'êtres à déterminer. Or les légendes recueillies par M. Siebert mettent hors de contestation que les Dieri croient à l'existence d'ancêtres mythiques, qu'ils appellent d'un nom générique, Mouramoura, êtres analogues à ceux qui, suivant les Arunta étudiés par Spencer et Gillen, vivaient à l'époque reculée de l'Alcheringa. La légende n° 3 par exemple commence ainsi : Deux jeunes mouramouras appelés Kadri-pariwilpa-ulu s'en allèrent chasser des pélicans... Ailleurs on parle du mouramoura Madaputa-tupura ; d'autres mouramouras ne sont pas désignés par un nom propre. La majeure partie de ces légendes sont étiologiques comme le sont celles recueillies par Spencer et Gillen et publiées dans leurs deux volumes, *The Native Tribes*, 1899 et *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904.

P. 130-148 : H. R. Tate. *Notes on the Kikuyu and Kamba Tribes of British East Africa*. — P. 132, on élève des moutons et des chèvres mais on ne les mange jamais ; p. 133, circonci-

sion ; classes d'âge chez les Akikuyu ; p. 137 mariage, prêt des femmes et p. 138, classes d'âge chez les Akamba.

P. 149-166 : Capt. S. L. Cummins, *Sub-Tribes of the Bahr-el-Ghazal Dinkas* : 1° Dinka : p. 150, rites du mariage ; 152-3, rites de conversation intéressants ; 153, rites de rencontre : un chef qui veut être très affable crache à la figure de son interlocuteur ; p. 154-5 : élevage du bétail à cornes, manifestement religieux ; 155-6, droit ; tabous ; p. 157-8 : les Dinkas du Bahr el-Ghazal croient en un dieu suprême (Deng-did, c'est-à-dire peut-être donneur-de-pluie) qui a créé l'homme, ou du moins les Dinkas ; il a une femme (A-buk), deux fils (Kur-Konga et Gurung-dit) et une fille (Ai-yak) ; une légende intéressante explique comment Deng-dit se brouilla avec Lwal-Burrajok (son beau-père ou beau-frère) ; cette légende est d'un caractère dualiste accusé, qui rappelle étrangement certains passages des apocryphes judéo-chrétiens ; 158-160, magie et magiciens ; esprit des morts ; 2° Golo : p. 163, rites du mariage ; 164-5 : le dieu suprême se nomme Umvilè ; sa femme, Baræchi : ils vivent au ciel ; les âmes des bons sont auprès d'Umvilè ; mais Mah s'empare de celles des méchants ; l'auteur ne donne pas d'autres détails.

P. 167-169 : S. Bagge : *The Circumcision ceremony among the Naivasha Masai*. 1° Fête préliminaire des guerriers, qui dure trois mois ; 2° Fête des novices, qui dure deux jours ; 3° Cérémonie de la circoncision ; elle doit se faire le jour où le père du novice a été circoncis ; la cérémonie totale dure donc parfois jusqu'à quinze mois. Le but est de faire passer le jeune homme dans la seconde classe d'âge ; 4° Pour les filles, il y a une fête préliminaire après la première menstruation ; aux cérémonies de l'excision ne peuvent assister que des femmes. Les relations sexuelles sont licites entre enfants non encore circoncis ou excisés, mais jamais entre membres de classes d'âge différentes.

P. 207-210 : Rev. W. Howell et R. Shelford. *A Sea-Dayak love philtre*. Description du *jayon*, charme pour se faire aimer et du *pemandang*, charme pour rendre quelqu'un

sympathique à tous, avec texte et traduction des trois incantations.

P. 211-222 : E. Westermarck. *The Magic Origin of Moorish designs*. On doit à M. Westermarck, l'auteur de l'*Origine du Mariage*, fixé au Maroc pour raison de santé je crois, un certain nombre de contributions à l'étude des croyances marocaines (sur les Djinns, sur les Fêtes agraires, etc.) d'un intérêt tel que seules les recherches spéciales de M. Doutté leur sont comparables ; si M. Westermarck a contre lui de n'être pas un islamisant comme M. Doutté, il a pour lui de posséder des connaissances ethnographiques générales qui lui permettent de juger à sa valeur tel petit fait d'apparence insignifiante et de découvrir le lien génétique qui rattache entre elles des manifestations rituelles ou esthétiques qui sembleraient à tout autre indépendantes. L'examen d'un grand nombre d'étoffes brodées marocaines rapportées par mon ami Hans Kampffmeyer, le cousin de l'arabisant, m'avait conduit : 1) à reconnaître dans un certain nombre de motifs d'ornementation stylisés une origine figurative ; 2) à supposer que plusieurs d'entre eux devaient avoir un sens magico-religieux. C'est en effet ce que démontre M. Westermarck à l'aide de matériaux autrement importants et choisis que ceux que je pus examiner. Très intéressante est également son étude sur l'emploi des mains de cuivre ou peintes ; mon cousin G. van Vloten avait réuni des matériaux sur ces mains magiques ; il les jugeait, si mes souvenirs ne me trompent, d'origine hébraïque et persane à la fois. Il serait fort à souhaiter que ces matériaux, déposés à la bibliothèque de Leyde, ne restent pas inédits, afin de permettre une étude comparative, sur laquelle en outre possèdent des documents intéressants Hans Kampffmeyer (suspension de lampe formée de trois mains de modèle différent) et M. Gaudefroy-Demombynes (quelques mains algériennes et des notes manuscrites). Des figures (au nombre de cinquante-deux) et une planche illustrent l'intéressant article de M. Westermarck. Les motifs d'ornementation magique les plus employés sont : la rosace, la

croix, la main, l'œil et le sourcil. L'œil a souvent la forme triangulaire qu'il faut rapprocher de l'œil triangulaire hébreu; mais je doute que le double triangle qu'on voit sur les monnaies marocaines soit une déformation de l'œil : c'est le signe connu sous le nom de sceau de Salomon; il remonte, semble-t-il, assez haut et est un signe lui aussi de l'influence juive, si profonde dans l'Afrique du nord.

P. 223-233 : Rev. O'Ferrall. *Native Stories from Santa Cruz and Reef Islands*. Ce sont des renseignements donnés par les indigènes et traduits par le Rev. O'Ferrall sur la maladie, la mort, le mariage, la nourriture, le soleil et la lune, la pluie, les Blancs, le mana et le tabou, les vieillards, les pierres saintes, les magiciens, la création du monde par Lata, les esprits, certains personnages légendaires, etc.

P. 255-265 : H. R. Tate. *Further Notes on the Kikuyu Tribe of British East Africa*. Compléments à l'étude citée ci-dessus : p. 255, peintures corporelles et tatouage ; p. 256, rites de fondation d'un village ; p. 258, divinité du feu ; p. 261, sacrifice au dieu Ngai; les Akikuyu ne croient pas à l'existence d'un principe spirituel distinct du corps ; p. 261-2, les maladies sont causées par une divinité méchante appelée *Ngai Mwuru* ; p. 262, le cadavre continue à vivre quelque temps ; on se sert de petites statuettes et d'images pendant certaines cérémonies ; p. 263, l'arbre *mugomo* est sacré ; divinités : elles sont au nombre de trois, deux bonnes et une méchante, auxquelles on offre des sacrifices ; p. 263-4 : la prêtrise est héréditaire; il y a cinq sortes de danses rituelles; rites et tabous de purification ; dénomination de l'enfant ; p. 264-5 : rites du mariage ; p. 255, circoncision.

P. 311-376 : Ch. Hill Tout. *Ethnological Report on the Stseélis and Skaúlits Tribes of the Halókmélem division of the Salish of British Columbia*. Enquête assez détaillée sur ces Amérindiens qui, tout en parlant le même stock-language que les autres Salish, en diffèrent au point de vue somatologique. P. 318, rites du mariage ; 319, rites de la puberté ; 310, rites funéraires ; il y a trois mots différents pour dési-

gner l'esprit du mort, selon qu'il est arrivé au pays d'outre-tombe, qu'il demeure encore sur terre, ou qu'il réapparaît aux survivants; p. 322, rites de dénomination; 323-4, tabous de nourriture; 324-328, *sulia'isme* et totémisme; à citer cette opinion générale, suggérée à M. Hill Tout par sa connaissance approfondie du totémisme colombien, mais qui n'apparaît pas comme acceptable au moins pour le totémisme australien : « que le totémisme en soi n'avait réellement à l'origine rien à faire avec la constitution ou la division sociale par clans et ne dépendait pas pour son existence d'un tel état social, comme le pensent certains écrivains est évident, suivant moi, d'après ce fait qu'il a survécu à une transformation sociale aussi radicale que celle de la transition du stade matriarcal au stade patriarcal » (p. 328). Pour comprendre ce passage, que j'ai traduit littéralement, on doit se rappeler que pour les auteurs transatlantiques, le mot « *clan* » désigne un groupe de parents à descendance féminine et « *gens* » un groupe de parents à descendance masculine; il n'empêche que l'idée de M. Hill Tout semble assez confuse; p. 328, danses sacrées; p. 329-331, conceptions religieuses; l'auteur pense que les Salish, étant donnée leur organisation démocratique, n'ont pu concevoir à eux seuls l'idée d'un Être Suprême moral; leur « Grand-Chef-Céleste » serait une adaptation du Dieu chrétien; rites prémiciels; p. 331, chamanisme; p. 336-376, mythes et traditions.

1904

Man

N° 2 : N. W. Thomas, *The Origin of Marriage Prohibitions*, réponse à A. Lang (suite de *Man* 1903, n°s 70 et 101).

N° 13 : Nelson Annandale, *The Dynastic Genius of Siam*, notes intéressantes.

N° 14 : D. Hervey, *The Legends of Bukit Datô Bâtu Gedong*

and of Tanjung Tuan (Cape Rachado) in Malacca. Ce sont des légendes étiologiques relatives à certains rochers.

N° 33 : *Notes on the Form of the Bini Government* ; notes, très détaillées, communiquées par le Colonial Office ; à remarquer la grande puissance de la reine-mère, qui avait une épouse (*sic*), une suite de garçons nus, quatre groupes de courtisans et le droit de sacrifier des victimes humaines.

N° 44 : A. Lang. *A Theory of Arunta Totemism*. M. Lang veut montrer que : *a*) le totémisme des Arunta étant un système fondé sur des totems locaux, ne pouvait se constituer comme tel que là où la descendance est en ligne paternelle ; *b*) que le totémisme arunta n'est pas primitif, mais le résultat d'une évolution sociale générale, et par suite n'a pas la portée théorique que lui assignait M. J. G. Frazer (J. A. I, XXVIII) ; *c*) que les ertnatulunga, sorte de chambre du trésor des *sacra*, sont également d'institution récente ; *d*) que la croyance aux *churinga* et tout le système rituel en relation avec ces objets de pierre sacrés doivent leur formation aux trouvailles, les légendes relatives aux ancêtres de l'Alcheringa n'étant alors que des légendes étiologiques ; *e*) et que les dessins gravés ou peints qui ornent ces objets n'avaient pas à l'origine de signification totémique : celle-ci ne serait que surajoutée en guise d'explication. Ainsi débarrassé des éléments qui sont une cause d'anormalité, le totémisme arunta rentrerait dans la catégorie connue des totémismes à descendance masculine. Je ne saurais discuter en détail, ici, chacune des interprétations de M. Lang. Il est certain, et les faits recueillis dans le second volume de Spencer et Gillen (1904) le démontrent abondamment, que les Arunta sont les plus évolués, et non pas les plus primitifs des Australiens centraux ; mais pour tout le reste de l'argumentation de M. Lang, on se trouve en réalité devant des obstacles que ne pourront supprimer que des fouilles de quelques *nanja* (résidences des esprits ancestraux) et de tombes très anciennes.

N° 45 : W. L. Allardyce. *The Fijians in peace and war* : on trouvera entre autres, p. 72-73, quelques renseignements

intéressants et une légende sur la cérémonie du passage sur les pierres ardentes.

Nos 48, 53 : N. W. Thomas. Critique de C. Hill Tout, *Totemism, a consideration of its Origin and Import*, pour faire suite à la discussion de Man, 1982, nos 75, 84 et 85.

N° 68 : N. W. Thomas. *Arunta Totemism*. A propos de la note citée ci-dessus de A. Lang; M. Thomas accepte, en citant quelques faits intéressants, les théories de M. Lang dans leurs lignes générales; il pense aussi que seules des fouilles, qui détermineront si les churinga proviennent de lieux de sépulture, pourront fournir une réponse satisfaisante.

N° 80 : E. Torday. *Songs of the Baluba of Lake Moers*; l'auteur donne les airs mais non les paroles de ces chansons congolaises.

N° 81 : N. W. Thomas. *Animal Folk-Lore from Greece*. Réponses, dont quelques-unes très intéressantes, au questionnaire sur le Totémisme en Europe rédigé et répandu par M. N. W. Thomas.

N° 84 : Compte-rendu critique intéressant, par A. Werner, du *Dictionnaire français-kirundi* du R. P. van der Burgt, Bois-le-Duc, 1904.

N° 86 : J. Edge-Partington and T. A. Joyce. *Note on funerary ornaments from Rubiana and a Coffin from Sta Anna, Solomon Islands*. Note descriptive intéressante, avec renseignements sur l'usage de ces objets en Mélanésie.

N° 87 : J. H. Anderson : *A method of inducing artificial sleep in children in India*. On couche l'enfant, couvert de feuilles et la face contre terre, tout près d'une petite chute d'eau obtenue au moyen d'un bambou percé; l'air, la chaleur, la position et le bruit de l'eau qui tombe endorment l'enfant; la coutume est générale dans le district de Simla; on la répète matin et soir jusqu'à l'âge de 11 ans « afin que l'enfant n'ait pas la jaunisse ».

N° 88 : L. G. Bjelshositche. *Animal Folk-Lore from the Herzegovina*. Réponses au questionnaire de M. N. W. Thomas sur le Totémisme en Europe.

N° 97 : NELSON ANNANDALE. *A modern instance of trial by ordeal in Scotland.* Ordalie au moyen d'une membrane coupée et ornementée de manière à figurer un poisson.

N° 98 : SIDNEY HARTLAND, Compte-rendu critique, avec remarques intéressantes sur l'évolution du totémisme, du tome V de la *Cambridge Torres Straits Expedition.*

N° 106 : A. A. WHITEHOUSE. *Note on the « Mbari » Festival of the Natives of the Ibo Country, S. Nigeria.* Reproduction de photographies, accompagnées de leur description, représentant l'intérieur d'une maison fétiche. On y voit des statues accomplissant un certain nombre de rites. Ces statues de bois et d'argile, ainsi que l'ornementation murale, sont l'œuvre des jeunes filles ibo pour la fête du fétiche du village, caractérisée par une prostitution sacrée générale.

N° 107 : N. W. THOMAS. *Studies in terminology : I. Magic.* L'auteur montre d'abord que les définitions du mot *magie* proposées par E. B. Tylor (*Civilisation Primitive*), J. G. Frazer (*Golden Bough*), Marett (*Folk-Lore*, XV) sont insuffisantes. A la lumière d'un certain nombre de faits qu'il a choisis comme typiques, M. Thomas distingue : I. La Magie : *a*) la magie naturelle ou physique ; *b*) la magie imitative ; *c*) la magie sympathique ; II. La Sorcellerie ; *a*) la magie humaine ; *b*) le chamanisme ; *c*) le nagualisme ; III. La Magie théurgique ; IV. Les Incantations et malédictions ; V. La Divination. En conclusion, l'auteur conseille de supprimer de notre terminologie le mot *magie* ; il faudrait en tout cas reconnaître qu'il n'a pas un sens unique et précis. — Toutes ces divisions sont, je crois, acceptables ; mais elles restent formelles ; elles ne conduisent pas à concevoir vraiment ce qu'est la magie, ni par quoi elle se distingue de la religion. Toujours on trouve en dernière analyse qu'elles reposent l'une et l'autre sur le concept de *force*, de *puissance* ; c'est à cette constatation qu'arrivent aussi, dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, Huber et Mauss qui ont en outre, dans la classification des formes extérieures, défini les agents et les modalités des actes magico-religieux. Que si le mot *magie* est vague, cela tient à l'impréci-

sion et à la complexité même des phénomènes qu'il désigne. Dès qu'il y a systématisation, ou, si l'on veut, ségrégation et cristallisation autour d'un point central, la magie disparaît comme telle, et se mue en religion : de même, dès qu'il y a désagrégation d'un système religieux, ses éléments constitutifs, livrés à eux-mêmes, ne peuvent plus être désignés que sous le nom de magiques.

N° 115 : Douglas Blackburn. *Animal superstitions among the Zulus, Basutos, Griquas and Magatese, and the Kafirs of Natal* : réponses au questionnaire de M. N. W. Thomas sur le Totémisme.

N° 116 : Long compte-rendu critique, par Andrew Lang, du livre de M. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia.*

A. van Gennep.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

N. DE G. DAVIES. **The Rock Tombs of El Amarna**, t. I et t. II. (*Archæological Survey of Egypt*). Thirteenth and fourteenth Memoirs. — Londres. Quaritch, 1903 et 1905. Gr. in-4, t. I, 56 p. et XLII pl. T. II, 58 p. et XLVII pl.

Des façades très simples où la série des portes carrées, que surmonte une gorge à l'égyptienne, bée en ligne irrégulière au flanc de la montagne. Dès l'entrée, sur la tranche du mur, les figures accoutumées du propriétaire de la tombe. Puis sa salle de réception, le *hall* aux puissantes colonnes; une seconde chambre en arrière; enfin le retrait final où la statue du mort, adossée au rocher, attend le sacrifice funéraire des siens. Sur les murs, la série illustrée familière, qui le montre, lui et sa famille, dans les moments essentiels de cette vie terrestre ou de celle du tombeau; les épisodes prévus aussi, déduits de la titulature et qui attestent le fonctionnaire irréprochable qu'il sut toujours être. Si le Maître vient à sortir du Palais, il est de son escorte; il assiste avec lui à l'inauguration du temple qu'il devisa; il est là quand le Roi vient s'émerveiller des magasins pleins de provisions, des bœufs magnifiques qui s'entassent aux étables dont il eut la surveillance; et voici partout enfin la scène de rigueur, qui est le point culminant de ces sortes de représentations : le bon fonctionnaire mandé devant son Souverain, reçoit la récompense publique de tant de loyaux services.

Cinq cents tombes en offrent autant entre le Caire et Assouân; trente générations d'Égyptiens, pour le moins, ont répété ce que disent nos gens d'Amarna. Et ce ne serait, en fin de compte, qu'une vingtaine de documents nouveaux ajoutés à la masse de leurs pareils, s'il ne s'agissait cette fois d'un dieu, d'un roi, d'une ville et d'un art qui constituent le plus singulier épisode que l'on connaisse en l'histoire entière de la vieille Égypte.

Aussi bref que singulier ; si bref même, en vérité, qu'on n'ose se hasarder à dire où il eût mené le monde égyptien, s'il se fût prolongé. Moins de vingt ans[1] le virent successivement apparaître, toucher à son apogée, commencer aussitôt à décliner, puis s'éteindre sans rien laisser de lui que les ruines d'une ville et l'ébauche d'une nécropole. Et rien n'est plus saisissant que de toucher du doigt cette brièveté, tombe après tombe, dans les deux volumes que nous a donnés jusqu'ici le travail entrepris par M. N. de G. Davies. Tout cela, on le savait assurément avant que l'*Archæological Survey* n'eût décidé de publier le catalogue des tombes d'Amarna, sur le plan qu'il a déjà suivi à Beni-Hasan, à El Borsheh, à Sheikh Saïd et à Deir el Gebrawi. Mais si on le savait d'une façon générale, et à la façon de ces notions d'histoire qu'on nous enseigne et que nous acceptons comme des faits acquis, il y manquait cette forte et définitive impression qui ne peut naître que de la série des preuves matérielles, présentées au complet et rendues tangibles par la reproduction. Il y manquait cette vision nette et précise du document pour laquelle faisait jusqu'ici défaut un ouvrage conçu sur le modèle adopté par M. de G. Davies.

Beaucoup moins encore, pouvions-nous, auparavant, apprécier ce qui ne peut s'établir non plus que par un inventaire fidèle et patient de tous les monuments ; je veux entendre par là le caractère purement national, égyptien classique des sources de toute cette civilisation amarnienne, si différente à première vue. On la jurerait d'abord le produit d'une brusque intervention de l'étranger. Que l'on prenne, cependant, au hasard, l'histoire d'un thème d'architecture, d'un plan de tombeau, d'un support, de l'économie de telle ou telle scène ; que l'on aille plus avant dans le domaine des faits généraux et dans l'enchaînement philosophique des phénomènes ; que l'on examine, par exemple, le rôle du roi, la nature du sacrifice, la pensée religieuse des textes, les besoins des morts ; pas un point où l'on ne retrouve, comme cause première, un des concepts fondamentaux de l'Égypte classique, modifié certes en

1) J'adopte les chiffres communément reçus, d'après lesquels la fondation de Khouit-Atonou eut lieu vers l'an V du règne d'Amenhotep IV et la mort de ce prince vers l'an XVIII ; ce qui donne douze à treize ans de durée à la ville royale sous l'autorité de son fondateur ; j'en ajoute deux à trois pour le règne *indépendant* de son gendre et son successeur Saâkeri, d'accord avec la chronologie adoptée par Petrie, *Amarna*, p. 41-44 et quatre ans au plus pour le séjour de Toutankhamon, le Pharaon suivant, à Khouitatonou, avant son abandon définitif. Ces chiffres ne sont bien entendu que des approximations, toujours sujettes à correction dans la mesure d'un quart environ.

nombre d'applications de détails, mais toujours par l'effet d'une évolution rationnelle et exempte d'éléments étrangers. Et ces constatations n'étaient possibles, naturellement, que le jour où un égyptologue courageux entreprendrait — et mènerait à bien — la reproduction fidèle et complète de l'ensemble des tombes amarniennes.

On y avait songé depuis longtemps, dès le jour où Wilkinson, plus heureux que les voyageurs du XVIIIe siècle et que les savants de l'Expédition, eut la fortune de visiter « les tombeaux d'Alabastron ». Le temps manqua à l'archéologue anglais, comme il manqua à notre Champollion. Hay, Nestor L'hôte, Lepsius réussirent à en copier d'importantes parties. Mais l'œuvre des deux premiers ne fut jamais éditée : elle dort au milieu des manuscrits du British Museum ou de la Nationale de Paris, et les fragments des *Denkmäler* de Lepsius restèrent finalement la grande ressource, comme c'est le cas à peu près pour toutes les nécropoles où l'*Archæological Survey* n'a pas encore passé. Vingt autres ont depuis calqué et copié çà et là ; d'aucuns rêvèrent, commencèrent même la publication intégrale. M. N. de G. D. a eu le premier le mérite peu commun de l'exécuter réellement.

Il serait malséant de le devancer dans l'exposé des conclusions générales qu'il nous donnera lui-même quand le tout aura paru. Les deux volumes actuels permettent néanmoins d'esquisser certains traits caractéristiques, définitivement mis en lumière dès à présent. A côté de celui dont j'ai parlé il y a un moment, et qui est l'essence purement égyptienne de cette civilisation, il en est un second non moins frappant : la rapidité extrême avec laquelle ces produits si foncièrement indigènes des concepts nationaux ont évolué vers la réalisation d'une Égypte tout à fait distincte de l'Égypte classique. Pas un moment, pourtant, il n'y eut intervention d'éléments étrangers, et la philosophie résumée de l'étude d'Amarna sera d'expliquer un jour comment le fait d'isoler, de l'ensemble complexe de l'Égypte classique, quelques éléments dûment choisis, devait avoir pour résultat logique la fermentation, si j'ose dire, de ces éléments, et l'apparition d'une nouvelle Égypte.

Ne prenons qu'un exemple, et, si l'on veut, cette prépondérance si manifeste, si absolue de la personne du Roi et de celles des siens en toutes les représentations. L'origine théorique est claire ; elle n'est que l'application locale du thème obligatoire des tombes thébaines ; c'est la série traditionnelle des épisodes biographiques du mort, aboutissant à la composition finale, où il paraît devant le Pharaon et reçoit

de lui, sous une forme ou une autre, l'attestation de ses longs et loyaux services. Le tout n'est que le commentaire, dispersé en vingt tableaux, l'amplification laudative de ce qu'était, sous l'empire memphite, l'énumération des charges du défunt, encore résumée alors en textes écrits, parfois développée accidentellement en une inscription bibliographique. La série est donc purement égyptienne ; elle s'établit bien des mastabas à Amarna et la comparaison des variantes le prouve en toute évidence dans la demi douzaine de tombes publiées jusqu'à présent par M. N. de D. G. Mais, d'autre part, les conditions très spéciales à la capitale d'Atonou ont très vite modifié la do mée première, et ont fait de la représentation *répétée* du Roi l'essence même des scènes utiles au mort dans sa seconde vie. Et c'est ce que démontrent non moins fortement l'étude de ces mêmes scènes. Ces causes, M. N. de G. D. ne les a pas encore réunies en une exposition d'ensemble ; mais il nous les laisse déjà entendre à propos de mainte constatations de détail, soit qu'il nous parle de la nature d'Atonou, ou de la disparition fatale des dieux secondaires, soit que, dans l'histoire politique, il nous dégage le caractère à la fois aulique et sacerdotal des propriétaires de ces tombes.

Ne retenons pour l'instant que ce qui regarde le grand dieu d'Amarna. Le temps n'est plus où la science cherchait en Atonou un dieu nouveau, créé ou importé, et les romans captivants de la première heure ont disparu sans retour. On sait aujourd'hui combien il plonge avant dans le passé de la vie religieuse de l'Egypte, à quel point il était essentiellement une forme secondaire de Ra et du Ra Harmakhouti, connue, honorée depuis des siècles dans la vallée du Nil. On démontre à fond qu'il n'apportait avec lui rien de nouveau, et que son avènement au premier rang se fit sans rompre aucun des anneaux de la chaîne qui va des dieux primitifs de l'Égypte au Panthéon du second empire thébain. Il est donc la suite naturelle de ces dieux, et l'essentiel a déjà été dit sur ce point. Mais c'est peut-être une réaction trop absolue contre les premiers systèmes de l'égyptologie qu'il faudrait noter aujourd'hui dans la science d'aujourd'hui. Qu'Atonou n'ait été qu'une dérivation des formes secondaires de Ra, c'est ce qui est hors de conteste ; mais que sa prépondérance exclusive fût de nature à modifier nécessairement tout l'organisme de la religion nationale, c'est ce qu'on n'admet pas suffisamment aujourd'hui. Les textes — et les illustrations qui les commentent — le montrent cependant avec beaucoup de force. Ces textes, hymnes et prières, sont déjà connus en grande partie, et puisque me voici amené à en parler, il me faut bien dire deux mots de leur forme

littéraire pour n'avoir plus à y revenir. Car d'aucuns sont célèbres, et l'on ne me permettrait guère de les passer complètement sous silence. Pourtant, je dois avouer n'avoir jamais réussi à partager l'enthousiasme de nombre d'égyptologues pour ce genre de compositions. Aucune ne dépasse la valeur de la moyenne des hymnes à Ra, dont elles ne sont d'ailleurs que le décalque : et l'indigence de la pensée y est trop souvent masquée sous une affligeante verbosité. Les procédés trop inévitables, trop prévus de l'amplification à l'orientale, la description impitoyable, partie à partie, d'un acte d'un être ou d'une de ses vertus, avec alternances géométriques de métaphores ou de comparaisons de style, tout cela n'est ni bien nouveau, ni d'une envolée très haute en réalité. A dire vrai, ce ne sont la plupart du temps que développements sans grand souffle et litanies démesurées, au besoin indéfinies, où ne se révèle qu'un assez pauvre effort de composition. Il y a loin de là à la poésie lyrique, et il n'est pas prudent d'essayer entre celle-ci et les poésies religieuses d'Amarna une comparaison impossible à soutenir bien longtemps. Ce n'est donc pas à la forme, ni à la profondeur des spéculations qu'il convient de s'attacher ici ; et plus intéressante mille fois est l'idée finale que se faisaient d'Atonou ses adorateurs, envisagée au point de vue de ses conséquences immédiates. L'organisation des manifestations du dieu en trois modes est curieuse. La division en rayons (*sitouit*), en beautés ou bontés (*nofriou*), en amour (*mirouit*), qui correspondent respectivement à sa lumière, à sa force colorante et à sa chaleur, est peut-être un système plus subtil que profond : il n'en révèle pas moins un effort notable vers une organisation rationnelle des forces divines. Il créait surtout dans le monde égyptien, rapportée à un être unique, une énergie désormais une elle aussi, perpétuelle et universelle, une énergie qui allait supprimer, sans élimination violente, mais comme simplement inutiles, les fonctions des dieux secondaires. En sorte que ces divinités furent écartées par le jeu naturel des choses, aussi bien dans les hymnes que dans les prières nécessaires aux défunts et qu'on n'y vit plus apparaître les allusions mythologiques, jusqu'ici nécessaires, à ces membres du Panthéon. Le thème osirien résista seul, comme le prouvent les statues de Khouniatonou en Osiris et les oushabtis fabriqués à son nom ou pour ses courtisans. M. N. de G. D. n'a pas encore abordé ce point délicat du culte d'Atonou, et il est tout indiqué d'attendre ses conclusions. Tenons-nous en donc au phénomène général, c'est-à-dire à l'évanouissement du reste des dieux intermédiaires. Il fut plus sensible encore qu'ailleurs en ce qui regardait la personne du Roi. Car si le

Pharaon se rattacha à son père Atonou par les modes ordinaires de la filiation divine des Rois d'Égypte ; s'il fut son descendant à la vieille manière, il n'y eut de plus en plus que lui et Atonou ici bas pour exprimer les forces divines directrices de l'Égypte, sans l'intervention obligatoire d'autres dieux. Si bien que le fils en arriva, en fin de compte, dans les textes mêmes, à se confondre à tout moment avec le père, le Roi étant pris comme l'image vivante d'Atonou. Et ainsi le culte d'Atonou en arrivait-il, somme toute, à exprimer, au bout de quelques années, ce à quoi, depuis tant de siècles, les concepts théologiques de l'Égypte avaient tendu obscurément mais sans relâche. Bien entendu, la répercussion de cette confusion du Roi et du dieu alla plus loin, en tous sens, que la rédaction d'une prière ou le choix d'un sujet dans la décoration d'un tombeau ; mais je m'en tiens à cette unique conséquence de détail, pour justifier la démonstration abordée au commencement. C'est par elle que s'expliquent toutes ses scènes, dérivées des panneaux biographiques classiques, où figurent toujours en première place le Pharaon et les épisodes de sa vie, et cela néanmoins sans qu'il y ait eu innovation, mais seulement évolution logique.

En effet, ces mêmes scènes d'Amarna continuaient, ainsi modifiées, à obéir en même temps aux règles ordinaires de la composition thébaine. Sur une donnée constante une fois instituée, imposée comme thème initial, elles inséraient les variantes utiles à chaque mort en particulier, suivant les fonctions qu'il remplissait en sa vie terrestre ; elles rappelaient les tributs de l'étranger, s'il avait été administrateur, l'inauguration du temple dont il avait eu le sacerdoce ou dont il avait dessiné le plan, la vie au palais s'il avait été du monde de la cour ; et ainsi de suite. Or, que l'on combine, à Amarna, cette loi des variantes avec le principe de la prééminence absolue de la personne royale dans toute représentation. Quel devait en être le résultat logique? Évidemment la reconstitution, à peu près complète, de la vie du Roi et de la Cour, dispersée à travers la série des tombes de la nécropole, suivant que tel épisode mettait en relief, par voie de conséquence, les mérites professionnels d'un grand prêtre, d'un intendant, ou de tel autre dignitaire[1]. Et ce n'est pas là un des moindres intérêts d'une publication comme celle de M. N. de G. D., où l'on peut suivre, à travers la nécropole, cette série de « moments » de la vie royale, unique dans l'archéologie égyptienne.

Ainsi apparaissent à tout moment Khouniatonou, la reine, les jeunes

1) Voir les utiles remarques de M. N. de G. D. à ce sujet, t. II, p. 34.

princesses, et leurs cortèges, où paillette soudainement, çà et là, l'éclat d'un détail pittoresque de la vie du temps. Ils sortent sur leur char et c'est, avec eux, un cortège de saïs bondissants et la galopade furieuse de toute une charrerie. Ils sacrifient à Atonou ; ou bien on les voit paraître au balcon de leur *loggia*. La série des défunts les accompagne discrètement ou joue le rôle de bénéficiaire de ces divers actes. Ainsi défilent tour à tour les Miriri, les Pahinesi et leurs contemporains. Ils reçoivent l'investiture de la grande prêtrise, sont comblés de colliers d'or, font défiler devant le Maître les princes du monde soumis à l'Empire, s'honorent d'un festin qu'on apporte de la table royale à leur villa. Mais toujours et partout, c'est la figure du Roi qui domine l'ensemble de la composition, comme l'élément essentiel de son sens religieux.

On comprend aisément que toutes les questions qui touchent à la civilisation égyptienne trouvent à Amarna, abondante matière à de fructueuses observations. Le temps me manque pour analyser ici cet optimisme constant que reflètent les textes religieux et qu'a si bien indiqué en passant M. N. de G. D. Cela encore était nouveau en Égypte tout en procédant exclusivement du vieux fonds. C'était le résultat nécessaire de cette énergie, perpétuelle et perpétuellement bienfaisante incarnée en Atonou. Une fois de plus, le dieu d'Amarna réalisait ici des aspirations très anciennes, et si rien n'était nouveau, avons-nous dit, ni dans ses éléments constitutifs, ni dans ceux de son culte ; il se trouvait que son choix, à l'exclusion du reste des forces du monde divin ordinaire, menait rapidement à ce concept optimiste. Elle réussissait donc à trouver, une fois de plus, en quelques années, ce que les âges précédents avaient péniblement cherché depuis les commencements, et ce qu'ils avaient été impuissants à dégager du Panthéon ordinaire. On le vit assez, au reste, quand l'Égypte revint à ses traditions millénaires après la courte apparition d'Atonou. Lui disparu, périrent à jamais, avec l'œuvre matérielle, avec le temple, avec le Palais, et avec la ville, toute la civilisation éclose à leur ombre et tout ce qui en était sorti. L'effort recommença, — il devait durer jusqu'à l'aurore du monde saïte. Encore celui-ci ne put-il jamais se dégager du vieil appareil, ni réaliser ce qu'avaient atteint du premier coup les prêtres d'Atonou.

La fin d'Amarna, obscure et mystérieuse encore, les dernières années de Thouniatonou, la corégence de son gendre, l'avènement de Toutankhamon, l'abandon d'Atonou, le retour à Amon, la réaction contre l'usurpateur divin d'un instant, que de sujets attachants entre tous. Mais mieux vaut les réserver, eux aussi, pour le temps où M. N. de G. D.

nous en donnera l'exposé général, quand toute la nécropole aura été publiée.

Et c'est également sous forme d'inventaire que je signalerai, pour la présente analyse, tout ce qui constitue la partie archéologique proprement dite des deux volumes parus : le plan général des tombes et la fusion des deux types originaires en un troisième ; la comparaison du « hall » à colonnes thébain avec celui d'Amarna ; la disparition des statues jusqu'ici assises, à l'ordinaire, en cette première salle ; l'évolution et les adjonctions qui modifient la colonne lotiforme classique ; l'architecture feinte, les soi-disant chapiteaux métalliques ajourés ; et surtout les plans-perspectives du temple d'Amarna, morceau capital de cette architecture feinte, popularisés par les fameux « plans cavaliers » de Prisse d'Avennes. M. N. de G. D. a esquissé sur ce dernier point un travail considérable d'interprétation des plans égyptiens, mélange déconcertant à l'extrême, de coupes, de perspectives, de plans proprement dits et d'élévations. Il a eu à sa disposition les trois variantes *in extenso* et les cinq figurations abrégées tracées sur les murs des tombeaux ; il a pu s'aider, en ses savantes tentatives de reconstitution de l'édifice réel, des fouilles menées autrefois par Petrie, sur l'emplacement même du grand temple. Le résultat fait honneur à sa sagacité et à la patience minutieuse de ses observations. Oserai-je seulement ajouter pour ce qui regarde l'architecture réelle ou l'architecture feinte d'Amarna que M. N. de G. D. aurait pu, en bonne justice, rappeler en deux lignes les essais de ceux qui l'ont précédé ? Ils travaillaient sur d'assez médiocres documents, trop dispersés d'ailleurs pour arriver, comme lui, à des conclusions générales susceptibles d'être formulées avec autorité. Sur plusieurs points cependant, ils arrivèrent aux mêmes constatations que lui aujourd'hui, soit qu'il s'agît de justifier la raison d'être de tel ou tel élément des colonnes, soit qu'il fallût tenter de traduire quelqu'un des étranges procédés de perspective de l'architecture feinte ; ou bien encore qu'il y eût à expliquer la composition réelle d'un prétendu chapiteau à triple étage. Il m'est difficile d'insister, sans paraître me mettre personnellement en cause, sur une omission aussi involontaire qu'aisée à réparer dans la suite des volumes à paraître. Ce qu'on ne saurait trop répéter, au contraire, c'est à quel point les aperçus provisoires de M. N. de G. D. seront jugés attachants par tous ses lecteurs ; c'est de quelle finesse et de quelle pénétration il a fait preuve sur tant de sujets différents. Aussi est-ce avec une vive curiosité que nous attendons la suite des tombes d'Amarna, et les conclusions définitives de l'auteur. Les pré-

misses indiquent suffisamment déjà la place qui leur appartiendra, à bon droit, dans le domaine de nos études.

George Foucart.

Vincent A. Smith. — **The early history of India**, from 600 B. C. to the muhammadan conquest, including the invasion of Alexander the Great... — 1 vol. in-8° de viii-364 pages, 9 planches, 6 cartes. Oxford, 1904.

« Les multiples travaux des érudits ont eu pour résultat inespéré de mettre à jour un véritable trésor de matériaux pour la reconstruction de l'histoire ancienne de l'Inde ; les études préliminaires de nature purement technique ont été poussées si loin que le moment semble venu de tirer parti de cette masse de connaissances. » C'est en ces termes que M. V. Smith définit (p. 1) l'objet de son livre et en précise la portée. Il en ressort clairement qu'il ne faut pas chercher dans cet ouvrage un travail purement original, une étude de sources, mais plutôt un répertoire commode des dernières solutions proposées par les indianistes et disséminées dans les recueils spéciaux, un manuel capable de mettre le grand public au courant de l'état actuel de nos connaissances. Les termes de M. *V. S.* ne doivent pas faire illusion : ce « trésor de matériaux » est encore insuffisant pour reconstruire définitivement l'édifice ; trop souvent même les fondations restent à établir. Néanmoins, il n'est pas mauvais que les indianistes fassent de temps en temps leur examen de conscience, et confessent publiquement, en même temps que les progrès réalisés, les flottements et les lacunes. Envisagée à ce point de vue, l'histoire de l'Inde ancienne, que nous offre aujourd'hui M. *V. S.*, mérite d'être lue. L'auteur n'a d'ailleurs rien épargné pour se rendre accessible à tous : le texte d'une lecture facile et agréable est débarrassé, et de l'appareil bibliographique qui est renvoyé dans les notes, et des discussions d'ordre spécial qui font l'objet d'une série d'appendices ; les cartes et les gravures contribuent à le rendre attrayant.

Dès le début, M. *V. S.* prévient le lecteur qu'il ne trouvera dans son livre qu'un résumé de l'histoire des faits politiques. Et il ajoute (p. 2) : « Il faut préparer une solide charpente d'annales dynastiques, avant de pouvoir édifier l'histoire littéraire et artistique de l'Inde. Bien que dans

ce volume il soit fait de rapides allusions aux problèmes artistiques et littéraires, les renvois suffiront peut-être à convaincre le lecteur qu'il faut souvent en chercher la clé dans une exposition chronologique exacte (*accurate*) des faits dynastiques. » Quand bien même cela serait vrai, il n'apparaît pas clairement que ce soit une raison pour ne rappeler le nom d'Açvaghoṣa qu'à propos de l'attaque de Pâṭaliputra par Kaniṣka (p. 227) et pour ne citer celui de Kâlidâsa qu'à propos de sa date et de ses rapports possibles avec Candragupta Vikramâditya (p. 266). Mais en somme a-t-on le droit de séparer dans l'Inde l'histoire politique de l'histoire intellectuelle et de faire reposer celle-ci sur celle-là? A bien des égards les faits littéraires sont plus précis que les faits politiques; M. *V. S.* lui-même n'a pas dédaigné de se servir d'un argument d'ordre artistique pour établir sa chronologie des rois Kuṣanas (p. 233, « Gandhâra sculptures »). Ces deux faces de l'histoire sont étroitement unies et se prêtent un mutuel secours. Il serait regrettable en tout cas que la littérature et l'art dussent attendre pour être étudiés que la chronologie soit définitivement établie.

La chronologie semble être pour M. *V. S.* une véritable obsession, ainsi qu'en témoignent les tableaux qui terminent la plupart des chapitres. Vouloir à toute force dater les faits à un an près, alors que trop souvent ils ne sont même pas ordonnés les uns par rapport aux autres, c'est s'exposer à de perpétuels déboires; et le symbole « circa » qui précède nécessairement neuf dates sur dix est d'une cruelle ironie.

Puisque l'histoire ne commence qu'avec les dates « au moins approximatives », l'auteur laisse de côté les temps védiques et le passé légendaire, et, après un court exposé des renseignements que les textes bouddhiques et jaïnas ainsi que les Purâṇas nous fournissent sur la période s'étendant du vi^e au ive siècle avant notre ère, il en vient à l'expédition d'Alexandre qui occupe deux longs chapitres : c'est un tableau clair de l'invasion macédonienne considérée du point de vue indien, et non plus comme un chapitre de l'histoire grecque. Les renvois constants à Arrien, à Quinte-Curce, qui permettent de suivre mois par mois, d'une manière à peu près sûre tous les détails de la campagne, contribuent à faire de ce chapitre un des plus utiles de l'ouvrage. Les deux suivants, consacrés aux Mauryas, nous présentent une longue description, d'après Mégasthène, du gouvernement de Candragupta ; puis c'est la figure classique d'Açoka, qui nous mène ainsi jusqu'à la page 174, c'est-à-dire à la moitié de l'ouvrage ; et nous ne sommes qu'au commencement du iie siècle avant notre ère! Il est vrai que M. *V. S.* nous a prévenus (p. 5)

qu'il s'attacherait surtout aux grandes dynasties, considérant que l'intérêt varie « en raison du degré d'unité atteint ». Quoi qu'on puisse penser de cette assertion, il faut reconnaître que ces premiers chapitres sont d'une longueur disproportionnée avec le reste, et l'on s'étonne que M. *V. S.* ait à ce point développé l'histoire d'Alexandre, puisqu'il ne lui attribue aucune influence sur le développement de la civilisation indienne (p. 105), et qu'il ne s'agit pas là d'une grande dynastie ayant réalisé l' « unité » de l'Inde.

L'histoire des Andhras qui vient ensuite aurait peut-être gagné à être transportée plus loin, à sa place chronologique, après les invasions. M. *V. S.* passe rapidement sur les rois indo-grecs et indo-parthes, plus rapidement encore sur les Çakas qui l'occupent trois pages et en arrive à cette éternelle question des Kuṣanas qui ne cesse d'être à l'ordre du jour. Il établit la chronologie de cette période d'après la théorie qu'il a déjà exposée (*JRAS*, 1903, 1), considérant « qu'elle a beaucoup pour elle, et qu'elle est assez fondée pour pouvoir servir de *good working hypothesis* » (p. 17). Ce n'est pas le moment de la discuter. Rappelons seulement que M. *V. S.* place l'avènement de Kozoulokadphises en « c. 45 » ap. J.-C., date que rendent très vraisemblable l'étude minutieuse des textes chinois par M. Boyer (*J. A.*, 1900) et les faits numismatiques bien connus. Quant à Kaniṣka, ce roi infortuné dont la destinée est d'être ballotté au gré des savants, M. *V. S.* lui assigne la date de « c. 123 » de notre ère, sans discuter les nouvelles hypothèses de M. Fleet (*JRAS*, 1903, p. 334) et de M. Franke (*Abhandlungen* de Berlin, 1904) dont il a connu trop tard les travaux (p. 241, note), hypothèses d'après lesquelles, comme on sait, Kaniṣka aurait régné au Ier siècle av. J.-C., *avant* Kozoulokadphises. Notons enfin que dans une note de la page 219, l'auteur paraît prêt à renoncer au besoin à son hypothèse touchant l'ère Laukika, car, dit-il, « même s'il devait par la suite être prouvé que les inscriptions de Kaniṣka et de ses successeurs sont datées dans une ère spéciale, la solidité du tableau chronologique adopté dans ce chapitre ne serait pas sérieusement atteinte ». Nous ne demandons pas mieux que de partager la belle assurance de M. *V. S.*; nous regrettons seulement qu'il ne tienne nulle part compte d'un des rares faits positifs que nous connaissions, nous voulons dire l'ambassade de King en 2 av. J. C.

Au sortir de cette tourmente, la dynastie des Guptas (avènement 8 mars 319 ap. J.-C.) nous offre une date précise où le lecteur se raccroche avec joie. Désormais, malgré bien des incertitudes et des lacunes, la chronologie fondée sur un nombre considérable d'inscriptions datées

en ères connues, devient moins flottante. Nous voyons défiler successivement les grands règnes de Samudragupta, ce prince prévoyant qui se fit composer de son vivant un long panégyrique (*praçasti*), de Candragupta Vikramâditya, contemporain du pèlerin Fa-hien, puis le déclin de la dynastie lors de l'invasion des Huns, la défaite de ces derniers par Yaçodharman. Aux pages 279 et 280, M. *V. S.* s'élève en termes aussi véhéments qu'indignés contre les auteurs qui identifient le royaume de Mo-la-p'o (voir Hiouen-T'sang) avec le Mâlava. C'est aux sinologues à nous dire jusqu'à quel point est fondée l'attaque de M. *V. S.* contre une identification jusqu'ici admise sans conteste. Le chapitre XIII nous présente Harṣa et Hiouen T'sang, l'usurpation d'O-lo-na-choen et Wang-hiouen-tse. Les trois derniers chapitres très écourtés traitent des dynasties locales du nord, du Deccan et du sud.

Tel est le plan général de ce livre qui, encore une fois, mérite d'être lu par le grand public. Ses quelques imperfections sont celles du sujet qu'il traite. Souhaitons que ces imperfections mêmes et ces lacunes aient pour résultat de révéler l'intérêt de cet immense champ de recherches qui reste toujours ouvert, et, en donnant l'impression d'une science encore à faire, de lui gagner ces travailleurs dont M. *V. S.* déplore la pénurie (p. 14) : « ces travailleurs désintéressés, satisfaits de trouver leur récompense dans l'intérêt du travail lui-même, le plaisir de la découverte et la satisfaction d'ajouter à la connaissance du monde. »

G. Cœdès.

V. Henry. — **La magie dans l'Inde antique**. 1 vol. 12°, xxxix-286 pp. — Paris, Dujarric et Cie, 1904.

M. Victor Henry, qui est un des maîtres de la philologie védique, après avoir longtemps travaillé sur l'Atharva Véda, dont il a traduit successivement les chants XIII (1891), VII (1892), VIII et IX (1894), X, XI, XII (1896), a eu l'idée de présenter un tableau d'ensemble de la magie atharvanique. Du livre nous ferons deux parts. L'exposition (chap. i-x, pp. 17-240), est en effet précédée d'une préface (pp. v-xxxii), d'une introduction (pp. 1-17), et suivie d'une conclusion (pp. 241-256) qui forment une partie théorique de portée générale.

Après quelques notions sur cette magie, sur les documents qui nous l'ont transmise, sur ses bénéficiaires et ses opérateurs, sur les opérations,

leurs ingrédients et accessoires, il nous en présente les principaux chapitres et comme une table des matières développée et munie d'extraits. Les citations sont abondantes, caractéristiques, les références nombreuses et précises; et ce système de citations et de références est soigneusement complété par un Index des textes (pp. 270-274) et un index des mots (pp. 275-286).

Une pareille analyse de l'Atharva Véda et du Kauçika sûtra offre par elle-même un assez grand intérêt.

Il n'en est pas moins vrai que pour être une contribution vraiment utile à l'étude de la magie en général, et de la magie hindoue en particulier il y manque quelque chose. — Ces textes qui nous sont donnés comme représentant la magie de l'Inde antique, ne représentent en réalité que la tradition littéraire d'une des écoles brahmaniques. De plus cet Atharva Véda, qui est un document considérable, est aussi un problème dont la solution est importante, et dont il est indispensable de poser les termes [1]. Nous avons affaire à autre chose qu'à un simple recueil magique. Outre son noyau primitif de mantras correspondant à des rites très anciens, l'Atharva Véda comprend encore des mantras du culte domestique, des hymnes cosmogoniques et spéculatifs, des matériaux liturgiques se rapportant au culte çrauta et au sacrifice à Sôma; le prêtre de l'Atharva Véda n'était pas seulement le purohita, les Atharvavédins avaient la prétention (cf. Henry, p. 35 sqq.) de fournir le brahman du sacrifice. Il y a donc dans ce Véda autre chose que de la magie, des éléments religieux considérables et à moins d'admettre l'identité de la magie et de la religion, ce double caractère est un fait à expliquer. Il ressort encore des renseignements qu'on a pu recueillir sur l'histoire de ces textes : si la littérature rituelle des Atharvavédins, s'est formée dans un ordre différent de celui des autres littératures rituelles, si ses agrandissements progressifs et les intentions qui les produisirent sont visibles, si les Atharvavédins n'ont pas toujours fourni le brahman et se sont heurtés à l'opposition de leurs confrères, nous nous trouvons en face d'un cas très curieux des rapports de la magie et de la religion, qu'il n'est pas indifférent d'étudier. C'est à vrai dire un cercle : seule une théorie des rapports de la religion et de la magie éclaircirait complètement la situation de l'Atharva Véda, et c'est l'étude de l'Atharva Véda lui-même qui aidera à établir une pareille théorie. Nous allons

1. Cf. Bloomfield, *The Atharvaveda* dans le « Grundriss der Indo. Ar. Philolog. », II, 1, B. et Barth, *La philologie et l'archéologie indo-aryennes* « J. des sav. », 1900.

retrouver cette question à propos de la partie théorique de l'ouvrage.

Dans sa préface M. H. saisit presque avec plaisir l'occasion de batailler contre l'école anthropologique. Ses notices de la *Revue Critique* nous l'ont montré adversaire irréductible des méthodes nouvelles, et philologue intransigeant. Les données sur la magie hindoue que fournit l'Atharva Véda, il veut montrer « par combien de points elles confinent à la mentalité de notre race, par combien peu à celle du sauvage-type, récent produit d'une généralisation séduisante et périlleuse » (p. IV). Aussi ne trouvera-t-on dans son livre « aucun aperçu de haut vol sur les magies sauvages : rien que des documents authentiquement hindous pour attester la magie hindoue, et des considérations de psychologie et de logique élémentaire pour l'éclaircir » (p. XXIX). On ne saurait renoncer plus nettement à la comparaison, et si du livre la notion de magie ne sort pas expliquée, on ne s'en étonnera pas trop. Pourtant, si affirmatif qu'il soit dans ce passage, il cèdera au plaisir du rapprochement historique ou philologique, et dans des cas où cela importe vraiment bien peu (p. 92, p. 184) ; et malgré son dédain pour l'étude des magies sauvages, il lui cédera les cas désespérés (pp. 140, 160, 188). C'est qu'il est des choses indignes de l'Aryen : le totémisme par exemple, objet d'un des « engouements de la dernière heure », pour lequel notre auteur n'a pas assez d'ironie (p. XXIV).

L'explication naturelle et universelle de la magie que fournit l'Introduction (p. 1 sqq.) se révèle insuffisante à la seule lecture du livre lui-même. « Les procédés de la magie, dit-elle, n'ont en soi rien que de normal, rien que la simple logique humaine n'ait pu produire et développer identique sous toutes les latitudes. » Cependant, par la suite, le mot d'absurdité revient souvent, et la logique s'avoue impuissante (p. 195). Quant à l'histoire rapide, qui est ébauchée page 7, où l'on nous montre la religion et la magie « marchant du même pas, se soutenant l'une l'autre, unissant dans un même personnage sacré la triple fonction de médecin, de conjurateur et de prêtre, jusqu'au jour où, une religion plus éclairée proscrivant ces pratiques grossières, la magie chassée du sanctuaire imagina de se poser en adversaire, de prendre le contrepied des rites qui la bannissaient, de dire la messe à rebours, et de se réclamer du pouvoir des démons », il est difficile de savoir sur quels faits elle repose, et elle nous semble bien théorique.

Mais venons à la conclusion. Chez le magicien « premier poète, premier savant, et premier prêtre de l'humanité » « repose le concept d'une force idéale,... mystérieuse,... inépuisable,... adorable,... », autour

de laquelle gravitent, vers laquelle tendent « ces grands luminaires, qui, tour à tour ou à la fois, dans les ténèbres du monde, éclairent l'humanité en marche vers son Dieu : magie et mythe ; science et religion » (p. 242). « Magie et religion ne sont que des formes diversifiées et unies du mythe qui est la science en formation » (p. 256). « Le mythe est la projection de l'univers sur le temps à trois périodes, et l'espace à trois dimensions ; la religion sa projection sur les plans de la moralité et de la causalité. Du premier la magie tire ses données immédiates ; à la seconde elle doit la vague conscience du « plus outre »... qui la lance dans les voies de la recherche indéfinie, de la science en un mot. Celle-ci, à peine née, semble-t-il, entre en lutte avec les mères qui l'ont nourrie : pour vérifier il faut qu'elle nie. » « Et puisque le monde métaphysique n'est lui-même qu'une négation transcendante, n'est-il pas vrai de dire que, de négation en négation, la science s'achemine vers ce Dieu qu'elle n'atteindra jamais, tandis que la Religion qui l'a atteint par l'effort intuitif et volontaire de la foi, se penche de haut vers la route poudreuse et étanche les sueurs fécondes de l'éternel voyage ? » (p. 260).

Sans doute il importait à M. Victor Henry de nous dire tout cela, et ce qu'il nous dit, comme le ton dont il le dit, sont faits pour retenir l'attention. Mais dans sa réelle éloquence, dans son lyrisme religieux la conclusion dépasse singulièrement les prémisses. Une idée préconçue de la magie, de la religion, de la science et de leurs rapports a guidé l'auteur, et fait de son travail ce qu'il est. C'est cette idée préconçue qui s'exprime dans la conclusion, plus que le résultat du travail particulier. On pourra distinguer. Et ce sont des matériaux abondants, réunis et ordonnés avec un soin minutieux et une compétence spéciale qui restent à la disposition des théoriciens moins prévenus.

Jean Reynier.

A. Foucher. — **Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde**, d'après des textes inédits. — 1 vol. in 8°, accompagné de 7 illustrations, formant la seconde partie du tome XIII de la bibliothèque des Hautes-Études (section des sciences religieuses). Paris, Leroux, 1905.

On se rappelle qu'il y a une dizaine d'années MM. A. Foucher et S. d'Oldenbourg constatèrent, à l'Université de Cambridge, dans un ma-

nuscrit sanscrit provenant du Népaul et remontant au delà du XI[e] siècle, la présence de miniatures qui se rapportaient aux divinités et aux sanctuaires du bouddhisme indien. Peu après, M. Foucher, au cours d'une mission scientifique dans l'Inde fit une autre trouvaille du même genre, à Calcutta, dans la Bibliothèque de la Société asiatique du Bengale. La plupart de ces miniatures étaient accompagnées d'inscriptions donnant tantôt la situation géographique du sanctuaire, tantôt le nom de la divinité. Rapprochant ces renseignements des indications fournies tant par les statues et les bas-reliefs bouddhiques encore épars dans l'Inde que par les textes déjà connus de la volumineuse littérature relative au bouddhisme indien, le savant orientaliste français publia le résultat de ses recherches, en 1900, dans la Bibliothèque des Hautes-Études sous le titre de *Études sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde d'après des documents nouveaux*.

Les manuscrits que ces miniatures servaient à illustrer étaient des exemplaires du Prajñâpâramitâ. Cependant, en dépit de leurs rubriques, leur corrélation avec le texte restait difficile à établir. Après son retour de l'Inde, M. Foucher, poursuivant la voie ouverte par M. A. Grünwedel dans ses commentaires sur la mythologie bouddhique du Thibet et de la Mongolie, rencontra, parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, une collection de *Sâdhana*, charmes ou formules de conjuration qui renferment la description minutieuse, en quelque sorte le signalement des divinités qu'on y invoque. Ce sont ces sources qu'il vient d'utiliser dans une nouvelle publication, formant la seconde partie de son volume précédent. Il y a également fait usage d'autres manuscrits du même genre récemment analysés par MM. Wendell et Thomas. On possède actuellement environ 300 de ces sâdhana dans des recueils s'échelonnant du XII[e] au XIX[e] siècle. Désormais, nous aurons ainsi les éléments d'un véritable manuel d'iconographie bouddhique où les images viennent illustrer les textes et où les textes identifient les images. L'auteur suit, dans cette seconde partie le même ordre que dans la première, passant tour à tour en revue les divinités masculines (Bouddhas, Bodhisattvas et génies secondaires); ensuite les divinités féminines, qu'il subdivise en divinités bénignes et en divinités terribles.

Dans la masse des *sâdhana*, le Bouddha n'est invoqué que trois fois. Apparemment, écrit M. Foucher, on se faisait scrupule de le mêler à toute cette thaumaturgie. Ne serait-ce pas plutôt que la magie et même la piété populaires n'ont que faire d'un dieu entré dans le nirvâna? M. Foucher du reste, fait observer lui-même que ces trois invocation

visent une représentation du Bouddha au moment où il va atteindre l'illumination suprême sous le figuier traditionnel, c'est-à-dire au moment où il n'est encore qu'un Bodhisattva.

Parmi les autres Bodhisattvas ou Bouddhas futurs, actuellement à l'état d'évolution, Avalokiteçvara le « Seigneur du Monde » n'apparaît pas dans moins de trente sâdhana. Certaines de ces représentations le rapprochent du dieu hindou Çiva. De même, son confrère Manjuçri fait songer à Brahma, non seulement par l'attribut du livre, ce qui se comprend dans une personnification de la sagesse, mais encore par l'aspect de ses huit bras et de ses quatre faces, enfin par le nom de la déesse choisie pour lui servir de *çakti*, Sarasvati, l'épouse de Brahma. Maitreya le prochain Bouddha, dont la vénération tenait naguère une place si considérable dans le culte bouddhique de l'Inde, n'est plus cité que dans un couple de sâdhana ; il a quitté la couleur blanche que lui assignent les bouddhistes méridionaux pour la couleur jaune, « ainsi qu'il sied, fait observer M. Foucher, au futur Bouddha de notre âge ». Parmi les divinités féminines qui constituent la *çakti* ou l'énergie personnifiée des Bodhisattvas, figure en première ligne, de même que dans les miniatures, Târâ, la « Sauveuse », qui, sous ses formes et ses couleurs multiples, rivalise en importance avec son époux Avalokiteçvara. Quant aux déesses terribles, de même que pour certains dieux secondaires, on atteint ici les dernières limites du grotesque, de l'horrible, voire de l'obscène. Toutefois il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans le bouddhisme et que la plupart de ces monstres cachent sous leur aspect terrible des dispositions compatissantes, surtout s'ils sont implorés suivant les règles. Bien entendu ceci ne s'applique point à Mara et à sa horde démoniaque qui, en leur qualité des personnifications du désir, restent les ennemis du genre humain.

Il n'y a pas lieu d'insister sur les services que ces études de M. Foucher ont rendus à l'histoire de l'art indien et du symbolisme bouddhique. Elles ne sont pas moins utiles pour éclaircir l'évolution doctrinale du bouddhisme. Il est établi désormais que les influences thibétaines et mongoles se sont bornées à accentuer des types et à renforcer des superstitions dont la source doit-être cherchée au sud de l'Himalaya. L'auteur fait ressortir à juste titre que nous y sommes reportés aux plus vieilles sources de ce qu'on est convenu de nommer l'hindouisme, dans un âge bien antérieur à la venue du Bouddha. C'est donc avec raison qu'il condamne les essais d'explication « où la piété des fidèles serait passée successivement de la vénération du Bouddha éteint au culte des Bodhi-

sattvas vivants, pour patauger finalement dans la fange des superstitions les plus grossières ». Il a dû se passer ici un phénomène analogue à ce qui s'est observé dans les premiers siècles de l'Église chrétienne, où les masses encore à demi païennes se sont introduites avec certains de leurs rites et même de leurs dieux assimilés aux saints. Cette démonstration, toutefois, me paraît constituer un très fort argument pour la thèse de M. Rhys Davids et des palisants en général : que le bouddhisme du Petit Véhicule, par cela même qu'il est plus logique, plus rationaliste, moins entaché de superstitions populaires, reproduit mieux ce qu'a dû être la véritable réforme du Bouddha.

La description même que M. Foucher nous donne des sâdhana tend à confirmer la double thèse de leur antiquité considérable dans l'Inde et de leur apparition tardive ou du moins postérieure dans le Bouddhisme. Au jour choisi, le fidèle se rend dans un endroit solitaire ; il s'assied sur une place purifiée à cette intention, évoquant la légion des Bouddhas et des Bodhisattvas. Il leur offre un culte accompagné d'offrandes, effectives ou imaginaires, de fleurs et de parfums. Il fait la confession de ses péchés puis prononce un acte de sympathie joyeuse pour le mérite d'autrui ; un acte de foi dans les trois joyaux du Bouddha, de la Loi, de la Communauté ; un acte de persévérance dans la bonne voie ; une invitation à tous les Bienheureux pour qu'ils consentent à prêcher la doctrine, et une requête aux mêmes pour qu'ils se refusent à l'extinction finale ; enfin il voue au salut universel des êtres le mérite qu'il vient d'acquérir. C'est le « septuple office » auquel vient s'ajouter la réalisation par la pensée des quatre états parfaits : la tendresse pour tous, la compassion pour les malheureux, la joie du bonheur d'autrui et l'impassibilité ou équanimité (*upekṣa*). Suivent encore deux autres méditations, l'une sur la pureté originelle des principes des choses ; l'autre sur leur vide ou néant absolu. Cette dernière opération mentale qui achève de détruire l'individualité de l'officiant sert de transition aux opérations magiques par lesquelles il va revêtir une individualité nouvelle qui sera celle d'une divinité déterminée. Cette assimilation aussitôt réalisée par la récitation de la syllabe magique qui est le germe du dieu ou de la déesse, il n'a plus qu'à faire le geste de circonstance et à prononcer la *mantra* jaculatoire pour que le charme opère et que le souhait se réalise.

Ce recours simultané à des pratiques dont le mobile nous semble contradictoire se rencontre plus ou moins à tous les degrés de l'échelle religieuse. Même les sauvages, ainsi que l'ont montré Léon Marillier et Andrew Lang, entremêlent les charmes, qui sont censés opérer mécani-

quement, de prières et d'hommages qui tendent à concilier les puissances surhumaines, dans le cas où l'on ne réussirait point à les contraindre. Mais je crois difficile de trouver un second exemple d'une juxtaposition aussi tranchée entre les formes les plus hautes et les plus basses du culte. On songe à ces rivières qui, sorties de terrains différents, poursuivent longtemps dans le même lit leur cours parallèle et séparé ; l'une, claire et pure ; l'autre, opaque et boueuse. Il est possible, voire vraisemblable que les sâdhana forment l'élément le plus ancien, en ce qu'ils se rattachent à un fonds de croyances prébouddhique et même préhistorique, toujours vivace dans l'âme des foules. Il n'en est pas moins vrai qu'au sein du bouddhisme cet élément représente l'ajouté, le second-venu, la réaction ou la revanche des croyances populaires. On conçoit très bien que des convertis de culture inférieure aient maintenu les formes les plus spiritualisées du bouddhisme, déjà consacrées par la tradition, une fois qu'ils pouvaient y joindre les procédés conjuratoires mieux en harmonie avec leur état mental. Il serait inadmissible que des esprits suffisamment élevés pour imaginer et formuler les sentiments incorporés dans la première partie du septuple office, eussent conservé des superfétations magiques qu'ils devaient forcément regarder comme absurdes et dégradantes, ou du moins comme en contradiction absolue avec leurs principes fondamentaux. Or les premiers bouddhistes étaient surtout des logiciens.

GOBLET D'ALVIELLA.

J. TIXERONT. — **Bibliothèque de l'Histoire ecclésiastique.** *Histoire des dogmes. I. La théologie anté-nicéenne.* — Paris, Victor Lecoffre, 1905. Petit in-8°, de XI-475 p.

L'ouvrage que nous annonçons fait partie de la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, éditée depuis 1897 en conformité d'un projet qu'avait conçu le pape Léon XIII de faire composer une Histoire ecclésiastique universelle mise au point des progrès de la critique de notre temps. La direction de cette publication, dont chaque volume est confié à un spécialiste, est remise à un comité présidé par M. Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. Le livre qui nous occupe a reçu l'*Imprimatur* de M. Dadolle, vicaire-général du diocèse de Lyon. Vingt-trois volumes composent déjà la collection, le

24ᵉ dû à M. Tixeront qui, si nous sommes bien informés, professe à l'Institut catholique de Lyon.

C'est toujours avec plaisir et sympathie que nous saluons les publications d'ouvrages d'histoire religieuse qui, s'ils ne répondent pas tout à fait à l'idéal que nous nous formons de la liberté scientifique, dénotent pourtant un effort laborieux et sincère vers l'acquisition de la vérité historique. Nous ne sommes pas tellement à l'abri, tous tant que nous sommes, de nos préférences et de nos préoccupations anticipées, que nous ne puissions profiter des travaux de ceux qui partent, sciemment ou non, de principes différents des nôtres et, pour eux, intangibles, mais qui dénotent un amour réel et laborieusement appliqué de cette vérité dont la complète possession ne sera acquise que par le concours de toutes les bonnes volontés. Laissons de côté l'*Imprimatur*, il ne doit rien ajouter ni retrancher à la valeur du livre, et considérons-le en lui-même.

Ce livre, en France du moins, est incontestablement un progrès sur les œuvres similaires ou analogues sorties du même milieu. Il me paraît impossible qu'il ne suscite pas de graves réflexions dans les esprits sérieux qui le liront, notamment sur le point de l'uniformité de la croyance chrétienne depuis les origines. En tous cas il me semble bien qu'il faut ou condamner le livre en bloc ou renoncer à l'aphorisme célèbre de Vincent de Leyrins, *Quod ubique, semper, ab omnibus creditum est*, considéré comme principe normatif de la fixation *ne varietur* de l'orthodoxie, et certainement Bossuet ne s'y serait pas reconnu. On y voit combien, sur des points regardés plus tard comme essentiels à la foi qui sauve, les croyances chrétiennes des trois premiers siècles étaient encore incohérentes, multiformes et, par exemple, au chapitre de la Trinité, encore *informes*, comme Jurieu disait à Bossuet, ce qui scandalisait fort l'éloquent évêque. Je regrette pourtant à cet égard quelques lacunes. Il est des points, plus tard de première importance, et qui ne sont pas touchés. Ainsi je ne vois rien qui concerne les origines et le développement de la Mariolâtrie. Mais l'auteur aurait peut-être d'excellentes raisons pour m'expliquer son silence.

En fait, le terrain sur lequel il construit son édifice historique le met jusqu'à un certain point à l'aise pour qu'il ne s'effarouche pas et n'inquiète pas ses lecteurs en leur signalant les différences saillantes qui distinguent le proto-catholicisme du catholicisme tel qu'il s'est développé au moyen âge et aux temps modernes. M. Tixeront évidemment s'est rattaché à l'école historique qu'on peut appeler « de Newman »,

en ce sens que ce théologien anglican, converti au catholicisme, a implanté avec éclat et talent le principe de l'évolution dans la manière de traiter l'histoire ecclésiastique. Au commencement de toute évolution il y a incohérence et variétés nombreuses entre les individus qui se rattachent à la tige en voie de croissance, ignorance aussi des enrichissements et des perfectionnements que son déroulement ultérieur lui vaudra par le fait de ce déroulement lui-même. Par conséquent, peut-il dire, nous pouvons reconnaître avec les théologiens protestants que l'Église des premiers siècles présente des phénomènes d'organisation, de croyances, de doctrines plus ou moins généralement acceptées, qui ne s'accordent pas avec la constitution et les dogmes mieux définis de l'Église épanouie; mais nous contestons absolument les conclusions qu'ils en tirent contre l'état actuel, l'autorité dogmatique et l'organisation hiérarchique de l'Église parvenue non à son dernier, mais à un bien plus haut point de son développement divin. Car c'est toujours et depuis l'origine le même esprit divin qui commande à son évolution, la nettoyant de ses scories primitives, lui révélant et faisant révéler par elle une somme, augmentant avec les âges, de vérités mieux définies, mieux comprises, mieux protégées contre les déviations toujours possibles, et puisant dans la continuité de cette croissance organique une supériorité qui la fera triompher à la longue de toutes les erreurs nuisibles à son action salutaire, erreurs qui poussent ses adversaires égarés à se soustraire à son autorité, à se détacher d'elle, et qui, peut-être dans son propre sein, probablement même, ont encore besoin d'être émondées ou sarclées; ce qu'on pourrait traduire sans peine par cette conséquence évidente : l'Église est infaillible en théorie, mais à chaque stade de son développement, elle ne l'est pas.

Nous ne pensons pas faire tort à cette ingénieuse théorie en la résumant dans ces quelques lignes. Nous devons plutôt nous en réjouir, parce qu'en définitive elle ouvre un champ commun de recherches hors de l'Église et dans l'Église à la critique historique des premiers siècles chrétiens. Les amis de la vérité dans tous les camps ne peuvent que s'en féliciter, et ce n'est pas sans une grande satisfaction, par exemple, que nous constatons dans les ouvrages émanant de cette école quantité d'aperçus et de résultats partiels dont la critique protestante avait depuis longtemps le monopole. Par exemple, n'est-il pas réjouissant de voir qu'un historien sincèrement catholique du dogme, tel que M. Tixeront, reconnait la différence qu'il faut faire au point de vue historique entre les récits du quatrième évangile et ceux des synoptiques? Nous

aussi d'ailleurs, nous admettons pleinement le principe de l'évolution comme dominant l'histoire, non seulement de l'Église, mais aussi de tout ce qui a vécu et vivra sur la terre, de la terre elle-même, de toutes les religions supérieures, de l'Église d'Orient comme de l'Église d'Occident, et si nous ne pouvons accepter les conclusions que Newman et ses successeurs en ont déduites, c'est que nous estimons qu'ils ont compris l'évolution d'une manière beaucoup trop étroite. Ils ont négligé de nous dire pourquoi elle devait rester nécessairement rivée le long d'une ligne strictement droite comme le tronc d'un sapin, ce qui la préservait de déviations mortelles pour son principe lui-même, et si, cette éventualité venant à se produire, elle ne devrait pas, en vertu même de sa vitalité, se creuser d'autres canaux que ceux dans lesquels elle-même s'était d'abord endiguée. C'est affaire à eux d'y pourvoir. Nous ne voulons pas entamer de controverse. Acceptons provisoirement le terrain commun de libre recherche et de libre discussion.

Ce qui nous fait craindre toutefois que le point de vue trop étroit sous lequel cette école, évolutive en principe, poursuit ses investigations ne réagisse au détriment de la vérité historique, ce sont certaines lacunes et certaines complaisances que l'on peut noter sur bien des pages du livre qui nous occupe. Nous n'en indiquerons que quelques échantillons.

Ainsi, puisque toute évolution doit partir d'un *terminus a quo*, M. Tixeront a raison, puisqu'il entend exposer le développement de la théologie anténicéenne, de prendre pour point de départ l'enseignement de Jésus lui-même et de le chercher de préférence dans les synoptiques, et non dans le quatrième évangile, où il est visiblement subordonné à une métaphysique, fille de l'hellénisme. Mais, à en juger par le résumé qu'il en donne avec force renvois aux textes, sa critique interne et son exégèse des trois premiers évangiles laissent beaucoup à désirer. Il semble ignorer les nuances qui, malgré les analogies de fond et de forme, distinguent pourtant les trois livres et qui accusent déjà des vues théologiques différentes. Est-ce que, par exemple, les récits de la naissance de Jésus propres à deux d'entre eux, récits qui déjà ne se concilient pas, concordent avec tel événement, telle parole célèbre de sa vie telle qu'elle est décrite par la suite? Ne peut-on pas étendre la même remarque en sens rétroactif aux fragments relatifs à la résurrection? Est-il soutenable que Jésus ait, dès la première heure de sa vie publique, possédé la conviction qu'il était le Messie, et qu'il l'ait fait partager à ses disciples intimes, quand on le voit, dans la fameuse scène de la première déclaration de Pierre, le féliciter de l'intuition spirituelle

qui lui a permis de la proclamer comme quelque chose de légitime, de nouveau pourtant, et intimer au groupe apostolique l'ordre de garder le silence sur cette affirmation de sa messianité? Comme la notion traditionnelle de l'histoire évangélique se trouve modifiée forcément quand on réfléchit sur les dessous de cette constatation appuyée sur les textes eux-mêmes! M. Tixeront a voulu faire un bloc de l'enseignement doctrinal des synoptiques. Ce bloc est en réalité fragmentaire.

Nous ne pouvons que le louer d'avoir rendu ses lecteurs attentifs à l'élément hellénique introduit de bonne heure dans la théologie chrétienne et qui, mélangé de judaïsme, y deviendra toujours plus absorbant, quand même il ne nous semble pas en avoir indiqué les graves conséquences sur la direction de l'évolution théologique des trois premiers siècles. Et à ce propos nous sera-t-il permis d'exprimer notre surprise provenant de ce que, mentionnant quantité d'ouvrages allemands, il soit chiche au plus haut point d'indiquer les livres français protestants qui traitent des mêmes matières? Pas une seule indication des ouvrages de Reuss, de l'ancienne *Revue théologique* de Strasbourg qui fut en son temps toute une révélation, de Sabatier, de Nicolas le professeur de Montauban, et il faut que l'un des directeurs de la *Revue* où ces lignes paraîtront nous permette de nous étonner de ce que, ayant à parler avec quelque insistance de l'influence de l'école judéo-alexandrine sur la formation de la théologie chrétienne pendant les trois premiers siècles, M. Tixeront oublie de mentionner les études magistrales que ce professeur à la faculté de théologie de Paris a consacrées à Philon d'Alexandrie, le plus célèbre représentant de cette école, et aux rapports de ses théories philosophiques-religieuses avec la théologie du quatrième évangile. Voilà qui confirme sur un point spécial le reproche d'étroitesse que nous avons cru devoir signaler.

Plus loin, pour relever un autre exemple, nous indiquerons la façon sommaire dont use notre auteur en parlant de Paul de Samosate, l'éminent unitaire du IIIe siècle, évêque d'Antioche, très aimé de ses diocésains, qui enseigna que Jésus était un homme à qui sa perfection morale permit d'être en rapport intime et personnel avec le Logos divin et d'être divinisé autant qu'il est possible à la créature humaine de participer à la perfection divine. C'est l'*adoptianisme*, déjà prêché à Rome par Théodote et Artémon, l'adoptianisme qui est le fond de la christologie du *Pasteur d'Hermas* et que Paul de Samosate sut présenter sous une forme précise et méthodique. Il fallut trois conciles et la victoire d'Aurélien sur Zénobie pour l'enlever aux chrétiens d'Antioche qui tenaient

beaucoup à lui, et nous regrettons de voir que M. Tixeront donne son endos aux vitupérations que, dans leur lettre encyclique, les évêques lancèrent contre la conduite et les manières d'agir de cet évêque très éclairé, en réaction contre le sacerdotalisme et l'ascétisme extravagant qui s'introduisaient dans l'Église. Ce fut de bonne heure un procédé trop fréquent chez ceux qui passèrent pour les représentants de l'orthodoxie pure que de démolir, non pas seulement les erreurs dont ils accusaient leurs adversaires, mais aussi leurs mœurs et leur conduite. Ce vilain précédent ne fut que trop suivi par la suite. M. Tixeront n'a pas l'air de se douter dans la notice qu'il lui consacre, p. 428, qu'il soit permis de ne pas ajouter une confiance implicite aux dénigrements de ce genre émanés d'adversaires passionnés que leur haine aveuglait.

Il a raison encore lorsque, dans son exposition de la théologie chrétienne des trois premiers siècles, il met l'accent sur l'évolution de la christologie. Car c'est bien là la question qui alla toujours en grandissant d'importance. Elle se ramifiait, comme Fr. Ch. Baur l'a si bien mis en lumière, avec l'intense désir des chrétiens que leur religion ne fût pas considérée comme une religion entre cent autres, mais comme *la religion*, définitive et absolue. Il fallait pour cela que son fondateur fût revêtu d'une supériorité incomparable. La théorie du Logos reportée sur sa personne s'y prêtait merveilleusement. Il devenait par cela même un dieu, le second Dieu en rang; car le Logos personnel était pourtant le subordonné du Père. En grec la distinction était facile, parce que le Dieu unique était, quand on pensait à la différence, désigné par *O Théos* avec l'article. Le dieu de second rang n'était que *Théos*. Malheureusement, dans le latin qui n'a pas d'articles, il n'y avait que le mot *Deus* qui pût servir aux deux emplois. Je pense qu'en citant les écrivains latins notre auteur a mainte et mainte fois négligé cette nuance importante dans sa hâte à signaler des partisans anténicéens de la divinité absolue de Jésus Christ, que le concile de Nicée lui-*même* n'a pas décrétée; car s'il a consacré le terme d'*homoousie* ou consubstantialité du Père et du Fils, ce ne fut pas sans maintenir encore une certaine subordination du second au premier, et ce fut même ce qui permit la concentration de la majorité des évêques réunis à Nicée, qui ne songèrent qu'à condamner Arius qui niait l'homoousie.

Nous voyons une preuve nouvelle de cette précipitation qui le pousse à voir des orthodoxes du lendemain chez des hétérodoxes de la veille dans le chapitre où il résume la théologie de Tertullien.

Assurément il est dans son droit historique lorsqu'il montre dans

Tertullien, malgré sa rupture montaniste avec l'Église des *psychiques*, c'est-à-dire de la multitude catholique-épiscopale de son temps, le véritable fondateur de la théologie occidentale jusqu'alors si pauvre en comparaison de sa sœur orientale. Tertullien lui a fourni tout un vocabulaire, *persona*, *trinitas* (en remplacement de la triade grecque), *économie* ou distribution des personnes divines. Il a fait la théorie de l'autorité des sièges apostoliques (églises remontant par leur fondation aux apôtres), dont, pour l'Occident, Rome était la seule qu'il fût facile de consulter, ce qui ne l'a pas empêché de rompre en visière avec elle lorsqu'il fut devenu partisan passionné du rigorisme montaniste. Avec sa manière de concevoir la création comme datant d'un moment déterminé de la durée, et le Dieu unique, personnel et éternel, comme possédant en soi son Verbe, sa Raison, encore non personnelle, encore indistincte, renfermée en lui, mais qu'il émit au moment où il voulut créer le monde pour qu'il fût l'intermédiaire et l'instrument de la création, Tertullien devait stipuler la consubstantialité du Père et du Fils. Mais, par la même raison, il tombait dans ce qui fut cent ans après lui une hérésie colossale. Le Fils était né dans le temps. Dieu le Père n'avait pas toujours été *père*, pas plus, dit-il, et M. Tixeront cite lui-même le fameux passage qui énonce crûment cette opinion, qu'il ne fut pas toujours *juge*.

Et pater Deus est, et judex Deus est, non ideo tamen pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et Filius non fuit, quod judicem et qui patrem dominum faceret. Horreur ! Et comme l'hérésie condamnable une centaine d'années plus tard au concile de Nicée avait donc encore ses coudées franches dans l'Église au commencement du IIIe siècle ! Il fut un temps où le Fils n'était pas ! Mais c'est l'arianisme tout pur, *èn pote ote ouk èn*, et c'est pour établir avec précision cette différence entre le Fils et le Père qu'Arius niait l'homoousie ou l'identité des substances. Voilà ce que M. Tixeront aurait dû faire ressortir avec insistance. Car c'est un des faits les plus probants en faveur de sa théorie de l'évolution du dogme que le fondateur de la théologie latine ait pu enseigner une pareille doctrine sans être rédargué avec indignation par ses contemporains et ses successeurs immédiats. Cela n'avait rien à faire avec ses erreurs montanistes. Il vint un jour où cela aurait pu le faire monter sur un bûcher. Et M. Tixeront passe comme si c'était la chose la plus simple du monde.

Nous aurions une remarque analogue à faire au sujet de la doctrine de Tertullien concernant l'Eucharistie. Le docteur africain, des passa-

ges formels l'attestent, ne voyait dans le pain qu'un symbole, une *figura*, quand même dans son langage mystique il en parlait comme si le chrétien en l'absorbant se nourrissait du corps du Christ. Trop de complaisance pour la future transsubstantiation.

Ces critiques, nous pourrions en ajouter d'autres, ne nous empêcheront pas de rendre hommage et à l'intention et à l'exécution de l'ouvrage dans son ensemble. Nous faisons des vœux pour que la réputation d'orthodoxie de son auteur n'ait pas à en souffrir. En lui-même et dans son milieu ce livre réalise un véritable progrès.

Albert Réville.

Ernst Lucius. **Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche**, ouvrage posthume publié par *Gustav Anrich*. — Tübingue, Mohr; 1904; 1 vol. gr. in-8 de xi et 536 pages, avec index.

M. Anrich, disciple et successeur du regretté professeur de l'Université de Strasbourg, E. Lucius († 28 novembre 1902), nous a rendu le grand service de publier cet important ouvrage, auquel son maître avait travaillé depuis beaucoup d'années sans pouvoir en achever complètement la rédaction. Dans une préface il indique les fragments qu'il a dû compléter et la nature de la mise au point à laquelle il a dû procéder. Mais pour le fond l'ouvrage tout entier est bien l'œuvre du professeur Lucius, comme il l'est dans la forme pour la plus grande partie. Et nous n'hésitons pas à dire que c'est une des plus intéressantes contributions modernes à l'histoire ecclésiastique chrétienne, parce que l'auteur a eu sans cesse à cœur de replacer les faits chrétiens qu'il étudie dans le cadre des idées et des croyances populaires à l'époque où ils se sont produits et que c'est bien ici de l'histoire chrétienne écrite à la lumière de l'histoire des religions. L'ambition de Lucius n'était pas seulement de saisir sur le vif la relation entre le culte des saints et les cultes antiques des morts et des héros, mais encore de le comparer avec le culte des saints dans le Brahmanisme, le Bouddhisme et l'Islamisme. La dernière partie de cette œuvre immense, il ne lui a pas été donné de la réaliser, mais l'énoncé seul d'un pareil projet suffit à montrer avec quelle largeur d'esprit et avec quel sens des conditions de l'histoire religieuse moderne notre regretté ami conduisait ses études.

L'auteur commence par montrer à quel point la conception chrétienne du monde, déjà étrangère à la piété de Jésus, se rapproche de la concep-

tion générale chez les païens au IIe et au IIIe siècle, en admettant entre le Dieu unique et le monde un grand nombre d'intermédiaires, des δαίμονες, des anges, qui remplissent toute sorte de fonctions sociales et individuelles. Cependant les anges ne prirent pas dans la religion populaire le rôle prépondérant auquel on aurait pu s'attendre. Ils furent éclipsés par les saints. Le premier livre a donc pour objet les antécédents du culte des saints dans le monde antique, savoir le culte des morts et celui des héros.

Déjà sous l'influence du spiritualisme platonicien des hommes comme Plutarque, Apulée, Maxime de Tyr, enseignent que les âmes des hommes purs et bons, après leur mort, deviennent des *daimones*. La croyance populaire que les âmes continuent à vivre dans le voisinage de leur ancienne demeure se conciliait facilement avec cette conception plus philosophique. Le culte des héros, si important dans le monde grec, n'est lui-même qu'une extension du culte des morts. Il se célèbre principalement auprès de leurs tombeaux, réels ou présumés, mais il s'étend aussi ailleurs et, partout notamment où il y a des représentations ou des emblèmes qui les rappellent, on peut les honorer. Les causes de l'élévation à la dignité de héros ont varié suivant les temps et les milieux ; d'ordre physique, le plus souvent, dans les temps anciens, elles sont plus tard aussi d'ordre spirituel et moral ; elles impliquent toujours l'attribution, au personnage glorifié, de quelque caractère supérieur à celui du commun des mortels, quelque chose de surhumain. Aussi les héros peuvent-ils porter secours aux hommes d'une façon générale et surtout dans l'ordre spécial de leur supériorité. La consécration héroïque — ce que l'on pourrait appeler la canonisation païenne — a été le plus souvent le fait d'une décision prise par un corps public (cité, confédération, etc), mais elle peut être aussi conférée par une association privée organisant un culte en l'honneur de son héros particulier. L'évhémérisme d'un côté, le Platonisme et le Stoïcisme de l'autre, avaient au début de l'ère chrétienne rapproché de plus en plus le monde des héros et celui des dieux. Dans les inscriptions sépulcrales le nombre des défunts qui sont qualifiés de ἥρως est considérable. Enfin au IIIe siècle l'avènement d'un idéal religieux, moral, voire même ascétique, se substituant à l'ancien idéal du guerrier, du citoyen, de l'homme puissant, prépare la transition définitive du héros antique au saint païen et bientôt au saint chrétien.

Ces premières pages du livre de Lucius sont excellentes. En groupant ainsi les caractères des cultes païens des morts et des héros, l'auteur suggère

à son lecteur, avant même de la lui avoir présentée, comme une conclusion qui s'impose, la thèse à laquelle tout l'ouvrage servira d'illustration. Les deux points où il eût été opportun, ce me semble, de compléter la description concernent le culte romain des Génies, — puisque c'est lui, bien plus que le culte des héros, qui explique la facile extension du culte des saints en Occident — et la canonisation héroïque par le fait d'associations privées. L'auteur énonce ce genre de promotion à la dignité de héros, et il a raison ; mais il n'en donne pas d'exemples. C'est ici cependant que la documentation eût été particulièrement utile.

Par ses origines mêmes le Christianisme se prêtait fort bien à l'accommodation avec les pratiques païennes du culte des morts. La croyance à la résurrection des corps le prédisposait à une sollicitude intense pour la sépulture des morts. A mesure que l'invasion des masses païennes s'accentue, il adopte en les légitimant par des exemples bibliques, les fêtes mortuaires des troisième, neuvième et quarantième jours (ou septième et trentième par transposition en Occident). Les sacrifices aux mânes sont remplacés par des offrandes et des aumônes en souvenir des morts. Les représentations sépulcrales plastiques sont empruntées à des modèles païens. La croyance au séjour des âmes auprès des tombeaux se répercute dans la masse chrétienne ; c'est auprès des sépulcres qu'on se réunit pour fêter la mémoire des morts que l'on veut honorer ; dans les sépultures chrétiennes on trouve, comme dans les tombes païennes, des objets d'usage quotidien placés auprès des morts et même des aliments. Assurément d'autres conceptions avaient cours également parmi les chrétiens : la croyance traditionnelle à un séjour temporaire mal défini, en attendant la résurrection qui permettra de prendre part au règne du Christ sur la terre ; — les croyances, attestées par les inscriptions sépulcrales, à l'admission immédiate dans le ciel, auprès de Dieu et du Christ, dans des sphères supérieures de la vie. Origène et les Alexandrins notamment professent des doctrines de ce genre et admettent que les âmes ainsi élevées à des conditions d'existence supérieures interviennent en faveur des hommes qui vivent sur la terre. Les inscriptions prouvent encore que les survivants implorent dans leurs prières l'intercession de leurs parents ou de leurs enfants décédés, quoiqu'il ne s'agisse encore nullement de saints proprement dits. La seule différence entre ces croyances chrétiennes et les croyances païennes correspondantes, c'est que d'après les premières les âmes des morts se bornent à intercéder auprès de Dieu, tandis que d'après les païens les morts, assimilés aux *daimones*, pouvaient intervenir par eux-mêmes. Les con-

troversistes païens ont eu si nettement l'impression de toutes ces choses qu'ils accusent couramment le Christianisme de n'être pas autre chose qu'un culte des morts.

Cette persistance du culte des morts sous forme chrétienne a permis au culte des saints de s'introduire dans le Christianisme, en dépit du monothéisme intransigeant des origines juives; il en est l'extension, tout comme le culte des héros dans la conception païenne. Deux ordres de croyances ont préparé cette évolution intérieure de la religion chrétienne : d'une part, l'assurance que certains hommes sont capables d'accomplir le service de Dieu d'une façon plus complète que les autres hommes et à un degré supérieur, de telle sorte qu'ils se constituent ainsi en catégorie à part, au-dessus des autres, par le sacrifice complet de toute préoccupation relative à ce monde et la consécration absolue à Dieu ; ce sont ceux qui subissent le martyre pour lui demeurer fidèles, ou ceux qui vivent d'une vie sainte, ascétique, toute en Dieu ; — d'autre part, la croyance que cette lutte contre le monde est en réalité une lutte contre les démons, contre les faux dieux assimilés à des esprits mauvais ; les chrétiens doivent les vaincre comme Jésus a vaincu Satan, le prince des démons. Ceux qui triomphent entièrement des puissances mauvaises, les martyrs, les saints par excellence, les ascètes, sont bien réellement les héros des chrétiens.

Ici encore Lucius a concentré une énorme quantité de renseignements en une description puissante et du plus haut intérêt. J'aurais aimé cependant qu'il distinguât davantage dans son récit les diverses phases de l'évolution que les chrétiens ont accomplie au cours des quatre siècles qui vont de Jésus-Christ à l'avènement du culte des saints. Tout son tableau est dessiné du point de vue du IVᵉ siècle. Il dégage par l'analyse les racines des croyances et des dispositions qu'il voit à l'œuvre alors, mais il est trop porté — ou tout au moins il le paraît — à nous les présenter dès leur apparition comme agissant de la même manière que plus tard. Ainsi l'ascétisme chrétien du IIᵉ siècle n'est pas du tout le même que celui du IVᵉ ; c'est une lutte contre les tentations du monde qui se déroule au sein même de ce monde et non en se retirant de lui. En d'autres termes ce n'est pas ce que l'on appelle à proprement parler de l'ascétisme, puisqu'à de minimes exceptions près il admet, même pour les meilleurs chrétiens, le mariage, la possession et l'usage tempérant des biens terrestres, l'accomplissement des devoirs sociaux dans la mesure où ils ne sont pas en conflit avec la loi de Dieu. De même les premières réunions auprès des sépultures des martyrs ne sont pas du

tout de même ordre que les célébrations des fêtes mortuaires qui ont cours parmi les chrétiens au IVe siècle, sous la pression inconsciente des masses païennes qui entrent dans l'Église. Je veux bien que les premières soient l'amorce des autres, mais encore faut-il faire la distinction, ne pas tout mettre sur le même plan, ne pas juxtaposer une citation du *Pasteur* d'Hermas et une autre de saint Augustin, car il y a entre elles près de 300 ans.

C'est à vrai dire une critique de rédaction que je fais, car au fond M. Lucius était du même avis. Je n'en veux d'autre preuve que le début même du second livre consacré aux Martyrs : « Ce sont les martyrs qui » ont introduit et constitué le culte des saints. En rangs serrés ils ont « pénétré dans les sphères supérieures du ciel et y ont pris une fois « pour toutes la place que l'affection et la vénération de leurs coreligion- « naires leur ont assignée. Pendant un temps leur légion est restée « seule en possession de la place. Ce n'est que plus tard et peu à peu « que les ascètes les y ont suivis » (p. 49). Voilà la vérité ; dans le premier livre elle ne ressort pas avec une suffisante clarté, parce que les époques y sont mélangées. M. Lucius a consacré près de 300 pages à la reconstitution de la genèse du culte des martyrs. Il s'occupe d'abord du martyr en temps de persécution : c'est le héros chrétien, triomphant des embûches les plus redoutables de Satan à l'exemple du Christ : il a la plénitude de l'obéissance envers Dieu, de la foi, de l'amour ; il est par excellence l'homme de Dieu. Aussi est-il l'objet de la plus grande vénération, même s'il échappe à la mort ; et s'il meurt il est recueilli auprès de Dieu. Déjà dans sa prison, il passe pour avoir le pouvoir de pardonner les péchés au nom de Dieu et de réconcilier avec l'Église ceux qui l'ont abandonnée ; on sait quelle lutte énergique l'épiscopat dut entreprendre pour maintenir la discipline régulière de la pénitence contre ces empiètements des confesseurs et des martyrs, soutenus par l'opinion populaire. Les martyrs décédés qui n'entraient pas en conflit avec l'autorité épiscopale, bénéficièrent de ces dispositions des esprits ; ils sont de plus en plus considérés comme des intercesseurs ; on honore leur mémoire dans des cérémonies religieuses de préférence à l'endroit où reposent leurs restes mortels ; même leurs reliques deviennent le gage d'une relation plus étroite entre le saint et les fidèles qui l'honorent.

Après avoir étudié les martyrs au temps des persécutions, M. Lucius montre le développement de leur puissance après le triomphe de l'Église, dans la période de paix. C'est là que se constitue le culte proprement dit

des martyrs ; l'art, la poésie, l'éloquence rivalisent d'ardeur à les célébrer et la masse des païens, introduits dans l'Église sans préparation chrétienne suffisante, y apporte les dispositions les plus favorables. L'auteur analyse les conditions de formation de leurs légendes ; celles-ci prennent dans l'esprit du peuple chrétien la place des mythes et des légendes de la tradition païenne. Elles sont saturées de merveilleux et traduisent l'impression que le souvenir de ces héros du passé chrétien produisait sur la masse des fidèles. Cette impression reflète, non pas l'histoire réelle, bien entendu, que l'on ne connaissait pas le plus souvent, mais l'histoire telle que la conçoit l'idéal populaire de l'époque où se fixe la légende. La littérature hagiographique est la seule vraiment populaire dans la chrétienté à partir du IVe siècle, non pas à cause de sa valeur littéraire, mais à cause de son caractère historique et religieux. En elle revit tout le passé pour la foule des croyants. Mais ce n'est pas seulement le passé chrétien, accommodé au goût du présent, c'est aussi le passé païen, ce sont les survivances de la religiosité païenne qui reparaissent sous de nouvelles formes, parce qu'elles se sont maintenues dans les esprits et dans les cœurs.

Nous ne pouvons pas entreprendre de suivre M. Lucius dans toutes les parties de ce travail d'une documentation si riche. Les thèses centrales qui ressortent de ses observations et de ses constatations, sont maintenant suffisamment connues. Les détails ne se prêtent guère à être résumés. M. Lucius décrit les idées qui avaient cours sur la nature et l'activité du saint glorifié; il constate que les martyrs jouissent d'abord d'une notoriété locale, mais plus tard chaque localité veut avoir ses martyrs ; quand elle n'en a pas, elle s'en procure. On découvre des tombes de martyrs ou bien ceux-ci révèlent eux-mêmes l'emplacement oublié de leur sépulture ; à défaut d'un martyr complet on s'efforce d'avoir de ses reliques. Bientôt on étend à d'autres qu'aux saints locaux les hommages et les prières : comme ils sont légion, il paraît sage de s'en concilier plusieurs; puis, par analogie avec les *daimones* païens, il s'établit une division du travail parmi les saints, correspondant à leurs aptitudes spéciales, telles qu'elles se dessinent dans leurs légendes et s'affirment par leurs miracles ; il y a donc lieu de s'adresser à des saints du dehors dans certaines circonstances et lorsqu'ils ont fait éclater leur puissance dans certains cas particuliers, leur popularité ne tarde pas à s'établir dans la région nouvelle où ils ont fait leurs preuves. Il faut noter cependant que les saints orientaux se répandent peu en Occident et réciproquement, excepté pendant la période de la domina-

tion byzantine en Italie ; il y a, en effet, des raisons de politique ecclésiastique qui interviennent dans le groupement des saints sur les calendriers des grandes églises ou des provinces. Plus tard l'Occident adopta une grande partie des saints orientaux, mais le plus souvent ce fut une adoption théorique, qui ne passa pas dans la pratique cultuelle. L'Orient fut aussi plus généreux dans la concession des reliques que l'Occident.

Dans un cinquième chapitre l'auteur étudie les grands saints faiseurs de miracles et spécialement les martyrs guerriers, qui doivent généralement leur fortune exceptionnelle au fait qu'ils ont recueilli la succession de quelque divinité païenne dont ils prenaient la place : ainsi sainte Thècle de Séleucie, héritière d'Athènâ et du dieu guérisseur Sarpêdon ; saint Demetrius, de Thessalonique, héritier du Kabir macédonien ; saint Théodore d'Euchaïta, héritier du dieu Mên, etc. Le sixième chapitre est consacré aux saints guérisseurs, le septième aux formes du culte des saints, aux fêtes de martyrs et aux réjouissances qui s'y associent. Enfin M. Lucius résume en quelques trop courtes pages la controverse entre les partisans et les adversaires chrétiens du culte des saints.

Le troisième livre, beaucoup plus court et moins complet que le précédent, a pour objet les saints glorifiés en leur qualité d'ascètes ou d'évêques exceptionnellement pieux. Nous avons déjà vu comment, sous d'autres formes et en d'autres temps, ils sont considérés comme des héros, victorieux des embûches de Satan et de ses démons. La part des moines dans cette œuvre de glorification est prépondérante. Un morceau important de cette section, concernant le type idéal de l'ascète dans la légende monastique, avait déjà paru dans les *Theologische Abhandlungen* dédiées à H. J. Holtzmann en 1902, toutefois avec une moindre documentation de notes.

Enfin le quatrième et dernier livre traite uniquement de Marie, la personnification de l'ascétisme virginal. M. Lucius rappelle fort justement, que Marie a eu plus de peine qu'aucun autre saint à devenir objet de culte dans l'Église chrétienne : « alors que dans tout l'empire il y avait déjà des centaines d'églises élevées en l'honneur de saints, où l'on célébrait des fêtes brillantes avec un grand concours de fidèles, il n'y avait encore aucun bâtiment ecclésiastique dédié à la mère du Seigneur ni aucun jour mis à part pour honorer sa mémoire » (p. 420). C'est que Marie n'avait été ni martyr, ni ascète persévérante. Après la naissance de Jésus le Nouveau Testament la présentait comme mariée à Joseph et mère de plusieurs autres enfants. Ce fut le triomphe définitif

du dogme trinitaire et de la divinité du Christ qui entraîna pour elle la dignité de θεοτόκος, mère de Dieu, et qui fit prévaloir dans les sphères ecclésiastiques la légende que l'imagination populaire avait brodée dans la littérature apocryphe. Marie devient dès lors le type immaculé de la vierge persévérant dans la virginité, l'initiatrice des chrétiens à cette sainteté supérieure. De là à intercéder pour les vierges et pour les adeptes de la vie ascétique en général il n'y a qu'un pas. Sainte Marie devient la patronne par excellence de ceux qui mènent une vie sainte et pure.

M. Lucius analyse avec soin les phases de cette évolution, la formation de la légende, la naissance des fêtes commémoratives des miracles dont la Vierge Marie est l'objet (annonciation, purification, commémoration de la Vierge en tant que mère du Seigneur, assomption), son culte, la propagation de ses reliques, les hymnes qu'elle inspire, etc. Cette dernière partie est moins complète et a un caractère moins achevé que les précédentes. Il est regrettable notamment que l'auteur n'ait pas poussé aussi loin, en ce qui concerne le culte de la Sainte Vierge, la recherche des survivances des cultes païens antérieurs qui ont contribué à lui donner son cachet particulier dans l'Église chrétienne. A la p. 466 il constate, à propos des Collyridiennes qui, en Arabie, offrent à la Vierge Marie à certain jour des gâteaux qu'elles mangent en commun, que les fidèles ont eu une grande propension à reporter sur Marie des pratiques cultuelles en usage dans le paganisme. Mais il se borne à observer que les emprunts de ce genre n'ont eu qu'une signification locale, c'est-à-dire qu'il esquive la question. Dans un des quatre appendices ajoutés à la fin du volume, il y a quelques rapprochements avec les cultes des déesses agraires en Syrie et avec les divinités protectrices des marins. On constate ainsi que l'auteur a bien vu le problème, mais qu'il ne l'avait pas encore étudié à fond au moment où il a été arraché à son travail. C'est un point où son œuvre devra être complétée.

Mais pour le reste j'ai l'impression que nous avons ici une œuvre accomplie, qui est à beaucoup d'égards un modèle de tractation historique, reposant sur une documentation extrêmement étendue et variée dans les nombreuses notes, et néanmoins parfaitement claire, bien ordonnée, d'une ferme structure. On sent que ce n'est pas un travail hâtif, mais une production longuement mûrie, dans les compartiments de laquelle l'auteur classait sans cesse les fruits de ses patientes lectures. Il ne lui a pas été donné de voir le couronnement de son

labeur, mais il est très doux pour ses amis de penser que, grâce au dévouement de ses élèves de prédilection, la mémoire de ce chercheur modeste et consciencieux vivra en tous ceux qui puiseront dans son ouvrage les renseignements innombrables qu'il a groupés pour eux et les leçons qu'il en a dégagées d'une main si ferme et si persévérante.

Jean Réville.

E. Albe. — **Autour de Jean XXII. Hugues Géraud, évêque de Cahors.** — Cahors, Girma, et Toulouse, E. Privat, 1904. 1 vol. 8° de 200 pages.

Hugues Géraud, évêque de Cahors, arrivé à l'épiscopat de façon équivoque et dont l'administration financière avait prêté à d'assez grosses critiques, se trouva directement menacé par l'élection au siège pontifical de Jean XXII qui devait être forcément au courant des affaires ecclésiastiques de sa ville natale. Avec quelques-uns de ses familiers, Hugues entreprit de faire périr le nouveau pape et deux de ses cardinaux au moyen de pratiques de sorcellerie dont la découverte l'amena en 1317, après un procès canonique assez bref, devant un tribunal présidé par l'évêque de Riez. Condamné à être dégradé, puis brûlé, Hugues Géraud subit son supplice le 30 août. M. Albe estime qu'il ne fut pas préalablement écorché vif comme le veut la tradition.

D'ailleurs il n'est pas une des pièces déjà connues de ce procès que M. Albe n'ait révisée avec soin et les documents d'archives, inédits en grande partie, au moyen desquels il a complété le dossier de l'évêque de Cahors font de ce livre une relation définitive de cette cause célèbre, un ouvrage par bien des côtés analogue au *Procès de Guichard de Troyes*, de M. Abel Rigault qui fit époque dans l'historiographie des justices médiévales. Il est impossible de ne pas songer à l'évêque de Troyes en voyant se dérouler les méfaits de l'évêque sorcier de Cahors ; les deux procès portent fortement le caractère de leur époque : ce sont les mêmes passions entêtées et féroces qui apparaissent ici chez les accusateurs, là chez l'accusé. C'est la même magie aussi, magie d'ecclésiastiques louches et de sorciers mendiants, avec, cependant, dans l'affaire de Hugues Géraud, un élément de cabalisme particulier à cette cause de sorcellerie. Une différence essentielle pourtant : M. Abel Rigault a montré les intérêts politiques qui sont en jeu dans l'affaire de Guichard de Troyes ;

Hugues Géraud est seulement un simoniaque aux abois, ne représentant pas un parti dans l'Église, et M. Albe a rendu justice aux cardinaux gascons en dissociant le complot de Bernard de l'Artige de l'affaire d'Hugues Géraud. Mais de ce que la tentative d'Hugues Géraud est réduite par lui à ses étroites proportions et à sa déplaisante médiocrité, il ne s'ensuit pas que Jean XXII apparaisse davantage comme une « grande et belle âme » et que sa figure doive « rester comme une des plus belles de la papauté » (p. 138). A n'envisager que ce côté très restreint de son activité, il n'est que trop évident que Jean XXII n'a pas su se garder de cette contagion de terreur qui engendra le plus grand nombre des procès de sorcellerie si abondants à cette époque. Les instructions dirigées contre Jean de Dinant, contre Matteo et Galeazzo Visconti, contre Robert d'Aix, etc., figurent avec un triste honneur auprès des enquêtes contre Guichard de Troyes, Enguerrand de Marigny, Pierre de Latilly, François Caetani, Robert et Mahaut d'Artois, Pierre Recordi, etc. Le pape eût souscrit à l'assertion pessimiste de cet auteur, son contemporain, dont Raynaldi rapporte les paroles : « Adorare dæmones, baptizare ymagines et talia sunt valde gravia peccata et modernis temporibus multum incipiunt pullulare ». (Raynaldi, *Annales*, t. XXIV, p. 110.) Jean XXII s'est d'ailleurs chargé lui-même de nous fournir des preuves sincères de son peu de sang-froid dans les lettres qu'a réunies M. Hansen, aux premières pages de son excellent recueil (pp. 2-8, n[os] 3, 4, 5, 6, 7 *Quellen und Untersuchungen z. Gesch. d. Hexenwahns*. Mais si nous éprouvons quelque difficulté à nous associer aux éloges que décerne, d'ailleurs incidemment, M. Albe à Jacques Duèze, nous n'en éprouvons par contre aucune à louer toute la partie de cette étude où sont exposées, presque heure par heure la carrière ecclésiastique de Hugues Géraud, ses tentatives criminelles, cette enquête où chaque déposition l'accable, enfin cette fin misérable à laquelle avait échappé Guichard de Troyes. Tout ce récit est d'une érudition solide et vaste qui permet de placer M. Albe parmi les meilleurs de ces érudits languedociens auxquels la librairie Privat a coutume d'apporter le concours appréciable de ses belles éditions.

C'est d'ailleurs la minutieuse précision avec laquelle M. Albe a mené ses recherches qui nous permet de discerner dans l'affaire de Hugues Géraud un document de premier ordre pour l'étude des rites magiques à cette époque du moyen âge. Parmi les procès que nous citions plus haut, aucun ne nous fournit des détails aussi nombreux et aussi précis sur *le* ou *les* modes d'envoûtement pratiqués au début du XIV[e] siècle dans le monde latin. Nous ne prétendons pas faire ici une étude comparée de

cette pratique de sorcellerie courante; nous voulons seulement dégager des précieux matériaux assemblés par M. Albe sur les faits reprochés à Hugues Géraud quelques traits qu'on peut rapprocher de ceux que nous fournissent des *dossiers* analogues.

Les opérations magiques de Hugues Géraud et de ses complices sont classées sous deux rubriques que nous conserverons provisoirement : l'*envoûtement* (Albe, pp. 40-55) et *les images et les poisons de Toulouse* (p. 56-67). Dans l'*envoûtement*, l'évêque procède lui-même aux rites prescrits. Il est assisté d'une vieille femme, une sorcière, et d'un juif de Toulouse. La présence de plusieurs juifs dans cette affaire est à noter : dans aucun des autres procès ne se rencontrent des opérateurs non chrétiens. Hugues Géraud fait faire en dehors de sa présence une statuette de cire. La matière de la figurine, du *voût* est généralement la cire, mais il ne semble pas qu'il y ait eu de règle très fixe à cet égard : (« Ymaginem de cera seu de re alia factam », Hansen, p. 5. V. aussi p. 18 etc.). Parfois elles sont de plomb (Hansen, p. 49, 94, 193, etc. Cf. Bernard Gui, *Practica*, Pars quinta, cap. VI, § 11). Comme le fait remarquer M. Albe, l'enquête sur l'affaire Visconti offre un exemple d'un envoûtement moins généralement usité que celui par la dagyde de cire ou de plomb qui pouvait être percée, même la seconde, à l'aide d'une aiguille : les Visconti au dire des documents de l'instruction, faisaient usage d'une image de métal qui devait être soumise à des fumigations (ou encensements ? *sub fumigationes*) remplie de certaines drogues, exposée à l'air froid de la nuit pendant un certain temps et à certains jours, puis à un feu vif qui consumait les drogues contenues dans la figurine (Albe, pp. 41-42, note). La statuette dont se servait Hugues Géraud représentait un clerc tonsuré, les mains étendues, dans l'attitude de la prière (Hugues voulait faire périr le cardinal Jacques de Via qui le poursuivait avec le plus d'ardeur). Ce n'était point là la figurine selon le rite, si l'on en croit le clerc Evrart de Bar sur-Aube qui apporta son témoignage très suspect dans l'affaire du cardinal François Caetani accusé d'avoir envoûté Louis X et ses principaux conseillers : « Les vouz, dit Evrard, qu'on fait pour atraire à amour si ont les mains jointes et eslevées, et les vouz que on fait à mort si ont les mains plates, gesantes sur les cuisses » (*Rev. Histor.*, LXIII, p. 61. V. aussi Ch.-V. Langlois, *Hist. de Fr. Lavisse*, III, p. 219). Fut-elle magiquement consacrée, dès le moulage ? (« cum invocatione demonum ipsam (ymaginem) fabricant », Hansen, p. 5). Aucun texte ne le dit. Il semble bien qu'elle ait été d'abord baptisée. Le baptême se fit par l'eau et le saint-chrême — et ici nous remarquons l'absence de parrain

et de marraine que nous signalerons à nouveau dans le baptême des figures à Toulouse. D'ailleurs ce premier baptême se fit, quant aux paroles tout au moins, selon une liturgie probablement de magie judaïque. Le juif lisait en effet dans un livre des paroles latines, grecques ou hébraïques, et l'évêque les répétait ensuite tout haut. Le lendemain, jour de sabbat et le surlendemain dimanche, le Juif (qui joue un rôle évidemment très important dans ces opérations) ne vint pas et l'on ne toucha pas à la figurine. Quant il revint, il enseigna la façon de piquer l'image. « Les mêmes personnes qui avaient commencé devaient continuer ou rien n'était bon : piquer une fois par semaine suffirait d'abord ; si l'effet ne se produisait pas bientôt, il faudrait, après la lune nouvelle, piquer les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine ». (Albe, p. 58.) L'influence de la lune n'apparaît ici que très accessoirement : certains sorciers languedociens se préoccupaient davantage de l'influence des astres. « Non tamen cum ipsis (ymaginibus) operati fuerunt, quia nullum vigorem habebant, pro eo quod non erant facta sub constellatione debita ». (Procès de Toulouse en 1323, dans Hansen, pp. 448.) (Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionn. antiqu.*, art. *Magia* (H. Hubert), p. 1515.) Il est vrai que, dans cette affaire de sorcellerie qui se déroule presque dans le même temps et dans la même région, il est facile de reconnaître un rituel magique profondément différent de celui dont se sert Hugues Gérand (Cf. Hansen, *loc. eod.* : « Dixit etiam, quod supra dictam ymaginem erat sculpta effigies scorpionis et a parte retro erant sculpte littere, que non bene legi poterant. Verumtamen videtur sibi, ut dixit, quod esset ibi scriptum : Rex Salamonis »). Aussi nous étonnerons-nous moins de cette omission que de la suivante : nulle part, dans le récit des pratiques auxquelles se livre Hugues Géraud, il n'est question du « cerne » magique dans lequel devaient s'enfermer les opérateurs. Evrart de Bar-sur-Aube déclare que le cardinal Caetani a cherché « une verge d'un arbre divers de trois pieds et demi pour faire le cherne ». (*Rev. Hist.*, LXIII, p. 69.) (Cf. Hansen, p. 3 : « De circulis se ponentes malignos spiritus sepius invocarunt. ») D'ailleurs il n'est nulle part question d'invocations de démons dans cette première serie de pratiques — à moins toutefois que les paroles lues par le juif n'en aient contenu quelqu'une.

Nous retrouvons dans le procès de Guichard de Troyes la prescription relative à l'opérateur unique. Guichard est assisté d'un religieux jacobin, Jean de Fay, et d'une sorcière, la Matrausse. Or, la sorcière ayant piqué le voût la première fois, continue à pratiquer seule l'envoûtement, *hors de la présence de l'évêque*, jusqu'au jour où l'évêque furieux de la lenteur du

résultat, se saisit de la dagyde et la brise, puis la jette dans les flammes. Hugues Géraud observa d'ailleurs incomplètement la discipline prescrite par le juif. Peut-être parce que l'évêque et son complice l'archiprêtre de Saint-Médard avaient la même rancune à assouvir, tous deux piquèrent l'image; l'évêque la piqua à la jambe et au ventre, l'archiprêtre sur les flancs. Ils se servirent de stylets à pointes d'argent. Guichard de Troyes, d'après ses accusateurs, aurait reçu du diable le conseil de piquer l'image d'abord à la tête, puis en d'autres parties du corps, — et, en cas d'insuccès, de la faire consumer (A. Rigault, *op. cit.*, p. 77 et suiv.).

Trois fois Géraud et l'archiprêtre « enfoncèrent les longues pointes en prononçant les paroles que le Juif leur avait enseignées : « De même que je pique cette image, de même le cardinal d'Avignon (Jacques de Via) soit atteint dans son corps jusqu'à ce qu'il nous donne la paix avec le pape; sinon, qu'il meure. » (Albe, *op. cit.*, p. 53.) (La Matrausse, en piquant le voût avec un stylet que lui avait donné le jacobin, disait : « Celle pour qui ceci est fait, cette semaine n'aura pas sa tête » (A. Rigault, p. 80)). En même temps, l'évêque et l'archiprêtre récitaient la malédiction contenue dans le psaume CVIII : « *Confundantur qui me persequuntur* », etc. et des paroles comminatoires dont le manuscrit de l'enquête ne nous a conservé que les premières : « *Adjuro te, imago* » (Albe, *l. cit.*).

L'autre série de griefs contre Hugues Géraud a trait à des opérations magiques d'un ordre très différent malgré une apparente analogie. L'envoûtement y revêt une forme assez intéressante et suffisamment rare au moyen âge pour que nous nous arrêtions un peu longuement. Le rapport entre l'opérateur et la victime y est moins direct; aussi ne peut-on s'étonner de ne rencontrer Hugues Géraud lui-même à aucun acte de ce sortilège compliqué. C'est le trésorier de Géraud, Aymeric de Belvèze, le vicomte de Bruniquel et l'évêque de Toulouse qui prennent l'initiative des opérations et se font aider par un prêtre chapelain de Saint-Étienne de Toulouse et d'autres clercs employés au service de cette même église. Ici encore, un juif (baptisé), Bernard Jourdain, prend une part importante aux premières préparations (v. aussi p. 178 où il est fait mention, au cours du procès, de deux juifs, Baron (Aaron?) et Abraham); p. 65, un juif de Perpignan chargé par l'évêque de régler un compte : c'est même lui qui, pour l'envoûtement, prépare trois figures : une « à la ressemblance du pape habillé en forme de prêtre célébrant la messe », les deux autres reconnaissables à leurs chapeaux de cardinaux, coulés à part. On réunit ensuite les ingrédients nécessaires au sortilège : des queues de rats, des crapauds, des lézards sont réduits en poudre

(cf. Guichard de Troyes accusé d'avoir fabriqué une mixture de scorpions, de crapauds, d'araignées venimeuses (A. Rigault, 61-63) et Mahaut d'Artois accusée d'avoir employé, à des préparations magiques, « caudam unius colubris et de trusto sequenti et de uno buffone ad ventum siccato », tout cela réduit en poudre (*Mém. de la Société des antiqu. de France*, 1865, p. 195). Un apothicaire procure aux opérateurs de Toulouse de l'arsenic, une liqueur où l'arsenic est mêlé au fiel de porc, du vif-argent, du séné, de la verveine, de la sauge, de la marjolaine, de la menthe, etc. (Albe, pp. 58-59, et note 2); il y joint des boîtes vides, des tuyaux de plumes d'oie pour enfermer les poudres, deux petits sacs contenant de la sauge et du sel. Deux des complices de Géraud vont ensuite chercher aux fourches patibulaires la chair de la jambe d'un pendu, un peu de ses cheveux et de ses ongles, plus un morceau de corde de pendu ramassée à terre et la queue d'un chien mort trouvé dans la rue en revenant. Ces préparatifs achevés, on procède au baptême des figurines. Ce baptême diffère du premier en presque tous ses détails. Il a lieu dans la chapelle du palais épiscopal et c'est Bernard Gasc, évêque de Ganos qui officie sur l'ordre de l'évêque de Toulouse. Les trois statuettes sont couchées sur un plat d'étain : Bernard Gasc revêtu de l'étole asperge d'eau bénite les images en lisant des oraisons dans un rituel. Une quinzaine de familiers de l'évêché assistent à cette cérémonie (Albe, pp. 60-61). Nous ne voyons pas que des noms aient été imposés aux figures par l'officiant ni par des parrains. Pourtant le rite d'envoûtement semble avoir été formel sur ce point : « Imagines cereas fecerunt sub nostro et ipsorum fratrum nominibus confici », dit Jean XXII lui-même, au moment du procès de Jean de Dinant (Raynaldi, *l. cit.*); Guichard de Troyes donne le nom de la reine à l'image fabriquée par la Matrausse; Fr. Caetani est, de même, accusé d'avoir donné aux voûts préparés par ses soins les noms du roi Louis X et de ses conseillers. Quant à l'absence de parrains et de marraines elle s'explique si peu que la rumeur populaire y suppléa aussitôt : on alla jusqu'à nommer ceux qui auraient tenu les figurines sur les fonts baptismaux de l'église Saint-Étienne; mais l'enquête ne contient rien qui permette d'ajouter quelque foi à ces récits faits après coup. Notons que dans l'affaire de Guichard, l'évêque de Troyes est accusé d'avoir fait venir au moment du baptême du voût une femme du bas peuple pour en faire la marraine de la figure baptisée. Le procès de Robert d'Artois, l'enquête contre F. Caetani nous fournissent encore des preuves de l'absolue conformité de la consécration de la dagyde avec le rituel baptismal.

D'ailleurs il se peut que, même aux yeux des opérateurs réunis à l'évêché de Toulouse, l'acte ait paru incomplet ou médiocrement valable, car les trois statuettes portées ensuite dans la maison du curé de Saint-Étienne y reçurent une nouvelle bénédiction. Un chapelain, nommé Catalan, fit un signe de croix sur elle en disant l'oraison : « *Deus qui de beata Maria*, » etc. mais sans conclusion ; puis Raymond Jacques en fit autant, avec l'oraison : « *Deus qui corda fidelium* » qu'il ne termina pas davantage. Catalan se prêta sans défiance à cette cérémonie qu'il croyait ne servir qu'à préparer un envoûtement d'amour. Ce n'est guère en effet qu'à partir de ce moment que le maléfice prend sa physionomie distincte. On achète trois pains ; après les avoir fendus et en avoir retiré la mie, on pose dans chaque pain une des images avec des tuyaux de plumes d'oie et une boîte à compartiments remplis des diverses poudres, auxquelles on avait ajouté du soufre et d'autres matières ; on introduit aussi dans chacun des pains un peu des restes du pendu et un fragment de la queue du chien. Chaque statuette est accompagnée d'un parchemin vierge, sur lequel Raymond Jacques, curé de Saint-Étienne a écrit : « Papa Johannes moriatur et non alius — Bertrandus de Poyeto moriatur et non alius — Gancelmus Johannis moriatur et non alius » (ce sont les trois victimes réclamées par Hugues Géraud). Les pains sont ensuite refermés avec de la colle de farine, bien liés d'étoupes, enveloppés chacun dans une étoffe de couleur spéciale et mis dans un sac de laine brune soigneusement cacheté et placé dans un second sac de toile. Un autre paquet renferme ce qui reste des poudres, les petits sacs de sauge et de sel et la liqueur blanche où l'arsenic est mêlé au fiel (Albe, p. 63). Ce second sac contenait, sans doute possible, les poisons destinés au pape et aux cardinaux. A part le sac de sauge et de sel qui n'ont guère qu'une valeur magique, la liqueur blanche et le *realgar* doivent évidemment entrer dans quelqu'une de ces *potationes* compliquées que redoutait Jean XXII et avec lui tous les princes de son temps. Mais, une fois déterminée la part du poison dans l'envoi fait à Avignon par les magiciens de Toulouse, il reste encore le contenu des trois pains, les trois images et les autres ingrédients dont quelques-uns, comme le fait remarquer avec justesse M. Albe, sont des plantes purement médicinales. Les figurines n'ont pas été piquées comme celles que nous avons vues entre les mains de Hugues Géraud ; les plantes ou mixtures introduites en même temps dans les pains ont une valeur magique, nous le savons par des descriptions de préparations analogues et de la même époque ; d'autre part les sacs doivent être portés à Avignon par des mercenaires que conduit un

des fidèles de Hugues Géraud. Et c'est une parole indiscrète de ce familier de l'évêque qui nous permet, sur la nature du maléfice, une hypothèse que nous soumettons à M. Albe : Perrot de Béarn se laisse aller à dire aux porteurs, en un moment d'expansion, que l'un de ces sacs, celui qui est cacheté, contient trois images enfermées dans trois pains *qu'on mettra sur trois des portes du palais apostolique*, et le pape ne vivra pas jusqu'à la fête de Notre-Dame de Mars, etc. Ne doit-on pas voir, dans ces trois pains, trois *charges* magiques destinées à être placées à l'entrée de la demeure des victimes désignées et à causer leur perte, par le sortilège qui se dégage d'elles, aussi sûrement que les coups de l'aiguille plantée dans les membres d'une figurine de cire ou de plomb? Ce procédé paraît à coup sûr avoir été moins fréquent au moyen âge que dans l'antiquité classique ou que dans la sorcellerie, toujours plus ou moins empreinte d'érudition, des opérateurs modernes; mais, mieux qu'aucun autre acte magique, il dénote, chez le magicien médiéval la croyance à un *mana*[1] dont se trouve doué, *sans aucun rite démoniaque caractérisé*, l'homuncule auquel le baptême a donné la vie spirituelle. En ne sortant pas du cercle des procès de sorcellerie à peu près contemporains de celui de Hugues Géraud, nous trouvons, en 1329, le carme Pierre Recordi accusé d'avoir pareillement usé d'images sous la forme de *charge* placée au seuil d'une maison. Notons cependant que l'acte d'accusation mentionne des conjurations préalables qui manquent dans le procès de l'évêque de Cahors, tout au moins dans la partie relative aux actes de sorcellerie qui eurent pour théâtre l'église de Saint-Étienne de Toulouse : « Quinque ymagines cereas, disent les juges de Pierre Recordi, diversis temporibus successive fecisti et fabricasti multas et diversas demonum conjurationes et invocationes dicendo dum dictas ymagines fabricabas et quamplurima venenosa etiam immiscendo et sanguinem bufonis terribili et horribili modo extractum infra dictas ymagines infundendo, et ipsas ymagines supra unam tabulam tapezeto vel panno coopertam prostratas de sanguine narium tuarum in ventrem aspergendo, et etiam de saliva tua immiscendo, intendens per hoc dyabolo sacrificare, quas ymagines sic factas et aliis modis recitatione indignis ponebas clandestine in limine hospitiorum aliquarum mulierum quas cognoscere volebas carnaliter... » (Doat, XXVII, 151 r°

1) V. H. Hubert et M. Mauss : *Théorie générale de la Magie* (*Année Sociologique*, 1903, pp. 108-119).

et v°. V. aussi Lea, *History of Inquisition*, III, p. 456.) D'ailleurs, une série de monographies judiciaires du genre de celle que nous donne M. Albe permettrait sans doute de découvrir d'autres rapports de doctrines et de rites entre les sorciers du temps de Jean XXII.

P. ALPHANDÉRY.

BÉHA-ULLAH. — **Les paroles cachées**, en persan; traduction française par Hippolyte Dreyfus et Mirza Habib-ullah Chirazi. 1 vol. in-12, 116 pp. — Paris, E. Leroux, 1905.

Le titre indiqué ici est celui de la couverture du volume; mais il y en a un autre, plus compliqué, à la p. 1, le voici : « BÉHA-ULLAH, *Haft vadi* (les Sept Vallées), *Lauhé-akdas* (la Très Sainte Tablette), *Lauhé-Hekmat* (sur la sagesse), *Kalematé Maknouné farsiyé* (les Paroles Cachées, en Persan). » C'est donc le dernier ouvrage contenu dans ce petit recueil qui a donné son nom au volume, par un procédé analogue à celui des romanciers qui réunissent sous une seule couverture quelques courtes nouvelles. Quelques mots de la préface nous donnent des renseignements sur les origines de ces compositions, sans d'ailleurs nous offrir la moindre indication sur les textes dont on nous invite à admirer la traduction, sans moyens de contrôle; seule la note 1 de la page 7 nous fait connaître que la base de la traduction des *Paroles cachées* est un manuscrit que possèdent les deux traducteurs, et qui paraît être le même que celui qui a été décrit par M. Edw. G. Browne dans le catalogue de sa collection de 27 manuscrits bâbîs. On est habitué aujourd'hui à plus de détails; sans exiger que l'on nous donne les dimensions en longueur, largeur et épaisseur des manuscrits dont on s'est servi, ainsi qu'il est de mode chez quelques auteurs de catalogues, on pourrait désirer quelques indications sur les textes originaux, leur provenance et l'endroit où, au besoin, on pourrait les consulter; cela se fait toujours; mais les traducteurs des livres béhaïs cherchent à faire du prosélytisme, non de la science; et il semble bien que l'un soit exclusif de l'autre.

Les trois premiers traités contenus dans ce petit ouvrage sont des épîtres, ainsi que le font très justement remarquer les traducteurs, Béhâ n'est plus le fidèle disciple du Bâb que le *Livre de la certitude* nous a appris à connaître; il est déjà celui que Dieu devait manifester,

pour emprunter à la terminologie bâbie une expression que celle-ci emploie pour désigner le successeur du fondateur, 'Ali Mohammad. La première de ces épitres, les *Sept Vallées*, a été écrite à Bagdad ; adressée à un chéikh çoûfi, 'Abd-ur-Rahman, elle lui parle sa langue, suivant l'usage des Béhâïs de se faire *tout à tous*, et elle emploie la terminologie des çoûfis en expliquant les différentes conditions que doit traverser l'adepte pour atteindre la connaissance de la vérité suprême (*haqq*). Elle porte aussi un sous-titre qui figure seul à la page 9 : *Sur les mystères de l'ascension vers Dieu, le tout puissant et le miséricordieux*. Les sept vallées ou stations sont celles de la *recherche*, de l'*amour*, de la *connaissance*, de l'*unité*, de la *richesse*, de la *perplexité*, pour aboutir à celle de la *pauvreté absolue* et de *l'anéantissement*. Il n'y a dans tout cela rien de surprenant pour un lecteur accoutumé aux mystiques persans ; je doute que cela soit très compréhensible, et surtout très attrayant, pour les autres.

Le *Lawhé-Akdas* est destiné à convertir les chrétiens à la nouvelle foi. Voyons comment Béhâ s'y prendra. Il procède par affirmations qui ne supporteraient pas la contradiction, car il est, comme Zarathustra et Mahomet, le porte-parole de Dieu même. La formule : « Dis ! » qui précède nombre de phrases, est empruntée au style coranique. L'auteur s'adresse successivement aux prêtres, aux évêques et aux moines ; il enjoint aux premiers de laisser leurs cloches et de sortir des églises ; il affirme que les seconds sont les étoiles du ciel de son savoir (à la condition sous-entendue de croire à la mission de Béhâ) ; il propose aux troisièmes, s'ils le suivent, de les faire les héritiers de son royaume, qui sans doute n'est pas de ce monde, au moins pour l'instant ; mais s'il ne l'écoutent pas, il le leur pardonne bien volontiers : on n'est pas plus accommodant. Par « pays de Syrie » (p. 56) il faut entendre la Palestine : la mention de Bethléem, quelques lignes plus bas, ne laisse pas subsister le moindre doute. Je défie qui que ce soit qui ne sait pas que *Mourâd* signifie en arabe *le désiré* de comprendre un mot à cette phrase de la page 58 : « Rappelle-moi à celui qui a nom Mourad et dis-lui : sois béni, ô Mourad.... »

L'épitre sur la sagesse est adressé à un certain Nabil, c'est-à-dire Mohammed, dans la terminologie bâbie, ainsi que l'a montré M. Browne (ces deux noms sont équivalents parce que la somme de la valeur numérique des lettres est la même dans les deux cas ; nous sommes ici, comme je l'ai déjà fait remarquer à propos du *Livre de la certitude*, en plein terrain de la secte ismaélienne des Horoûfis). Il s'agit de

montrer « comment la croyance en Dieu n'est pas incompatible avec la science; comment au contraire la plupart des sages de l'antiquité ont été des hommes pieux, ou tout au moins des hommes reconnaissant le principe suprême et infini, etc. » (Avertissement, p. 6).

Nous avons ici un essai de cosmogonie. Les mondes ont été formés par la force émanant de la réaction des principes actifs et passifs (p. 68) ; mais avec quoi ont-ils été formés ? *ex nihilo*, ou bien avec une matière préexistante ? On peut inférer des lignes suivantes que c'est la première alternative qui est la bonne, et que c'est l'esprit qui a formé la matière par le moyen de ces deux principes opposés ; mais ce n'est pas dit expressément. Cependant il n'y a pas de différence entre le verbe de Dieu et le monde (*ibid.*) ; nous voilà retombés en plein panthéisme. Et là-dessus, anathème sur les contradicteurs ! « Vraiment, *nous ne tenons pas à entrer dans de plus grands détails*, car les contradicteurs nous écoutent..... » (p. 69). C'est naïf. Je n'insisterai pas sur le rôle ridicule prêté à Empédocle et à Pythagore, tous deux contemporains de David et de Salomon, à Hippocrate, à Socrate qui se retira dans une grotte au fond d'une montagne, à Platon, à Aristote, et à Pline (confondu peut-être avec Apollonius de Tyane en raison de cette phrase : « qui possède des talismans et fait des prodiges » (p. 77) ; voilà où il serait utile d'avoir le texte sous les yeux ; s'il y a *Bélinâs*, la cause est jugée) ; il est clair que le pauvre mystique persan qui a écrit ces lignes n'est que l'écho de l'érudition musulmane de basse époque ; on sait ce que sont devenus les grands noms de la Grèce pensante sous le *qalam* des professeurs des mosquées.

Les *Paroles cachées* sont une série d'allocutions morales, ou plutôt de courts sermons mystiques, car malgré mes efforts, je ne puis y trouver la « morale transcendante » annoncée par les traducteurs. Il n'y a de transcendant que l'expression des éjaculations mystiques, et je crois bien volontiers que le style en est incomparable dans l'original. Que les Persans, adeptes de la nouvelle religion, ressentent une vive émotion à la lecture de ces pages enflammées, cela n'est point pour surprendre quand on a vu des Chiites fondre en larmes à la récitation du martyre de Hosëin à Kerbéla qui accompagne les cérémonies de l'*'Achoûrâ*. Les *Paroles cachées* se chantent le vendredi ou le dimanche dans les réunions de Béhâïs ; une preuve de plus que l'on peut mettre de la musique sur de la prose.

Un certain nombre d'inexactitudes ont échappé aux traducteurs. — Page 21, l'ange Israïl, en note : l'ange de la mort ; lisez 'Izrâïl. — P. 22,

Israfil, en note : l'ange qui préside aux naissances. Isrâfîl est un archange qui sonnera la trompette au jour de la résurrection. — P. 26, mélodies de Hijaz et d'Irak, en note : l'arabe et le persan. *Hidjâz* et *'Irâq* sont les noms de deux modes de la musique orientale. — P. 31. « Si Khézer... a fait sombrer ce bateau. » En note : allusion à une légende de la tradition musulmane. Il fallait renvoyer au Qorân, ch. XVIII, v. 70. La mention « Khézer, *alias* Élie » n'est pas suffisante pour faire comprendre le rôle que joue cet ange de la mer, résidu de la légende babylonienne de Xisuthrus. — P. 37. Malgré les indications de la note, Loqmân n'est ni un roi légendaire de l'Arabie, ni un fabuliste. — P. 38. « Jeyhoun » est le nom arabe de l'Oxus ; Amou (suivi ou non de *daryâ*) est son nom persan. — P. 40, note : « Camphre, Kafour, rivière du paradis qui roulait des flots parfumés. » Il est certain que Kâfoûr est le nom arabe du camphre ; il ne se trouve qu'une seule fois dans le Qorân (ch. LXXVI, v. 5) ; l'interprétation adoptée par les traducteurs n'est qu'une de celles qui ont été proposées par les commentateurs (voir Béïdâwî, éd. Fleischer, t. II, p. 374), et encore ce n'est pas une rivière, mais bien une eau, c'est-à-dire plutôt une source, que ceux-ci indiquent. — Les passages en langue arabe reproduits pp. 44-45 sont remplis de fautes typographiques qui les rendent, par endroits, presque complètement inintelligibles. — P. 52. *Labeick* ne signifie pas : Oui, mais : « Me voici ! » — P. 63, Nabil n'est pas « vertueux », mais bien « d'un esprit supérieur : » — P. 80. Martos (?), un ancien, avait inventé un instrument capable d'envoyer le son à une distance de soixante milles ; c'est Myrtos ou Myristos du *Fihrist*, t. I, p. 270, qui avait en effet composé un livre sur un instrument de ce genre. — P. 92 : l'arbre d'Anyssa, en note : « l'arbre de vie mentionné dans la Genèse et dans l'Apocalypse. » L'arbre de vie est en hébreu *'êts ha-khayyîm* (Gen., II, 9, III, 22), dans la traduction arabe *chadjarat el-hayât*, dans le Qorân (XX, 118) *chadjarat el-khould*, dans l'Apocalypse (II, 7 ; XXII, 2) ξύλον τῆς ζωῆς ; peut-être Anyssa est-il simplement *Anîsa* « la compagne » désignant Ève ; cf. Mirkhond, *Rauzat-ouççafâ*, éd. lithogr. t. I, p. 10, l. 2 : *anîs*. — P. 111. Le mont Paran, ou sanctuaire béni de Rommân. Ce dernier nom, qui n'est pas expliqué, ne serait-il pas le persan *nâr* « grenade » = ar. *rommân*, mais signifiant « feu » en arabe, par allusion au buisson ardent (Qor., XX, 8) ? — Dans l'avertissement, p. 5, les noms du chéikh Ahmed Ahsâî et de Hadji Séyyid Kâzhem Rechti sont cités parmi les mystiques les plus récents ; il n'aurait pas été inutile d'avertir le lecteur que ce sont ceux des fondateurs de la

secte des Chéikhis, et de renvoyer à Gobineau, *Religions et philosophies*, p. 31, et surtout à M. Edw. G. Browne, *The Babis of Persia*, dans le *Journal of the royal Asiatic Society*, 1889, p. 884 : *A traveller's narrative*, t. II, pp. 234 et 238.

Malgré ces légers défauts, le petit volume qui vient enrichir la collection de livres bâbis et béhâïs offerte à l'admiration des lecteurs européens n'est pas ennuyeux. Les traducteurs ont certainement pleinement réussi à faire passer en français l'enthousiasme qui animait le rédacteur. Ce genre d'homélies est peut-être en effet la seule partie de la littérature bâbie qui soit accessible au lecteur non orientaliste, qui ne saurait trouver la moindre saveur à des interprétations allégoriques tirées du calcul de la valeur numérique des lettres arabes ou de l'imitation parfaite du style coranique ; pour y comprendre quelque chose, il faut lire les textes de ce genre dans l'original. La mystique, au contraire, est de tous les temps et de tous les pays ; tant qu'il y aura des illuminés dans le monde, il y aura des lecteurs et même des admirateurs pour les effusions de l'amour divin chez les Bâbis, héritiers des grands mystiques persans du XIII[e] et du XV[e] siècles.

Cl. Huart.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

W. Caland. — **Ueber das Rituelle sûtra des Baudhâyana** (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XII, 1). — Leipzig, 1903, 65 p.

Sous l'influence des doctrines nouvelles qui ont transformé l'étude des Vedas, la littérature du rituel passe aujourd'hui au premier plan. L'exploration en est à coup sûr ardue ; la complication interne des rites s'aggrave encore d'une exposition systématiquement hachée et disloquée. La patience et la ténacité de M. Caland ne se sont pas effrayées de ces obstacles ; une série déjà longue de travaux considérables atteste sa maîtrise sur ce domaine particulier. Amené par le développement de ses recherches à porter son attention sur l'école de Baudhâyana, M. C. a eu cette chance, méritée autant qu'inespérée, de découvrir dans des manuscrits connus, mais mal connus, toute la doctrine rituelle (Kalpa sûtra) de cette école, qu'on croyait perdue en grande partie. Avant d'en entreprendre l'édition (actuellement en cours à Calcutta, dans la *Bibliotheca Indica*), M. C. a soumis l'ensemble à un examen pénétrant, il en a réuni les résultats les plus importants dans le présent mémoire.

Le Kalpa sûtra de Baudhâyana se singularise d'abord par son étendue même ; il dépasse de beaucoup les collections parallèles des autres écoles. Cette différence tient surtout au procédé de composition. Les écoles concurrentes ont visé surtout à la brièveté, souvent aux dépens de la clarté même. Le sûtra de Baudhâyana est étroitement apparenté aux brâhmanas, il se plaît à l'exégèse narrative. L'état actuel du texte en laisse entrevoir les destinées passées ; les sections qui le composent sont réunies par un lien lâche et se prêtent à des combinaisons variées. Tous les indices révèlent une tradition orale primitive, antérieure à la rédaction écrite. Un des traits les plus intéressants du Sûtra, c'est de rassembler dans une section toutes les opinions et les pratiques qu'il désapprouve (dvaidha). La date et le lieu d'origine sont naturellement impossibles à déterminer ; la langue est nettement archaïque ; elle est du type que Pâṇini désigne comme le chandas. L'horizon géographique embrasse un champ mal défini, qui va des Mûjavant aux Kaliṅga et aux Ikṣvâku ; les Araṭṭa, les Gandhâra, les Sauvîra, les Karaskara, les Kaliṅga sont tenus pour des peuples impurs, de qui le contact souille le brahmane. Les données astronomiques, savamment discutées par M. Barth dans une note qu'il a communiquée à M. C., ne comportent pas de solution précise, faute d'une précision suffisante de termes.

M. C. signale un certain nombre de rites particuliers à l'école de Baudhâyana

ou particulièrement développés dans ce sûtra. Le plus curieux peut-être est la partie de dés jouée entre le père et les fils (et subsidiairement la mère) lors de l'agnyâdheya. « On s'assoit à quatre autour des dés, le père avec ses fils : le père en avant (Est), le fils aîné à droite (Sud), le second fils en arrière (Ouest), le dernier fils au Nord. Le père prend douze dés, et par là il gagne ; le fils aîné en prend douze, et par là il gagne ; les autres (treize), on les pousse au plus jeune fils. Quand il y a deux (fils), le père prend deux fois ; s'il y en a un, la femme fait la troisième ; s'il n'y en a pas, l'homme et la femme prennent deux fois. La même règle vaut quand ils jouent à trois ou à deux. Chacun dit, après qu'il a pris les dés : C'est fait ! et avec ces mots : La vache est perdue ! ils se lèvent. »

Je ne puis insister ici sur l'intérêt pourtant considérable des derniers chapitres du mémoire, si riches en observations de grammaire, de style, de lexicographie.

Sylvain Lévi.

Charles Vellay. — **Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'Orient antique** (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*. Tome seizième). — Paris, Leroux, 1904, 304 p. et 13 gr., in-8°.

Le sujet traité par M. Ch. Vellay est heureusement choisi, car, pour avoir été souvent exposées, les cérémonies des Adonies sont encore rarement comprises. Il suffisait pour faire œuvre utile de s'inspirer des *Wald- und Feldkulte* de W. Mannhardt ou de l'article très serré de M. Dümmler dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly-Wissowa. Malheureusement, M. V. ignore Mannhardt bien qu'il ait poussé sa bibliographie des « auteurs modernes » jusqu'à la troisième édition (1897) de *Jésus et la religion d'Israël* par M. Jules Soury.

Les idées que M. Vellay expose sur Adonis sont très imprécises ; il suit de préférence Movers et ceux qui identifient Adônis-Thammouz avec le Soleil. Et comme, d'après Macrobe, tout dieu est le Soleil, il n'est pas une divinité qui ne se puisse ramener à Adonis. Ainsi, M. V. pense que c'est en l'honneur d'Adonis « que se dresse à Baalbeck le célèbre temple du Soleil » (p. 36) que nous ne savions pas situé « au milieu du désert, dans une désolation et une mort sans limites » (p. 15).

L'auteur nous dit que le culte d'Adonis-Thammouz a pris naissance en Mésopotamie et, de là, s'est répandu en Syrie, en Phénicie, puis en Grèce et dans toute l'Europe. Dans ces conditions, pour découvrir ce que la légende d'Adonis contient de primitif, il semblerait logique d'étudier tout d'abord ce qu'était Thammouz en Mésopotamie ; mais de cela il n'est pas question. On se contente de rééditer les récits des auteurs grecs et latins sans en tirer les déductions utiles. M. V. cite l'histoire de Combabus et de la reine Stratonice (p. 162) sans rechercher si, sous ce roman historique, il ne se cache pas des entités divines comparables à Adonis et Astarté ou à Attis et Cybèle. Il semble qu'un peu par-

tout les rites agraires se soient de bonne heure cristallisés en des Mystères dans lesquels la Terre était assimilée à une déesse et l'esprit de la végétation à un jeune dieu. Que ces Mystères aient joui d'une vogue assez considérable pour attirer des fidèles de toute part, qu'ils aient, par suite, réagi les uns sur les autres, c'est ce qu'atteste la diffusion, jusqu'en Grèce, du nom d'Adonis. Mais, même en dehors de ces infiltrations, on devait aboutir par un développement normal du culte à des résultats très voisins. Lorsque les auteurs grecs et latins tentent des explications, le rite n'est plus compris puisqu'il est envisagé sous la forme symbolique. Cela permet, il est vrai, aux exégètes tardifs d'identifier Adonis au Soleil, mais l'erreur est trop flagrante et elle ne doit pas être perpétuée.

En appendice, l'auteur, qui est docteur ès-lettres, réimprime — on ne sait pourquoi, car il ne s'y trouve aucune allusion à Adonis, — la traduction que Séguier de Saint-Brisson donna en 1846 des fragments de Philon de Byblos (pseudo-Sanchoniathon). Le deuxième appendice est la traduction d'un chapitre de Movers sur le rôle du sanglier dans les religions de l'Orient antique. Le troisième appendice est consacré au blé de Sainte-Barbe. N'ayant pas saisi la valeur agraire des Adonies, M. V. ne pouvait instituer d'autre comparaison que celle fondée sur des signes extérieurs. Le rapport reste à établir entre les grains qu'on fait germer en Provence pour fêter la naissance de l'enfant-Jésus dont la crèche est entourée du santons, et les plantes hâtives dans lesquelles la basse antiquité voyait un symbole de la courte existence d'Adonis. Avant de poursuivre les identifications et prétendre que, dans la grotte de la Sainte-Baume, « la tradition chrétienne a substitué Marie-Magdeleine à l'Astoreth phénicienne » (p. 191), il faudrait prouver que cette dernière a pénétré en Provence. Les affirmations ne suffisent pas, surtout celles qui dérivent bau (rocher) de Baal et baumo (grotte) de Baalat. Enfin, signalons le quatrième appendice qui fournit la liste des monuments figurés où l'on a reconnu des représentations d'Adonis.

Si le texte dépend de Movers, les gravures qui l'illustrent sont en général empruntées à Montfaucon. C'est un hommage rendu à deux grands savants, mais ce n'est pas précisément ce qu'on attendait du titre de l'ouvrage.

René Dussaud.

C. F. Oldham. — **The Sun and the Serpent. A contribution to the History of Serpent-worship.** 1 vol. 8° de 207 pages et 33 planches. — Londres, A. Constable, 1905, 10 shillings 6 pence.

Ce livre est un développement d'articles publiés dans le *Journal* de la Royal Asiatic Society en 1901. C'est plutôt une étude restreinte qu'un traité général, les deux tiers du livre étant consacrés au culte du cobra dans l'Inde septentrionale ancienne et moderne. Les thèses de l'auteur peuvent se résumer ainsi : a) le soleil et le cobra (nâga) étaient des totems de tribus aryennes; le totem

soleil étant antérieur au totem-nâga; b) le culte des ancêtres, des rois et des corps célestes est une déformation d'un culte primitif, celui que rendaient ces tribus à une divinité suprême qu'on supposait vivre dans le soleil; c) toutes les formes du culte rendu à la fois au Serpent et au Soleil sont apparentées entre elles et se sont disséminées en partant d'un centre d'origine, résidence première des tribus dites solaires; d) les autres cultes rendus aux serpents sont des déformations du culte primitivement rendu aux cobras: il me semble bien que telle est l'idée de M. Oldham, bien que je ne la trouve exprimée nettement nulle part; e) les Asuras n'étaient ni des démons de la nature ni des phénomènes naturels; mais c'étaient les chefs déifiés de tribus ennemies des Aryas. Cette dernière théorie evhémériste n'est pas nouvelle; M. Oldham lui attribue une très grande importance.

Je doute que toutes ces thèses soient également acceptables. Dire par exemple que le Soleil, le Serpent (cobra ou autre), l'aigle Garuda, etc., étaient des totems aryas, c'est peut-être résoudre sans assez d'hésitations une question fort difficile: reconnaître dans certains rites, de la Chaldée et de l'Égypte à l'Inde anciennes, du Dahomey au Japon et à la Chine actuels (chapitre xi) des survivances d'un ancien culte du serpent et du soleil diffusé par voies d'emprunts et d'infiltrations, c'est également, semble-t-il, vouloir trop systématiser.

Le chapitre le plus intéressant, celui qu'illustrent précisément les 33 photographies, est le troisième; il est consacré à la description, d'après les observations personnelles de l'auteur, des cultes rendus au serpent et au cèdre par les habitants de hautes vallées de l'Himalaya, au Kashmir.

Là encore, comme partout ailleurs, le culte rendu aux nâgas est en relation avec l'eau courante; ce qui tient, soit à l'habitat de l'animal, soit aux ondulations de son corps; il y a là un processus d'identification par similarité, qui suffit je crois, à expliquer, mieux que la théorie solaire, l'universalité de l'ophidiolâtrie et les ressemblances de rites.

A. van Gennep.

Harold M. Wiener. — **Studies in Biblical Law**. — Londres, David Nutt, 1904. 1 vol. in-8, ix et 128 pages. Prix : s. 3,6.

Le premier chapitre de notre livre, se rapportant aux conditions présentes des études bibliques, est une charge à fond entre la critique moderne appliquée à l'Hexateuque. On y dénie à celle-ci la véritable compétence à ce sujet. On lui reproche de suivre une fausse méthode, de se laisser guider par des principes erronés et d'arriver à des résultats déplorables. Mais ces reproches, beaucoup trop hâtifs et gratuits, retombent, avec beaucoup plus de justesse, sur celui qui les dirige contre les autres, contre des hommes autrement bien versés dans la matière que lui.

Il est facile de constater que notre auteur n'a nullement approfondi les questions qu'il tranche avec tant d'assurance. Il n'a pas fait, sous ce rapport, des études spéciales. Il ne semble connaître qu'un petit nombre de publications anglaises concernant le sujet. Il en relève quelques traits isolés, cherche à montrer, par des raisons insuffisantes, que l'argumentation des auteurs n'est pas fondée et part de là pour condamner en bloc tous les résultats de l'école critique. Dans la partie positive de son ouvrage, il cherche à démontrer que toutes les lois du Pentateuque sont mosaïques et qu'elles sont bien supérieures à toutes les autres lois de l'antiquité.

Pour établir la première de ces thèses, il aurait fallu reprendre et réfuter les nombreux arguments exégétiques, littéraires et historiques qui prouvent que le Pentateuque renferme plusieurs législations d'époques fort différentes et relativement récentes. Notre auteur n'essaye pas même d'aborder ces problèmes si complexes. Il se contente de soutenir, par des arguments très peu solides, que certaines prescriptions du Pentateuque doivent nécessairement remonter à Moïse, pour en conclure que la critique qui est d'un avis contraire fait complètement fausse route et que, par suite, tous ses résultats sont incertains ou erronés. Ce procédé est fort commode, mais nullement probant.

Pour démontrer la grande supériorité de la législation du Pentateuque sur tous les codes de l'antiquité, il aurait fallu se livrer également à une étude comparative, approfondie et sérieuse, sur ces différentes législations. Au lieu de cela, quelques comparaisons en petit nombre suffisent à notre auteur pour tirer ses conclusions et élever jusqu'aux nues la valeur de toutes les lois du Pentateuque.

Notre livre pourra évidemment contribuer à fortifier, dans leur foi, les Juifs et les Chrétiens qui restent attachés aux vues traditionnelles; mais il ne fera pas faire un seul progrès à la théologie biblique. En effet, malgré ses allures scientifiques, il passe tout à fait à côté des vrais problèmes qui se rapportent à notre sujet. L'auteur ne connaît assurément que les traits généraux des études modernes sur l'Hexateuque, mais non les travaux minutieux, consciencieux et remarquables qui ont été consacrés à celui-ci, depuis plus d'un siècle. Ou bien il ne sait pas rendre justice à ces travaux d'un si grand mérite.

C. Piepenbring.

Flavius Josèphe. — **Œuvres complètes traduites en français**, sous la direction de *Théodore Reinach* : tome III. *Les Antiquités Judaïques*, l. XI à XV, traduction par *Joseph Chamonard*. — Paris, Leroux, 1904. 1 vol. gr. in-8° de 387 pages; prix : 7 fr. 50.

Après avoir pris sous son patronage la traduction, par M. Théodore Reinach, des *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (voir Revue, t. XXXII p. 80), la Société des Études juives a abordé la traduction des

Œuvres complètes de Flavius Josèphe, en français, et une fois de plus M. Théodore Reinach a mis à son service ses éminentes qualités d'helléniste et d'historien pour diriger cette importante publication. La traduction proprement dite a, en effet, été partagée entre plusieurs jeunes professeurs; M. Th. Reinach s'est réservé la revision générale du travail et une partie de l'annotation. Le premier volume, comprenant les cinq premiers livres des *Antiquités Judaïques*, a été traduit par M. *Julien Weill* et a paru dès 1900. Le troisième a paru à la fin de 1904 et contient les livres XI à XV. Il est l'œuvre de M. *Joseph Chamonard*, ancien élève de l'École d'Athènes. Le second volume est retardé, mais on nous affirme qu'il ne tardera pas à paraître. Il y en aura sept en tout.

Le texte adopté est naturellement celui de Niese, mais il n'a pas été suivi d'une façon servile. Parfois on a préféré la lecture de Naber, à mainte reprise même on a corrigé le texte de Niese d'après l'apparat critique que lui-même fournissait.

Les traductions françaises des Œuvres de Josèphe, complètes ou partielles, sont toutes anciennes. La plus connue est celle d'Arnauld d'Andilly (1667-1669), une « belle infidèle », comme dit M. Reinach, mais encore plus infidèle que belle. Elle a joui d'une certaine popularité parmi les jansénistes et parmi les protestants; mais à mesure que les études bibliques ont été abandonnées en France, par suite de la destruction du jansénisme et du protestantisme, à mesure aussi l'intérêt pour les écrits de Josèphe a diminué. Il a fallu l'essor tout moderne de la critique et de l'histoire religieuses dans notre pays pour que l'attention des érudits et des historiens fût de nouveau attirée sur cet auteur qui, malgré tous ses défauts, n'en reste pas moins le témoin, souvent unique et presque toujours le plus précieux, des événements qui se déroulèrent en Palestine depuis le retour des Juifs de l'exil de Babylone. La traduction publiée sous les auspices de la Société des Études juives vient donc à son temps et répond à un besoin actuel. On a visé surtout à l'exactitude. Les notes de M. Reinach, surtout celles du 3e volume qui sont presque toutes de lui, ajoutent beaucoup à la valeur du texte pour l'historien, spécialement par la comparaison avec les autres documents qui peuvent servir à contrôler les assertions de Josèphe et qui lui ont souvent servi de sources à lui-même.

Nous souhaitons à cette entreprise le succès qu'elle mérite et nous espérons pouvoir bientôt annoncer aux lecteurs de la Revue la publication des volumes encore manquants.

Jean Réville.

Agnes Smith Lewis. — **Horae semiticae** No. III. **Acta mythologica apostolorum**, transcribed from an arabic Ms. in the convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from mss. in the convent of St. Catherine, on Mount Sinai, with two legends from a Vatican ms., by Prof. Ignazio Guidi, and an appendix of syriac palimpsest fragments of the acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 3ª. — London, C. J. Clay and Sons, 1904. In-4°, viii-228 pages.

Id. — **Horae semiticae** No. IV. **The mythological acts of the apostles**, translated from an arabic ms. in the convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from mss. in the convent of St. Catherine on mount Sinai and in the Vatican library, with a translation of the palimpsest fragments of the acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr 3ª... — London, C. J. Clay and Sons, 1904. In-4°, xlvi-265 pages.

Ces deux volumes se complètent, l'un donnant le texte arabe et des fragments syriaques, l'autre la traduction anglaise de ces documents. La nouvelle publication de Mme Lewis est intéressante et importante, bien qu'elle ne révèle pas des monuments absolument inconnus de la première littérature chrétienne. On connaissait déjà par d'anciennes versions syriaques ou éthiopiennes le texte des actes dont il est ici question; de plus la littérature arabe chrétienne n'entre qu'assez tard dans le cycle des littératures chrétiennes orientales; elle n'a souvent comme originalité et comme valeur que de conserver des originaux plus anciens rédigés en copte ou en éthiopien. N'aurait-elle que ce mérite, ce lui serait un titre suffisant à l'estime dans laquelle on semble la tenir de plus en plus.

Une autre considération, qu'il ne faut pas négliger, lorsque l'on s'occupe de littérature apocryphe, c'est le caractère local que revêtent la plupart des *Actes*. Il semble que dès les premiers siècles de notre ère une très grande confusion règne sur les divers champs d'activité des apôtres et des disciples; en outre, quelques-uns portaient le même nom, d'où les confusions fréquentes dans l'attribution des écrits à leurs auteurs supposés. Cet inconvénient est largement compensé par les données géographiques et topographiques que l'on recueille dans les diverses versions de mêmes actes. Mme Lewis a excellemment montré les distinctions qu'il fallait chercher à établir entre les recensions portant le même nom d'auteur; elle a proposé des identifications importantes, permettant de suivre jusqu'à un certain point la filiation littéraire des actes apocryphes dont elle s'occupe. On comparera surtout les nouveaux éléments que fournit sa récente publication avec ceux déjà connus par les travaux de Tischendorf, de Bonnet, de Wright. On verra surtout, par les soins qu'elle a apportés à son bel ouvrage, l'importance capitale qu'il faut de plus en plus accorder à l'Égypte dans l'évolution du christianisme et de sa littérature.

F. Macler.

Walter Bauer. — **Der Apostolos der Syrer** in der Zeit von der Mitte des Vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche. — Giessen, J. Ricker; in-8°, 1903; pp. iv-80.

Quels étaient les livres admis par l'Église de Syrie dans le canon du Nouveau Testament à la suite des Évangiles, entre les années 360-460? L'auteur répond à cette question par l'examen des citations tirées des écrivains, tant grecs que syriaques. Le résultat de ses recherches l'amène à conclure qu'à cette époque le canon du Nouveau-Testament n'était pas encore définitivement constitué pour les Syriens. Il comprenait indubitablement les Actes des Apôtres et les Épîtres attribuées à saint Paul, y compris l'Épître aux Hébreux, mais à l'exception de celle à Philémon. Les quatre autres Épîtres catholiques et l'Apocalypse étaient en dehors du Canon. L'Apocalypse a bien été connue de plusieurs écrivains grecs et syriens, mais il est à peine croyable qu'ils l'aient considérée comme un ouvrage canonique.

Sans nous inscrire en faux contre ces conclusions qui n'ont rien d'invraisemblable, en soi, il convient pourtant de remarquer que l'argument *e silentio* ne peut avoir une valeur considérable à l'égard de l'épître à Philémon et des petites Épîtres catholiques. A cause de leur brièveté et de la nature de leur contenu, l'occasion de citer ces documents devait être moins fréquente. De ce qu'on ne constate pas leur emploi dans les ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous, il serait exagéré de conclure qu'ils étaient totalement inconnus des Syriens à cette époque relativement tardive.

Le sujet de M. Bauer, quoique d'un intérêt très secondaire, est bien traité, avec méthode et clarté, et sera sans doute le prélude d'autres recherches plus importantes.

J.-B. Chabot.

C. J. B. Gaskoin. — **Alcuin, his life and his work.** — Londres, C. J. Clay, 1904, 1 vol in-8° de xii-275 pages.

Le livre de M. Gaskoin répond très exactement au type de biographies critiques dont les séminaires historiques des grandes universités anglaises nous ont déjà fourni quelques très pratiques et très recommandables exemplaires. Que l'œuvre d'Alcuin y soit définie et commentée avec le développement absolu qu'elle peut comporter, c'est ce que M. Gaskoin lui-même ne prétend point. Son but a été de nous fournir sur Alcuin, sa carrière, sa vie théologique et scientifique l'essentiel des résultats acquis par des générations d'historiens. L'élément bibliographique est, dans ce petit volume, à peu de choses près irréprochable : on le développera sur certains points et notamment pour ses quatre premiers chapitres, à l'aide de la bibliographie dressée par M. Roger en tête de son tout récent ouvrage (*L'enseignement des Lettres classiques d'Ausone à Al-*

cuin, Paris, 1905). Tout ce livre est écrit de façon précise et élégante; les grandes questions y sont abordées franchement et résumées avec décision : le rôle d'Alcuin dans l'affaire de Félix d'Urgel et d'Élipand de Tolède, le conflit avec Théodulphe, la dogmatique du *De fide Trinitatis* sont exposés avec les mêmes qualités de critique et de style. Sur l'œuvre pédagogique d'Alcuin un certain nombre des conclusions de M. Gaskoin se trouveront évidemment modifiées par le livre de M. Roger et notamment par les pages 394-399, 440-448. Mais tout ce que dit M. G. des élèves et continuateurs d'Alcuin est intéressant et aussi substantiel que le permettait le cadre restreint de l'ouvrage. D'une façon générale, M. G. s'est maintenu à égale distance des jugements extrêmes d'Hauréau et de Monnier, en ce qui concerne l'influence d'Alcuin sur le moyen âge scientifique et philosophique; il le place au point de départ de la tradition scolaire qui relie la renaissance carolingienne à l'époque où se crée la méthode scolastique. On peut s'étonner de voir M. G. laisser de côté dans sa documentation les *Inscriptiones* qui ne doivent pas être seulement considérées comme des jeux de rhétorique, mais, parfois, comme des documents bibliographiques ou moraux d'un très réel intérêt. M. G. a traité, avec les développements nécessaires, de l'importante réforme liturgique entreprise par Alcuin. Tout au plus pourrait-on regretter qu'il n'ait pas indiqué ce que doit cette liturgie réformée à l'évolution du rituel anglo-saxon. En conclusion, M. G. trace sommairement un portrait moral d'Alcuin (« Loyalty was perhaps his most striking charachteristic ») et en appendice, il énonce — plutôt qu'il ne les résout — trois problèmes : Alcuin était-il moine? — Les *pueri aegyptiaci* (à propos du calcul du mois lunaire). — La date du synode d'Aix-la-Chapelle (fortes probabilités en faveur de l'année 799).

P. Alphandéry.

Emmanuel Rhoïdis. — **Paepstin Johanna**. Eine Studie aus dem Mittelalter. — Leipzig, J. Zeitler, 1904. 1 vol. 8° de xxvi-271 pages.

Le bibliographe G. Brunet tentait, en 1862, de dresser une liste de tous les ouvrages qui, depuis la chronique du dominicain Jean de Mailly, ont renfermé quelque mention ou dissertation relative à la papesse Jeanne (*La papesse Jeanne*. Étude historique et littéraire. Paris, 1862. — Nouv. édit. Bruxelles, Gay et Doucé, 1880, 8°). M. l'abbé Ulysse Chevalier, dans son *Répertoire des sources historiques du moyen-âge* (bio-bibliographie, 1877-1883, et Suppl. 1888) essayait à nouveau de mener à bien cette formidable entreprise, et l'on ne saurait affirmer qu'il y ait réussi malgré l'aspect imposant et compact de son relevé bibliographique. L'utilité d'un nouveau livre sur la papesse Jeanne se faisait-elle donc impérieusement sentir et la science ne pouvait-elle se contenter de l'excellent résumé de la question écrit par M. Samuel Berger pour l'Encyclopédie Lichtenberger? Il est des sujets qui, après avoir fourni prétexte à des polémiques sans nombre et

sans bornes, peuvent, le jour où on les fait rentrer dans le domaine historique, tenir à l'aise en quelques pages de critique sérieuse. Heureusement nous n'avons pas à déplorer une perte nouvelle de recherches et de sagacité : le livre de M. Rhoïdis n'est point un livre inédit : écrit en 1866, il paraissait en traduction française quelques années après sous le titre : *La papesse Jeanne, roman historique, écrit d'après les documents puisés aux sources originales, précédé d'une importante étude historique, accompagné de nombreuses notes et orné d'un portrait de la papesse Jeanne copié sur le manuscrit de Cologne.*

Aujourd'hui le « roman historique » est devenu *ein Studie aus dem Mittelalter* sans rien perdre pour cela de ses allures romanesques. Le « portrait » de la papesse a disparu et les notes qui ralentissaient le récit ont été rejetées à la fin. Mais, comme, depuis la première édition, l'auteur s'est trouvé en butte à quelques attaques venues de l'église grecque orthodoxe, il a enrichi son livre d'une épître dédicatoire ironiquement adressée aux membres du Saint-Synode et où les droits de la libre pensée sont revendiqués d'assez virulente manière. En appendice, des « lettres d'un habitant d'Agrinion » abonné au journal *Avgi* où parut pour la première fois la « Papesse Jeanne » de M. Rhoïdis, renferment, à propos du franc-parler dans l'histoire et dans la satire, des considérations d'un intérêt exclusivement littéraire.

On peut louer sans réserve l'exécution typographique de ce volume dont la sobre élégance fait le plus grand honneur aux presses de la maison Julius Zeitler, de Leipzig.

P. A.

P. Ubald d'Alençon. — **Les Opuscules de saint François d'Assise.** 1 vol. de la *Nouvelle Bibliothèque Franciscaine*, 2e série, t. II. — Paris, Ch. Poussielgue, et Couvin, maison Saint-Roch, 1905, 1 vol. in-16, de vii-286 pages.

Nous ne sommes guère habitués à rencontrer, en matière d'histoire religieuse du moyen âge moins encore qu'en toute autre discipline, de tentatives de vulgarisation qui méritent réellement l'attention et soient autre chose que des manuels de naïve édification ou de polémique à peine déguisée. Aussi doit-on sincèrement féliciter M. Ubald de l'heureuse exécution d'un plan difficile. Pour de multiples raisons, le grand public parle beaucoup, depuis bientôt une quinzaine d'années, de saint François et de l'âme franciscaine. M. Ubald, en publiant une traduction précise et élégante des opuscules de saint François, pourra rectifier chez ceux de nos contemporains que leurs occupations ou leurs goûts n'attirent pas dans le voisinage des œuvres des P. Sabatier, Lemmens, Goetz, Boehmer, K. Müller, bien des notions médiocrement historiques, dues à des influences littéraires, des modes ou des convictions documentées à la hâte,

Quelque pieux que soit le but de son auteur, ce petit livre est œuvre de véritable érudition. Les 36 premières pages renferment des notices sur tous les documents traduits : (1° opuscules authentiques et douteux de saint François. Notons rapidement que M. U. place parmi les authentiques l'*Epistola ad populorum rectores* (n° 1 des *Dubia* de Boehmer, *Analekten z. Gesch. des Fr. von Assisi*, pp. 70-71), l'oraison *Absorbeat* (n° 3 des *Dubia* de Boehmer, p. 71) qu'il fait précéder les Laudes (Boehmer, *Authentica*, pp. 66-67) de l'*Expositio super orationem Dominicam* (Boehmer, *Dubia*, pp. 71-72), que par contre il rejette dans la catégorie des douteux le cantique du Soleil accepté comme authentique par Boehmer (op. cit. p. 65) et par Goetz (*Die Quellen zur Gesch. des hl. Franz von Assisi*, pp. 51-52); (2° quelques documents donnés en appendice. En plus de la Règle des Clarisses (Bulle *Solet annuere*, 9 août 1253), M. U. a fait choix de quelques textes qui, peut-être moins importants au point de vue strictement historique que ceux publiés en appendice par Boehmer (sur la Règle et sur les stigmates) donnent mieux « l'impression vive et sentie » de la piété franciscaine : la *prière à la pauvreté* réellement primitive et émanée de l'enseignement de saint François, la *joie parfaite* (fragment des *Actus*, pp. 24-27 édit. Sabatier) où se trouve le lyrisme spécial aux *Fioretti*, enfin les fragments de lettres de Jacques de Vitry, publiés par Boehmer après tant d'autres et si précieux pour l'étude, non seulement du franciscanisme primitif, mais de toute la fermentation mystique qui agite le bas peuple des villes italiennes au début du XIIIe siècle.

P. A.

L. Pastor. — **Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste** vornehmlich im XV, XVI und XVII Jahrhundert herausgegeben von L. P. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1904. 1 vol. 8° de XIX-331 pages.

Le recueil dû à l'éminent auteur de l' « Histoire des papes » ressemble peut-être beaucoup à une collection factice de pièces justificatives détachées d'un ouvrage qui en comporte le sens et le lien. Dans cette série d'actes qui vont de 1376 à 1464, c'est à peine si la période du schisme est représentée par une quinzaine de textes dont la plupart d'importance secondaire. Mais, pour toute la politique italienne de la papauté et la situation des princes de la péninsule vis-à-vis du pouvoir pontifical durant le XVe siècle, ce recueil illustre l'œuvre capitale de M. Pastor d'une documentation singulièrement attachante. La personnalité de François Sforza remplit impérieusement ce volume de textes de chancellerie. La carrière de ce condottiere-diplomate se devine avec toute son ambiguïté sous les phrases coupées de réticences et la feinte déférence des formules. On ne pourra guère écrire à nouveau l'histoire de la Vénétie et du Milanais dans la seconde partie du XVe siècle sans puiser abondamment dans ce livre et surtout dans les lettres où Otto de Caretto fait part à François Sforza

de ses démarches dissimulées ou avouées auprès de Pie II. D'ailleurs, si l'action d'Eugène IV ou de Calixte III se détache peu de ces documents, celle de Pie II y prend un relief très vif. V. notamment toutes les lettres des années 1459-1460 (nos 70 à 108). Que les questions proprement religieuses soient peu abordées, c'est ce dont on ne saurait s'étonner en examinant des documents émanés pour la plupart d'une chancellerie pontificale dont les soins du temporel absorbait toute l'activité. Calixte III fait cependant appel au dogme pour repousser la protestation élevée par l'Université de Paris contre la taxe qu'avait imposée le pape à toute la chrétienté pour les frais d'une croisade. Menacé d'un appel à un concile général, le pape déclare les prétentions des maîtres parisiens « frivola et fidei orthodoxe contraria » et les auteurs de ces « cavillationes dilatorie » lui apparaissent comme « malum malo accumulantes tamquam de fide orthodoxa male sencientes et pretendentes » (n° 49, p. 66). C'est à peu près le seul écho des longues luttes dogmatiques de la fin du XIVe siècle et de la première partie du XVe.

P. ALPHANDÉRY.

RAOUL DE LA GRASSERIE. — **Essai d'une sociologie globale et synthétique**. — Paris, Schleicher; 1904; 1 vol. gr. in-8 de 555 pages.

Ce gros volume ne rentre pas, à proprement parler, dans le domaine de l'histoire des religions. Aussi nous bornerons-nous à le mentionner ici, sans en discuter le contenu. L'auteur a traité ailleurs d'une façon spéciale quelques-uns des problèmes que soulève l'histoire générale des religions, par exemple dans ses travaux sur *Les religions comparées au point de vue sociologique*, *De la psychologie des religions* et dans plusieurs articles publiés par notre Revue.

M. de la Grasserie a cherché à faire un essai de synthèse de la sociologie générale qu'il détermine ainsi : « globale, synthétique, qui contient l'observation de la société en son ensemble avec les comparaisons et les inductions qui en découlent » (p. 2). Il y a joint une sociologie appliquée et une sociologie contingente (étude des diverses politiques) et il s'est efforcé de rattacher plus étroitement ses observations à l'histoire. Enfin l'auteur accorde une grande importance à la classification des sociologies et des sciences sociales de toute sorte. De nombreux néologismes témoignent de ses préoccupations à cet égard (voir les tableaux des p. 66 et suiv.).

L'ouvrage est divisé en 34 chapitres où défilent un nombre très considérable de sujets. Celui qui a le plus de rapports avec l'histoire des religions, c'est le deuxième, qui traite des infra et des supra-sociétés : l'auteur ne reconnait pas seulement une sociologie animale, mais aussi végétale et minérale, « et même une sociologie d'êtres plus amorphes ou plus élémentaires ». Le lien entre l'animal et l'homme a été étroit surtout dans les sociétés primitives ; M. de la

Grasserie est amené ici à parler de la thériolâtrie et du totémisme, mais c'est en passant et sans discuter les théories émises ou sans apporter de nouvelles observations. Quant à l'influence de la supra-société sur l'homme, elle est indéniable, même si l'on refuse à cette société une existence objective. C'est ce qui a amené Auguste Comte d'une façon très logique à sa religion de l'humanité. M. de la Grasserie estime qu'il faut étendre cette conception : « le lien supérieur, en dehors même de toute idée théistique, n'existe pas seulement avec l'être-humanité, auquel on peut d'ailleurs faire le reproche de n'être qu'une abstraction, mais aussi avec *tous les êtres du monde*, les animaux, les végétaux, les êtres inanimés, les astres, les forces de la nature, avec lesquels nous sommes en communion incessante et qui, eux, sont réels et tangibles. Le lien, il est vrai, est invisible, mais un lien moral l'est toujours. La cosmosociologie, ramenée à sa plus simple expression, comme l'a fait Comte, doit s'étendre logiquement jusqu'à embrasser le monde entier » (p. 90 à 91).

Mais il est clair aussi que, conçue de cette façon, la sociologie devient la science universelle et qu'à parler de tant de choses il n'est guère possible que de les effleurer toutes. A mon sens la sociologie aurait avantage à se limiter davantage, à se spécialiser sur certaines périodes de l'histoire et sur certaines régions de l'espace, afin de pouvoir ensuite comparer les résultats partiels acquis, pour en tirer des inductions plus générales, dont il faudrait faire ensuite la contre-épreuve par de nouvelles vérifications historiques.

Jean Réville.

Th. Ribot. — **La Logique des sentiments.** — Paris, Alcan, 1905.

Après la *Logique sociale* de Tarde et la *Logique de la volonté* de M. Lapie, voici venir une *Logique des sentiments*. L'idée d'une logique affective n'est pas absolument nouvelle, puisque, il y a près d'un siècle, le penseur suédois Charles-Gustave de Léopold, dans ses *Méditations philosophiques d'un homme aveugle*, proposait déjà la constitution d'une « logique sommaire du sentiment ». Mais personne avant M. Ribot ne s'était avancé avec résolution sur ce terrain mouvant. Son livre, tant par la nouveauté du sujet que par la précision magistrale avec laquelle la question est traitée, s'impose à l'attention de tous.

Par « logique des sentiments », M. Ribot entend une logique extra-rationnelle, une « logique vitale ». Les termes sur lesquels opère cette logique sont des jugements ou concepts de *valeur*. Le concept ou jugement de valeur contient deux éléments : l'un stable, représentatif ; l'autre instable, affectif. Le domaine des jugements de valeur est immense : tout ce que n'atteint pas le savoir positif appartient à la logique des sentiments. — Ces termes sont mis en rapport selon un principe de finalité. Si le raisonnement rationnel tend vers une conclusion, le raisonnement affectif tend vers un but. Dans le raisonnement rationnel, c'est la série qui conditionne la conclusion ; dans le raisonnement affectif,

c'est la conclusion qui conditionne la série. La logique des sentiments pourrait être appelée la logique du préjugé : son mécanisme consiste toujours dans une adaptation de jugements de valeur à une conclusion préjugée. Ceci explique pourquoi le principe de contradiction est étranger à la logique des sentiments. Les besoins et les désirs qui constituent la vie affective tendent tous également à se satisfaire. La logique des sentiments recherche cette satisfaction sans examiner si les voies qu'elle suit sont rationnellement contradictoires.

Nous l'avons dit : le domaine de la logique des sentiments est immense. Et ce domaine comprend les choses de la religion. C'est même dans les phénomènes religieux que la logique affective trouve l'application la plus étendue. M. Ribot le dit expressément : « J'incline à penser que l'activité religieuse est la manifestation la plus complète de la logique des sentiments ».

A l'appui de cette assertion, l'auteur étudie plusieurs phénomènes d'ordre religieux. C'est d'abord la conversion, dont il est question à propos du raisonnement inconscient, et qui est défini comme « une altération partielle de la personnalité dans ses éléments affectifs » ou, selon une autre formule, comme « une interversion de valeurs ». Puis ce sont les conceptions diverses de l'immortalité et les raisons données pour fonder la croyance en une vie future. Quelques pages sont consacrées à l'art de la divination, dans lequel M. Ribot voit « l'œuvre la plus considérable que le raisonnement imaginatif ait construite et l'effort le plus acharné pour résoudre par des procédés extra-rationnels des questions auxquelles la logique rationnelle ne répond pas ». Enfin le mysticisme religieux est cité comme un produit de l'imagination créatrice affective. Comme exemple, le cas de Marguerite-Marie Alacoque est décrit dans tous ses détails.

On le voit. Le nouvel ouvrage de M. Ribot ne saurait laisser indifférent aucun de ceux qui s'intéressent aux choses religieuses. C'est à ce titre que nous le signalons ici. Il inaugure peut-être toute une série de recherches dont l'histoire des religions ne peut que profiter.

Ch. Werner.

Revel. — L'évolution de la vie et de la conscience. — Paris, Bodin, 1905. 1 vol. in-12.

« Il semble qu'après la scission des trois ordres de connaissance : science, religion, philosophie, il y ait une tendance générale à rechercher le lien commun qui les relie », nous dit M. Revel dans l'avant-propos de son nouveau livre ; et en conséquence il nous présente lui-même un essai de synthèse, qui n'est malheureusement qu'une vague spéculation théosophique où la science, la religion et la philosophie contemporaines auront quelque peine à se reconnaître.

Cet ouvrage est très riche en citations, parfois intéressantes. L'auteur passe

rapidement sur les conceptions chrétienne et philosophique. Il ne retient de la science que les hypothèses ultimes, desquelles il rapproche les imaginations des anciennes philosophies hindoues et des théosophies modernes. Il nous fait enfin comprendre, à notre grande surprise, que le dernier mot de la pensée humaine se trouve dans les écrits de Mesdames Besant et Blavatsky.

Nous nous bornerons à signaler les deux traits caractéristiques qui nous frappent le plus dans ce livre : d'une part, l'absence presque totale de sens critique et d'esprit vraiment philosophique, d'autre part, l'inspiration généreuse, les vues larges et élevées.

M. Revel ne semble pas établir de différence entre les faits scientifiques, les idées philosophiques et les croyances religieuses. Il nous dit par exemple : « Pourquoi le don d'illumination, considéré comme une faveur divine chez les mystiques, deviendrait-il une rêverie, si le théosophe décrit les lois de la nature suivant sa vision interne ? » (p. 178). Il mélange et pétrit dans son livre, en une pâte lourde et sans cohésion, des éléments de composition et de provenance les plus diverses. Suppose-t-il par hasard que synthèse signifie compilation et confusion ?

Cependant cette critique ne nous empêche pas de rendre entière justice aux nobles sentiments qui inspirent M. Revel. Avec lui nous disons : « Comment peut-on confondre la conscience ou l'âme avec la forme physique, et borner son horizon au domaine visible, alors que c'est le domaine invisible qui nous régit ? Comment expliquer l'organisation de la vie dans les atomes, sans admettre un Principe souverain et intelligent qui dirige cette organisation ? » (p. 317). Il ne nous reste qu'à souhaiter à l'auteur de se mettre à meilleure école que la théosophie, pour ses futurs essais scientifico-philosophico-religieux.

H. Norero.

CHRONIQUE

FRANCE

Fouilles archéologiques françaises. — 1° La jeune *Société Française des Fouilles archéologiques*, après avoir organisé cet hiver une intéressante série de conférences, vient de démontrer péremptoirement quels résultats très sérieux l'on peut attendre de son activité en ouvrant au Petit-Palais des Champs-Elysées sa première exposition au bout d'un an à peine d'existence. Dans ces galeries, ce sont naturellement les dernières fouilles effectuées par M. Gayet, fouilles patronnées par la Société même, qui ont fourni la majeure partie des objets exposés : mais d'importantes collections particulières se sont dépouillées pour un temps de quelques-unes de leurs pièces les plus précieuses et ont permis de faire de cette exposition un ensemble à la fois très riche et très varié. Les études d'histoire religieuse y pourront recueillir, sur les cultes égyptien, grec et chrétien d'Egypte, des documents pittoresques et exacts. Nous en avons dressé la liste suivante qui reste forcément sommaire.

Fouilles d'Antinoé : Première partie de la galerie ouest. *Vitrine 1* (de milieu) : Sépulture de Khelmis, « la précieuse chanteuse de l'Osiris Antinoüs ». A la tête et aux pieds du sépulcre, des fragments de planche, encore en place, permettaient de reconnaître les peintures du rituel égyptien. Une image d'Isis y apparaissait, accompagnée d'inscriptions, en grande partie illisibles ; le décorateur semblait avoir ignoré les formules religieuses et les avait copiées au hasard. Seuls, les signes constituant le nom et les titres de la morte avaient été reproduits plus nettement. Une invocation d'Isis (illisible) était ainsi faite au nom de Khelmis — *ta shepsi hesit-n-Assar Antinou*, avec, pour ce dernier nom, l'orthographe qu'on retrouve dans le texte de l'obélisque Barberini, inscription dont la traduction littérale correspond à la phrase : Khelmis, la précieuse chanteuse de l'Osiris Antinoüs. — Khelmis est vêtue du long voile d'Isis en soie sergée, teinte de bistre pâle, et d'une robe de même tonalité. Un diadème de feuillage s'emboîte sur le front, et une guirlande partant du menton s'enroule autour des hanches et tombe presque aux pieds. Dans la caisse divers objets ; à la tête : une figurine d'Isis-Vénus en plâtre peint, creuse à l'intérieur, nue, les bras relevés vers la tête et portant sur une chevelure blonde rousse, piquée de feuillages, un diadème surmonté des attributs d'Isis (disque et palmes de lumière) et une barque isiaque. Cette barque porte à son centre une petite plate-forme isolée sur l'avant, par un panneau de bois, au milieu duquel s'ouvre, à deux battants,

une étroite porte. C'est le naos de l'arche seulement indiqué ; le reste devait rester libre afin qu'on pût y faire mouvoir les marionnettes que M. Gayet estime pouvoir reconnaître dans le groupe de figurines articulées dont des fils étaient encore visibles au moment de la découverte (v. *Catal.*, pp. 17-19). Selon M. Gayet, on aurait ainsi joué le drame de la mort et de la résurrection d'Osiris. La figure d'Isis et un objet représentant le *persea* sacré sont aisément reconnaissables.

Vitrine 2 (de milieu). Sépulture d'un gladiateur ; auprès du corps, deux figurines de Jupiter ; un vase à libation avec figures de Bès.

Vitrine 3 (murale). Étoffes bouclées, avec carrés enfermant des scènes de danses bachiques brodées en violet ; autre étoffe, avec broderie d'encadrement, donnant un chaînage de médaillons, dans lesquels alternent des poses de danses bachiques et des centaures. — Sépulture de femme. Le suaire porte un médaillon représentant une figure de saint Georges.

Vitrine 4 (de milieu). Sépulture d'un conducteur de char. Auprès du mort, une terre cuite de laraire, image de Jupiter.

Vitrine 5 (murale). Fond de vitrine : Panneaux de tapisserie bouclée avec carrés donnant des scènes de danse bachique. — Grand panneau de mousseline imprimée, consacré à la légende de Bacchus. Cette pièce, d'une importance capitale, servait de chiffon de rembourrage, tordue en corde et enroulée autour du cou et des bras d'une femme pauvrement vêtue, de manière à ramener la ligne d'emmaillotage à l'horizontalité voulue. Le panneau comprend trois parties : 1° En haut une petite frise, donnant la légende de l'enfance de Bacchus ; 2° Une litre de rinceaux courants, dans lesquels se jouent des animaux stylisés ; 3° Une vaste composition, consacrée au triomphe du dieu (v. description dans *Catal.*, p. 21-23. Dans la vitrine 7 (murale) se trouve la suite de ce panneau.

Vitrine 6 (milieu). Sépulture de Glithias ou Slithias, l'habilleuse des images de l'Osiris Antinoüs. Sur les parois de la caisse qui contenait le corps étaient représentées des scènes du culte des morts et des images d'Isis. Dans le cercueil étaient déposés des thyrses faits d'une tige de bois entourée de chaumes et de fleurs ajustées ou faits d'une simple palme — des couronnes en tresses de feuilles de palmier piquée de fleurs — des figurines, l'une d'Isis-Déméter, l'autre d'Isis-Vénus, un vase hathorique — deux ibis sacrés embaumés, le bec doré, des bandelettes de forme égyptienne, des anneaux, des ivoires, des flacons, des vases, des bouteilles, des cuillers à parfums, etc.

Vitrines 7, 8, 10, 15, 17, 18. Étoffes et broderies avec motifs représentant des scènes bachiques.

Rotonde : Vitrine 20 (*table*). Momie de femme, préparée au bitume ; sur le front, vautour ailé, en bitume doré ; sur la poitrine, disques solaires, entourés des quatre génies, enfants d'Horus.

La deuxième partie de la galerie comprend les vitrines 22 à 41 : plusieurs renferment des objets présentant quelques rapports avec les cultes égyptien, grec et chrétien. Des étoffes nombreuses sont ornées de sujets religieux.

Dans les vitrines 26, 28, 34, 39, 40, étoffes brodées : scènes bachiques, danses, thyrse, etc.

Vitrine 23. Papyrus grec, miroir magique ; figurines de laraires, figure d'Osiris momiforme, en plâtre. — *Vitrine* 25. Masque de femme, décoré de peintures religieuses ; sur les pans de la coiffure, image du chacal d'Anubis ; au sommet de la tête, l'épervier d'Horus. Collection de figures de laraires, au milieu desquelles on remarque surtout des figures de Déméter portant le pain et d'Horus portant le doigt à ses lèvres. — *Vitrine* 28. Au fond de la vitrine, portrait peint à la détrempe, sur toile, ayant servi d'enveloppe à la momie de Kélèluthis. Au niveau des genoux, petit tableau funéraire, montrant Horus assis sur les lotus. — *Vitrine* 31. Collection de figurines de laraires : fragment d'un flacon affectant la forme du dieu Bès ; tête de bœuf, tête de chat. — *Vitrine* 32. Au fond de la vitrine, enveloppe de momie ; sur les côtés série de petits tableaux donnant des scènes du rituel funéraire, l'introduction au tribunal d'Osiris, faite par Thot, la pesée de l'âme, l'offrande funèbre, etc.

Dans la *vitrine* 24, rideau de tenture : sur le champ se trouvent brodés une corbeille eucharistique et un semis d'oiseaux et de fleurons chrismés.

Vitrine 25. Masques de femmes, avec armure magique dans la main, la couronne d'élection est figurée. Masque de jeune homme, avec armure magique dans la main, un rouleau de papyrus et la couronne d'élection ; poupées gnostiques. — *Vitrine* 26. Portrait d'Ammonius, peint à la détrempe, sur toile stuquée, ayant servi de suaire, les mains ramenées sur la poitrine ; dans l'une est la couronne d'élection, dans l'autre le calice. Étoffes bouclées brodées de swasticas. — *Vitrine* 29. Sépulture d'une femme, suaire avec roses chrismées. Coquilles de pèlerin, branches de palmier. — *Vitrine* 30. Sépulture de femme, vêtue d'une robe jaune, brodée de corbeilles eucharistiques. Au fond de la vitrine, grand suaire brodé de feuilles et de roses chrismées. — *Vitrine* 31. Masque d'homme avec cuirasse, la main droite tient la couronne d'élection. — *Vitrines* 36 et 37. Broderies avec figures de saint Georges à cheval.

Vestibules. De la collection de M. Peytel : Revêtement de bronze d'un char antique trouvé en Thrace, décoré de figurines et de scènes dionysiaques.

De la collection Louis de Clercq : Dans les vitrines, statuette de marbre représentant peut-être la déesse d'Aphrodisias ; Aphrodites en bronze ; répliques du Zeus d'Héliopolis ; grand laraire triomphal ; statues mithriaques provenant de Saïda ; laraire de Tortose (Tyché dressant un trophée et couronné par la Victoire) ; femme assise, l'une des mains dans la bouche ouverte d'un serpent (divinité chthonique) ; Jupiter assis, reproduction libre du Zeus d'Olympie ; deux statuettes de bronze, répliques du Baal d'Héliopolis (Baalbek) ; figurines de bronze (Aphrodite détachant sa sandale, Aphrodite se coiffant ou Anadyomène, Aphrodite se fardant et se mirant, Aphrodite se voilant) ; Athéna tenant la chouette ; masque de Fleuve en stéatite transparente. — Statuette chaldéenne en diorite (prêtre dont les mains sont ramenées sur la poitrine) ; grande tête chypriote en calcaire (déesse diadémée et portant un collier) ; trois plaques de bronze ayant

décoré une chapelle syrienne (buste d'Isis, dieu Bès et uræus dressé); Aphrodite d'Aphrodisias en marbre de Paros; plusieurs figurines de bronze représentant une déesse syrienne, la tête coiffée d'un vautour accroupi et surmontée d'un polos formé d'uræus; déesse se coiffant, se fardant et se vêtant); tête de Bacchante en marbre de Paros; groupe représentant la Fortune d'Antioche, assise, tourelée et tenant les épis; au-dessous d'elle, le fleuve Oronte, nageant.

Sur des socles, Kronos à tête de lion, tenant les deux clés, le corps entouré d'un serpent, et ayant au dos deux paires d'ailes; statue mithriaque en marbre de Paros, Saïda; Mithra tuant le taureau, bas-relief entouré des quatre Saisons, des bustes du Soleil et de la Lune, et des douze signes du zodiaque, marbre de Paros, Saïda; Aphrodite de bronze (mithræum de Saïda).

Salles d'archéologie classique. Collection de M. S. Pozzi : Vénus accroupie, marbre de Paros, travail alexandrin; Mars, bronze italique, VIe siècle; Zeus Ithomatas (Messénie), bronze grec, VIe siècle; Adorante, bronze étrusque, VIe siècle; deux sacrificateurs, bronzes grecs, VIIe siècle; Apollon, bronze grec, VIe siècle; Hercule, bronze étrusque, Ve siècle.

Collections de M. Clerc (poteries découvertes dans ses fouilles de Marseille), de M. Bonsor (fouilles en Espagne, région de Carmona), de M. Amélineau (fouilles d'Abydos), de M. Mancini (bijoux et antiquités étrusques; fouilles de la nécropole d'Orvieto).

Salle indo-chinoise. Missions Charles Carpeaux. *Vitrine* 1 : Trésor de divinité indo-chinoise, en or : série de bijoux trouvés par Ch. Carpeaux dans la fouille de My-Son, août 1903. Ce trésor appartient au Musée de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï. — *Vitrine* 2 : Têtes de Brahma et autres sculptures Kmères, région de Prés Kahn, Cambodge. Idoles japonaises anciennes.

Documents photographiques sur les pagodes de My-Son, Angkor, etc.

Première salle gallo-romaine. Collection Moreau de Néris, nos 22-27 : bustes et bas-reliefs trouvés dans les fouilles de Néris : Hadès, Ammon-Ra, Epona, Pallas, Vénus, Hercule, l'Abondance, Apollon, Isis, etc.

Section américaine. Collection G. Lenseigne : Divinités américaines.

— 2° *Fouilles en Perse.* Depuis quelques jours, les monuments découverts par M. de Morgan et ses collaborateurs au cours de leur délégation en Perse (1897-1903) sont exposés dans une galerie du rez-de-chaussée du Musée du Louvre. Nos lecteurs savent quel puissant intérêt présentent pour nos études le plus grand nombre de ces documents. Ils savent aussi que la stèle de Hammourabi a déjà une très importante littérature dans la plupart des langues européennes, et l'essentiel en a été dégagé à leur intention par notre collaborateur M. Ad. Lods dans une série d'intéressants comptes-rendus d'ensemble parus ici même. Nous n'avons donc à pas reprendre les descriptions de ce monument autour duquel se sont livrées depuis trois ans bien des luttes scientifiques : nous aidant du précieux Historique de la Délégation publié par M. de Morgan (1905, 1 vol. in-12, E. Leroux, éditeur), nous voudrions signaler sommaire-

ment celles des autres découvertes qui ont pour l'histoire des religions une valeur immédiatement appréciable.

Deux lions de marbre. Il est impossible d'assigner une date précise à ces deux monuments; ils ornaient le temple du grand dieu Chouchinak, dans les ruines duquel ils ont été trouvés en 1904. Leur âge est certainement très élevé; si nous en jugeons par le caractère de la sculpture, on peut sans crainte d'erreur les faire remonter au XI.e siècle au moins.

Lions en terre émaillée. Fragments de ces superbes objets d'art qui ornaient à Suse le temple de Chouchinak. Il en a été fait par M. André, pour cette exposition, une reconstitution partielle (un lion complet et la partie antérieure du second). M. de Morgan estime que ces monuments sont quelque peu postérieurs au x[e] siècle environ avant J.-C., époque à laquelle l'usage de l'émail semble s'être introduit dans le pays. Sous les dallages de ce même temple de Chouchinak, la Délégation a eu la bonne fortune de découvrir les offrandes déposées lors de la fondation de cet édifice : une statuette d'or et une statuette d'argent représentant des prêtres vêtus d'une longue robe et portant au sacrifice des bouquetins; un sceptre de pierre à tête d'or; une colombe en lapis-lazzuli; des lingots d'or et d'électrum; des bagues d'or et d'argent; des pendeloques d'or et d'argent; des feuilles d'or portant des textes cunéiformes du XII[e] siècle environ av. J.-C.; des masses d'armes, haches de pierre, statuettes de bronze, etc. Faisant probablement partie du même sanctuaire : des colonnes, une table et un bas-relief de bronze.

Koudourrous. Ce sont des titres de propriétés gravés sur de gros galets de calcaire ovoïdes; ils portent les emblèmes des divinités sous la protection desquelles la pièce juridique est placée. Les koudourrous sont très nombreux à Suse. Tous les koudourrous datent de la période où les rois cosséens régnaient sur la Chaldée (du XII[e] et au X[e] siècle av. J.-C.). Ils avaient été déposés dans les temples chaldéens d'où les rois élamites les transportèrent à Suse.

Osselet de bronze. Ce curieux objet est étranger à la Perse; fondu avec les armes ramassées sur un champ de bataille, il fut offert à l'Apollon didyméen par Aristagoras, l'inscription boustrophédon en grec archaïque qu'il porte en fait preuve. Enlevé par Xerxès, lors du pillage du temple de Didyme par les Perses, il fut envoyé à Suse avec le reste du butin et déposé dans la citadelle (ancien acropole des Élamites) où la Délégation l'a trouvé en 1899.

Parmi les nouvelles découvertes faites à Suse durant la campagne de 1904-1905, nous noterons dans l'inventaire sommaire publié par M. de Morgan (pp. 176-178 de l'ouv. cité plus haut) : un fragment de stèle en diorite devant être attribuée à Sargon l'ancien (vers 3800 av. J.-C.); elle reproduit une des scènes de la stèle des Vautours de Telloh. L'inscription, dont il ne subsiste que les derniers signes, donne une formule courante d'imprécations; — un grand fragment de cuve ornée, en calcaire : le rebord porte un simple rinceau; sur les faces extérieures se déroule une composition empruntée aux mythes chaldéens qui se répète sur chaque face : c'est l'antilope à corps de poisson, sym-

bole d'Ea, accroupi au pied de l'arbre sacré d'Eridou ; — un débris de bas-relief en diorite : la scène qui y est figurée paraît exactement calquée sur celle qui orne la partie supérieure du monument de Hammourabi, mais de notables différences s'y remarquent. Le type du personnage qui se tient debout devant le dieu Chamch, son accoutrement, sa coiffure étrange rendent difficile toute identification avec l'auteur du Code des lois ; — une coupe de calcaire, un des plus beaux spécimens de l'art chaldéen ; elle est, selon M. de Morgan, pour le moins antérieure à l'époque de Hammourabi. Un motif quatre fois répété sur la panse représente un animal mythique, Auroch sans doute, qui est accroupi au pied de l'arbre sacré. Ce dernier n'est autre, semble-t-il, que le cèdre, à en juger par les fruits symétriquement disposés sur les branches du conifère ; — un plateau de bronze portant une inscription très mutilée au nom de Chilkhak-in-Chouchinak (XIe siècle av. J.-C.). La surface en est occupée par une série de représentations figurées en ronde-bosse et fixées à même le plateau. Au centre deux personnage accroupis se faisant face se livrent à une pratique rituelle ou à un acte familier de la vie ordinaire : l'un deux s'apprête à recevoir un objet que l'autre tient dans ses mains et qu'il paraît manipuler ; — huit statuettes canéphores, en bronze, du roi Doungi provenant des fondations du temple dédié par ce roi à la déesse NIN-HAR-SAG de Suse : elles étaient chacune accompagnées d'une tablette de pierre où le texte gravé sur la statuette est intégralement répété ; — six statuettes analogues parmi les dépôts de fondation de Doungi au temple d'In-Chouchinak ; — un manchon d'or provenant des fondations du même temple, etc.

*
* *

Publications récentes. — Dans le nº de mars-avril de la *Revue germanique*, M. Henri Delacroix expose la méthode d'une école de psychologie religieuse « représentée, surtout en Amérique par MM. Starbuck, G. Stanley, Hall, Daniels, Arnett, Coe, James, J. H. Leuba, avec, pour organe spécial, l'*American Journal of religious Psychology* (depuis 1904) et à laquelle peuvent se rattacher plus ou moins directement en Allemagne, M. Höffding, en France MM. Murisier, Flournoy et le regretté maître L. Marillier. Cette école « replace les phénomènes religieux, longtemps négligés, dans le cadre de la vie individuelle ; elle a produit déjà de nombreux et utiles travaux qui, tous, procèdent, comme méthode, de la psychologie générale ; ils excluent donc toute transcendance et font usage de l'interprétation biologique des phénomènes religieux ». Leurs auteurs s'accordent à mettre au premier plan ce qu'ils appellent l'expérience religieuse et à l'opposer à ce que l'on peut appeler d'un mot la tradition. Höffding s'écarte un peu sur ce point du groupe américain : il met en lumière, dans un chapitre de sa *Religionsphilosophie*, la relation étroite qui unit l'expérience à la tradition et les réactions qu'elles exercent l'une sur l'autre, l'expérience personnelle s'éclairant par les représentations traditionnelles ou réagissant sur la tradition et l'élément social qu'elle comporte nécessairement.

Dans la nouvelle école le subconscient ou subliminal est une hypothèse privilégiée, fréquemment invoquée pour expliquer aussi bien certains moments de l'évolution religieuse, certaines formes de conversion par exemple, que certaines intuitions fondamentales qu'on met à la base de tout sentiment religieux ; c'est ainsi, par exemple, que l'on attribue certaines conversions brusques, observées dans le méthodisme, au rôle prédominant de la vie subliminale.

Nous trouvons encore affirmée par la nouvelle école la priorité du sentiment sur l'intelligence. « La vie religieuse est affaire de vie affective » (Starbuck). « L'individu est fondé sur le sentiment » (James). Les psychologues de cette école substituent ce qu'ils appellent le point de vue de la vie au point de vue de la connaissance. « La religion n'est pas une tendance à connaître, mais une tendance à être ; l'élément poétique rejeté, le sentiment religieux demeure, dans sa composition fondamentale, un sentiment d'insatisfaction, de malaise, d'imperfection morale, de péché, accompagné d'une aspiration à la satisfaction, au bien-être, à la paix de l'unité, un état affectif en un mot. Les croyances religieuses, les dogmes sont le produit de cet état affectif ; ils proviennent de la réflexion de l'individu sur son expérience religieuse et constituent un effort pour exprimer cette expérience en termes d'intelligence ». D'où il suit que, « si le support de la vie religieuse est non point tel ou tel sentiment, éphémère et qui ne marque qu'un moment de l'évolution de l'individu et de celle de la race, mais le sentir lui-même, c'est-à-dire ce qu'il y a de fondamental en nous, la religion est une expression de la personnalité, expression directe par sa teneur affective, indirecte par sa teneur intellectuelle. Elle est « en termes de personnalité » ; elle résume et condense l'expérience subjective, le monde subjectif ; le monde objectif de la science peut être immense, mais il n'est qu'une transcription abstraite, qu'une expression symbolique de nos sensations ».

Comme on le remarque M. D., en concluant cet exposé de méthode, la nouvelle école est, par sa doctrine, à la rencontre d'un double courant : 1° le courant psychologique, qui met l'accent sur la vie affective dans l'explication de la conscience humaine ; 2° le courant théologique, qui met l'accent sur la vie affective dans l'explication de la conscience religieuse — l'élément affectif peut ne pas se présenter à l'état absolument libre, et ici nous revenons forcément à la théorie des réactions réciproques de M. Höffding.

C'est à ce savant que nous emprunterons aussi, d'après l'intéressant article de M. Delacroix, la classification des types religieux la plus développée que semble avoir jusqu'ici apportée à nos études la nouvelle doctrine psychologique. Des différents types de philosophie religieuse que M. Höffding s'efforce de dégager dans sa *Religionsphilosophie*, « le premier est caractérisé par l'aspiration au repos, à la délivrance de soi-même ; il comprend les âmes troublées et divisées par l'incoordination des tendances et l'instabilité des sentiments ; elles sentent sous la forme d'une détresse intérieure, d'une caducité radicale, leur disproportion d'avec leur idéal et leur dépendance des besoins sensibles ; elles se sentent dans la vie comme dans un élément hostile et étranger qui les envahit et les

pénètre et qu'il faut refouler d'abord. — Le deuxième est caractérisé par un développement interne et continu qui se sent en harmonie profonde avec le terme auquel il aspire; c'est une énergie débordante et joyeuse pour qui le repos est la suite de l'action et non pas la suppression de la douleur et de la division. Ce sont des âmes expansives, positives, qui répondent assez bien au « once-born type » de James, de même que le premier groupe répond assez bien au « twice-born type » de l'âme malade et déchirée. — Ces deux formes semblent s'unir et se concilier, autant du moins qu'il est possible, dans un troisième type qui repose sur un sentiment de désharmonie dont l'âme triomphe, par la confiance même qu'elle a de pouvoir triompher; cette foi donne à la vie, quelle que soit la contradiction qu'elle renferme, une valeur positive; telle est, par exemple, la foi luthérienne. — Quatrième type : Rôle prépondérant joué par l'élément intellectuel et esthétique : c'est ici une conception d'ensemble de l'univers et l'individu trouve le repos dans cette contemplation. — Cinquième type : L'individu peut adhérer purement et simplement à une autorité, renoncer à se faire une expérience directe et personnelle et se fier en somme à l'expérience d'autrui (*fides implicita*). — Enfin le type *krampfartig* qui se cramponne à un postulat comme à un moyen de salut et fait un saut dans l'absurde (Pascal, Kierkeguard). Entre ces types individuels, très nettement tranchés, il va de soi qu'il y a une foule de nuances intermédiaires.

Si nous passons maintenant au classement des formes historiques, nous remarquerons tout d'abord, avec M. Delacroix, que la division adoptée par M. Höffding porte sur des formes modernes et civilisées de la vie religieuse. D'autre part il est visible que cette division est commandée par la classification énoncée plus haut des types de foi religieuses, et surtout par les types extrêmes de cette classification. Des deux grands types de religions, « le premier est caractérisé par le besoin de s'élever au-dessus de la lutte, du changement et de l'opposition, par l'aspiration à la délivrance de toute division et de toute diversité (religion indoue, néo-platonisme, mysticisme). Le second prend la vie comme un combat entre le bien et le mal; c'est une forme dualiste, mais où l'un des deux éléments en présence a une valeur positive; tel est par exemple le christianisme. Entre ces deux formes on peut distinguer encore de nombreux intermédiaires ». — Quelle que soit la valeur de sa méthode et de ses résultats, cette école, qui a déjà beaucoup travaillé et semble devoir beaucoup travailler encore, mérite hautement d'attirer l'attention et nous ne pouvons que savoir gré à M. Delacroix du précieux article dans lequel il la signale au public français.

* * *

L'on sait que les moindres publications de M. *Paul Sabatier* ne peuvent manquer d'apporter, outre des faits scientifiquement établis, toute une série d'observations méthodologiques toujours pénétrantes, ou de fécondes remarques

de psychologie historique. Ainsi en est-il de son récent opuscule *De l'évolution des légendes à propos de la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François* (Pérouse, Unione tipografica cooperativa, 1905, extrait du « Bulletino critico di cose francescane (fasc. de janvier-mars 1905).

M. Sabatier y pose d'abord ces principes dont l'importance ne saurait échapper à quiconque a entrepris des recherches d'hagiographie : « On a bien souvent parlé de la vie des légendes et on a eu raison, car les lois qui président à leur évolution sont très analogues à celles qui régissent l'évolution des organismes. Les érudits qui étudient les manuscrits ont pris depuis longtemps l'habitude d'en dresser l'arbre généalogique. Il serait à désirer qu'on en fît autant pour les récits eux-mêmes. On les verrait bientôt venir se classer d'eux-mêmes dans leur ordre chronologique, suivant des lois plus complexes, mais tout aussi sûres, que celles qui permettent de marquer la succession des textes. Nous avons dit évolution et non développement, et il faut appuyer sur la différence de sens de ces deux mots, puisqu'il se trouve encore des personnes qui les confondent et se figurent que pour classer des légendes il suffit de les ranger suivant leur développement extérieur, comme si une légende de vingt pages était nécessairement postérieure à une légende de quinze. Il y a bien des cas, sans doute, où cette méthode pourrait déjà fournir des constatations utiles, mais elle est pourtant par trop naïve et grossière dans les cas les plus intéressants. Ici, comme dans toute étude concernant les êtres vivants, il faut se méfier des principes trop simplistes. Du fait que certaines légendes très postérieures mettent en style direct des discours qu'elles ont trouvés dans leurs sources en style indirect, certains érudits ont conclu qu'il y avait là un moyen infaillible de marquer la place relative des légendes. La constatation initiale est excellente ; elle peut servir à éveiller l'attention du critique ; mais en tirer une loi générale est une exagération qui conduirait à des absurdités.

De même « les critiques qui ont constaté que les légendes postérieures ont de petits détails d'une minutie extrême, peut-être destinés à donner le change au lecteur et à *créer* en lui le sentiment de la *chose vue*, ont eu raison de noter ce fait ; mais lorsqu'ils prétendent faire de cette constatation fort utile un principe de critique toujours applicable, ils tombent dans les plus étranges erreurs. S'il y a souvent excès de discours direct et de minutieux détails dans de mensongères légendes, il faut bien constater qu'il y a tout naturellement emploi du style direct et abondance de petits détails caractéristiques dans les récits les plus véridiques des témoins oculaires. » « Au demeurant, conclut M. Sabatier, aucun principe de classement n'est infaillible. Ils sont tous bons, tous utiles, à condition d'être appliqués avec prudence et discernement. Il faut les vérifier l'un par l'autre et les employer simultanément. »

C'est cette critique volontairement dégagée de tout systématisme que M. Sabatier applique, dans le présent opuscule, aux cinq récits que nous possédons de la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François : *Speculum Perfectionis* (1227), cap. 112 ; *Tres Socii* (1246), cap. 78 ; 3 Cel. (1247-1257), *Mirac.* 37-39 ;

Bernard de Besse, *De laudibus* (circa 1280), cap. 8; *Actus* (1280-1320), cap. 18. La conclusion de cet examen est que la visite est historique et qu'elle l'est exactement dans la mesure où M. Sabatier l'acceptait dès 1893 (*Vie de saint-François*, 1re éd., p. 394).

P. A.

*
* *

M. *Georges Maspero*, administrateur des Services civils de l'Indo-Chine, fils de notre collaborateur, M. Gaston Maspero, a publié en 1904 à Phnom Penh, un beau volume intitulé : *L'Empire Khmèr, Histoire et Documents* (Imprimerie du Protectorat, gr. in-4 de 115 pages, avec plusieurs indices numérotés à part). Dans un premier chapitre il fait connaître les documents : inscriptions sanscrites, khmères ; annales ; inscriptions du Champa ; documents thaïs, annamites, chinois, européens. Dans les chapitres suivants il passe en revue l'époque des inscriptions, celle des annales, l'action des étrangers au Cambodge et le protectorat français. Enfin le cinquième et dernier chapitre est consacré aux religions et aux monuments. Un tableau chronologique des rois du Cambodge depuis le milieu du VIIe siècle complète cet exposé. Les Indices contiennent : 1° une table alphabétique des noms d'auteurs et des titres d'ouvrages cités ; 2° une liste des inscriptions utilisées ; 3° une table des noms propres figurant dans l'ouvrage (dieux, déesses, noms de lieux, de voyageurs, de rois, de reines ou de dignitaires).

Ce livre est appelé à rendre de grands services. L'histoire de l'Empire Khmèr a été en partie reconstituée au cours des dernières années par de nombreux travaux d'épigraphistes, de voyageurs et d'archéologues, mais leurs travaux sont épars dans des revues d'accès souvent difficile ou dans des ouvrages techniques inabordables pour ceux qui ne sont pas spécialistes. M. Georges Maspero s'est proposé d'en extraire un tableau d'ensemble de cette histoire, qui puisse à la fois être utile au public profane et servir de point de départ à de nouvelles recherches. Il présente cet essai de reconstruction historique avec modestie, citant à chaque page les auteurs consultés, parmi lesquels figurent au premier rang MM. Aymonier, Barth, Senart, et le commandant Lunet de la Jonquière.

Le chapitre sur les Religions et les monuments est celui qui offrira le plus d'intérêt pour nos lecteurs. L'auteur est très réservé en ce qui concerne la religion khmère avant l'introduction de la civilisation hindoue. L'histoire religieuse du Cambodge est la continuation de celle du Fou-Nan qu'il a supplanté en Indo-Chine. Ce pays paraît avoir été longtemps bouddhiste. Puis le Çivaïsme y fut introduit, probablement de Madras, d'abord avec une dévotion spéciale pour Hari-Hara. Puis cette divinité semble avoir été abandonnée et le Çivaïsme reste la religion des Khmèrs pendant toute la période des inscriptions, c'est-à-dire jusque vers le milieu du XIVe siècle. Mais il semble que dans les pratiques populaires il y ait eu des singuliers mélanges entre toutes les

religions antérieures. Au XIVe siècle le Cambodge, occupé par ses luttes avec le Siam et le Laos, perd de vue l'Inde continentale. C'est le Bouddhisme singhalais, à canon pâli, qui prend le dessus. La propagande musulmane qui convertit à l'Islamisme le Champa tout entier, ne paraît pas avoir réussi au Cambodge.

M. Georges Maspero nous décrit enfin l'état religieux actuel, où nous retrouvons à un haut degré le syncrétisme déjà signalé précédemment. Le Bouddhisme, ici comme ailleurs, semble avoir eu grand soin de s'adapter le plus possible aux religions populaires.

*
* *

M. C. *Bruston*, doyen de la Faculté de théologie protestante de Montauban, a publié chez Fischbacher : *Fragments d'un ancien recueil de Paroles de Jésus* (gr. in-8 de 32 p.). Il s'agit des trois fragments d'Oxyrhynque, publiés par MM. Grenfell et Hunt et de celui du Fayoum. M. Bruston propose un certain nombre de lectures différentes de celles que préconisent les éditeurs anglais. Il pense que le second fragment n'est pas, comme le supposent les éditeurs, le début de la collection, mais que c'est au contraire la suite du premier, et il admet que le fragment dit du Fayoum faisait partie de la même collection : « partout, dans ces quatre fragments, les paroles attribuées à Jésus ont à peu près le même caractère. De là à supposer qu'elles se trouvaient toutes dans la même collection, il n'y a vraiment pas loin ». Ce recueil aurait été compilé en Égypte vers le milieu ou dans la seconde moitié du IIe siècle : « Il renfermait d'abord des maximes morales ou religieuses, empruntées à des livres juifs ou chrétiens perdus, puis des paroles de Jésus tirées soit de l'évangile des Hébreux, soit aussi sans doute de quelques autres évangiles apocryphes, celui de Pierre, celui des Ebionites », etc. M. Bruston pense que la compilation fut faite pour former une sorte de complément aux évangiles canoniques et il en conclut qu'un pareil travail témoigne de l'existence déjà prolongée des évangiles canoniques.

*
* *

La librairie Bloud publie sous le titre *Science et Religion, Études pour le temps présent*, une collection de petits volumes in-12 de 64 pages, pour le prix modeste de 60 centimes chaque. Il en a paru près de 300 consacrés aux problèmes scientifiques, sociaux et religieux. Les éditeurs annoncent en tête du catalogue que ces petits ouvrages forment un moyen très sérieux et très efficace d'enseignement catholique et de défense sociale.

Nous avons reçu les nos 344 et 345, dans lesquels M. V. Ermoni donne des renseignements sur *Les premiers ouvriers de l'Évangile* (I. Les apôtres, les évangélistes, les prophètes, les docteurs; II. Les diacres, les higoumènes, les litur-

gistes, les pasteurs, les prohigoumènes, les prostates). Le même auteur a déjà consacré un de ces mêmes petits volumes aux Origines de l'Épiscopat, mais il ne nous a pas été envoyé. Dans ceux qui nous occupent ici on trouve un exposé, sommaire bien entendu, mais impartial et objectif de ce que nous apprennent les plus anciens écrits chrétiens sur les fonctions de ces divers personnages. L'auteur se montre extrêmement réservé dans l'interprétation : par exemple il se borne à signaler les quelques passages relatifs aux évangélistes, sans dire ce qu'ils ont été d'après lui. Pour les prophètes, c'est plus grave ; l'auteur dispose les passages cités de telle façon, qu'il est impossible de se faire une idée de la valeur et de la signification de la prophétie dans la primitive Église : nulle part il n'y a la moindre indication propre à informer les non-initiés auxquels s'adressent ces opuscules, de l'autorité accordée à l'inspiration individuelle en la personne des prophètes et, comme le paragraphe se termine par une citation du *Contre Celse* d'Origène sur les faux prophètes, le lecteur reste sous l'impression que les prophètes n'ont été que des extravagants. Pour les docteurs (διδάσκαλοι) l'auteur constate, ce qui est exact, que tout comme les apôtres et les prophètes ils n'étaient pas attachés à des communautés particulières ; « c'étaient comme des fonctionnaires généraux, pour ainsi dire œcuméniques ». Puis il continue ainsi : « nos analyses nous conduisent donc à cette conclusion que les prédicateurs de la parole de Dieu étaient des didascales catholiques (p. 32-33). Catholique, en effet, signifie à l'origine « universel » et peut être pris comme synonyme d'œcuménique ». Le bon lecteur, non familiarisé avec le grec des temps apostoliques, comprendra-t-il ainsi le passage cité ?

Il y a un peu trop d'habiletés de ce genre dans ces opuscules émanant d'un homme du reste bien renseigné, mais qui, sous des apparences très réservées, ne laisse pas de mettre en œuvre beaucoup de finesse.

⁂

Notre collaborateur M. *Maurice Goguel* a publié chez Fischbacher une étude sommaire sur *La théologie d'Albert Ritschl* (gr. in-8 de 35 p.). On sait que Ritschl, d'abord élève, puis adversaire de F. Chr. Baur, le maître de l'École de Tubingue, — d'abord critique et historien, puis philosophe chrétien professant une sorte de positivisme évangélique et ecclésiastique —, a exercé une grande influence sur les théologiens allemands contemporains. Il serait d'autant plus intéressant d'apprendre à le connaître par l'intermédiaire d'un interprète compétent comme l'est M. Maurice Goguel, que par lui-même Ritschl est l'obscurité même et que son style allemand est d'une lecture très pénible. Ce ne sera pas médire de l'œuvre de M. Goguel, d'avouer que Ritschl ne paraît pas beaucoup plus clair après qu'on l'a lue qu'auparavant. Car nous avons déjà éprouvé la même impression après la lecture d'autres ouvrages où l'on exposait sa pensée. Il y a des textes que l'on ne peut rendre intelligibles qu'en les trahissant.

et qui ont dû leur influence à leur obscurité même, puisqu'ils permettaient à chacun d'y mettre ce qui lui convenait.

.·.

La livraison de juillet-août de la *Revue historique* contient un article de M. *Ch. Petit-Dutaillis* sur le *Registre des visites archidiaconales de Josas*, qui apporte des renseignements utiles pour l'histoire de l'Église de France après la guerre de cent ans. Nos lecteurs liront aussi avec profit l'article dans lequel M. Halphen résume les derniers travaux de M. *Aug. Molinier* sur la vie de saint Maur.

Le savant médiéviste reprend à nouveaux frais la démonstration de la rédaction tardive de cette biographie et réfute ainsi la tradition d'après laquelle la règle de saint Benoît aurait été introduite en France déjà par saint Maur.

J. R.

.·.

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 19 mai.* M. *H. Omont* lit une notice sur la bibliothèque du savant espagnol Pedro Galdès qui, arrêté à Marmande par les ligueurs en 1593, fut accusé d'hérésie, livré à l'Inquisition espagnole et mourut en prison deux ans plus tard. Les jésuites d'Agen avaient recueilli la plus grande partie de sa bibliothèque.

M. *Ch. Kohler* donne la lecture d'un mémoire sur le *Directorium ad passagium faciendum*, traité de croisade dont la composition se place dans la première moitié du XIV[e] siècle et qui a pour auteur, non pas, comme on le croyait jusqu'ici, le dominicain allemand Brocard, mais le Français Guillaume Adam, archevêque de Sultanieh, puis d'Antivari, mort vers 1338.

Séance du 26 mai. M. *Héron de Villefosse* communique à l'Académie une lettre de M. Gauckler, directeur du service des antiquités et arts de Tunisie. Elle contient la copie d'une inscription latine découverte à la zaouia de Sidi-Mohammed-ech-chaffai. Dans ce document, le mot *paganicum* se trouve employé avec le sens de chapelle rurale. Elle était probablement réservée aux réunions des *cultores Jovis*.

Séance du 2 juin. M. *Salomon Reinach* établit qu'une des faces de l'autel de Savigny (Côte-d'Or) offre l'image de Diane tenant une torche d'une main et deux serpents de l'autre. Or cette représentation, unique dans l'art antique, correspond exactement à la description d'une statue de la même déesse que Pausanias vit à Lycosura en Arcadie. Comme, d'autre part, plusieurs des divinités représentées sur l'autel de Savigny sont des copies de statues archaïques conservées à Rome, il est possible qu'il ait existé dans cette ville une vieille Diane arcadienne tenant des serpents. On peut alléguer, à l'appui de cette hypothèse, la part assignée au roi arcadien Evandre dans la légende des

origines de Rome et l'identité reconnue, par les anciens, des Lupercales de Rome avec les fêtes dites Lykeia de l'Arcadie. Le type arcadien de la déesse tenant deux serpents est lui-même une survivance du motif de la déesse aux serpents dont M. Evans a trouvé des exemplaires à Cnossos et qui avait passé de Crète en Arcadie, d'Arcadie à Rome et de Rome en Gaule. (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° du 17 juin 1905). A la suite de cette communication, quelques observations sont présentées par MM. Pottier, Héron de Villefosse et Perrot.

M. *Noël Valois* commence la lecture d'une étude sur la Pragmatique Sanction de saint Louis.

Séance du 9 juin. M. *Philippe Berger*, délégué de l'Académie au Congrès des Orientalistes à Alger, rend compte des principaux travaux qui y ont été menés à bien. La section la plus intéressante a été, dit-il, la section musulmane : outre de nombreux savants français, anglais et allemands, beaucoup de cadis et de muftis ont pris part aux séances de cette section, représentant ainsi la population musulmane d'Algérie. Plusieurs communications ont eu pour objet le Coran ; une édition doit d'ailleurs en être prochainement donnée par les soins du gouvernement français. M. Barbier de Meynard ajoute quelques observations à propos de cette publication et de l'accueil qui, selon lui, lui serait fait en Afrique.

M. *Valois* termine la lecture de son étude sur la Pragmatique Sanction de saint Louis. Présenté pour la première fois à l'assemblée de Chartres de 1450, où il produisit un effet considérable, cet acte faux était déjà connu vers 1445 de Gérard Machet, évêque de Castres et confesseur de Charles VII ; il semble bien qu'il ait été forgé vers cette date par quelque secrétaire qui voulait servir les intérêts des prélats gallicans. D'ailleurs, dès l'origine, l'authenticité de ce document fut mise en doute par quelques esprits particulièrement clairvoyants, notamment par des membres de l'Université.

M. *Héron de Villefosse* dépose, au nom du P. Delattre, dix figurines de terre cuite, découvertes dans la nécropole punique de Carthage. A la suite de la lecture du rapport qu'adresse à ce sujet le P. Delattre à l'Académie, il est décidé, conformément à son vœu, que les dix figurines seront attribuées au Musée du Louvre.

ALLEMAGNE

Nous sommes heureux de pouvoir faire connaître à nos lecteurs la lettre suivante adressée par le professeur *Martin Hartmann* à M. *Hartwig Derenbourg* peu après le Congrès de Bâle (cf. Revue, t. L, p. 252) :

« Monsieur et honoré professeur,

« L'intéressante inscription sabéenne que vous avez communiquée et expliquée

à la section sémitique du Congrès de Bâle, au cours de sa séance du 1[er] septembre m'a remis en mémoire mon travail d'il y a quelques années sur Azizos. Il existe en effet entre la 'Uzzâ du Qoran (dont, le premier, vous avez pu prouver qu'il était fait mention dans un document du sud de l'Arabie) et Azizos des rapports incontestables et qui ont été déjà signalés. On a reconnu qu'Azizos, l''Azîzû des inscriptions palmyréniennes (V. Lidzbarski, *Ephemeris f. semit. Epigraphik*, I, p. 201) était un dieu solaire. Or, quel genre de divinité faut-il voir en Al''Uzzâ? A une certaine époque, selon Wellhausen, elle aurait été adorée en tant qu'étoile du matin, Vénus. D'ailleurs le même savant donnait en outre *Al 'Azîz*, *Al'a'azz* et aussi Azizos comme des noms d'Allah. D'après la notice bien connue d'Ibn Alkalbî, dans Yâkoût, 3, 662, aucune divinité n'était entourée, par les Arabes de la Mecque et des environs, d'autant de vénération que Al'Uzza, Allât et Manât. Or, il n'est pas difficile de reconnaître dans cette triade le Soleil, la Lune et l'étoile du matin (l'attribution des noms à ces trois divinités sidérales varie suivant le pays et l'époque). On peut sans peine considérer Al 'Uzzâ comme la *déesse* du soleil, Azizos étant le *dieu* du soleil. La différence de sexe n'est point un obstacle à cette identification ; dans la littérature haut-hébraïque le sexe de Sémès varie également.

« Pour les Arabes contemporains de Mohammed, Al 'Uzza était « la très majestueuse » ou « l'infiniment majestueuse ».

« En ce qui concerne Azizos dieu du soleil, j'ai fait observer, dans un article publié par la *Deutsche Litteraturzeitung* (1902, col. 67) que son nom se retrouve dans celui d'une partie de la plaine comprise entre le Liban et l'Antiliban. L'expression *Biqâ 'Al 'azîz*, qui aujourd'hui désigne seulement un kaza turc dans la partie méridionale de la plaine, avec pour chef-lieu Almu'allaqa, était autrefois le nom de la plaine tout entière. Les géographes arabes qui ne discernaient pas le sens de cette appellation, donnaient pour origine à *al'azîz* le nom d'une princesse. Mais ici encore il faut retrouver dans *al'azîz* le nom de la divinité solaire; *biqâ al 'azîz* n'est que la traduction de בקעת־און « plaine de On », c'est-à-dire du dieu du soleil ; c'est ce que le prophète Amos (1, 5) traduit בִּקְעַת־אָוֶן « plaine des faux dieux » tournant ainsi en ridicule le nom égyptien du dieu au moyen d'un appellatif hébraïque de son analogue. Dans la même plaine, d'ailleurs, le culte du soleil avait son monument le plus éclatant : là se trouvait en effet Heliopolis-Baalbek.

« C'est encore le nom de ce même dieu solaire On 'Azîzâ que l'on peut retrouver dans le nom qu'une tradition admise par le Qoran attribue au noble Egyptien qui éleva Moïse, nom que plus tard l'on appliqua et que l'on applique aujourd'hui encore aux princes d'Egypte : *'azîz miṣr* ou *al 'azîz*.

« Je dois me borner à ces brèves remarques. La découverte du nom de cette divinité dans une inscription du sud de l'Arabie me semble de la plus haute importance. Elle confirme ce qui avait été récemment avancé par Grimme dans son *Mohammed* (Munich, 1904), à savoir que les éléments religieux provenant du sud de l'Arabie avaient agi à la Mecque beaucoup plus fortement qu'on n'était porté à le croire jusqu'à aujourd'hui.

« En même temps je suis heureux de saluer les nombreuses et précieuses découvertes qui sont venues enrichir vos collections durant ces dernières années et je forme ici le vœu que bientôt de nouveaux documents arrivent qui nous fournissent une connaissance plus complète du panthéon de l'Arabie méridionale et de ses rapports avec l'Arabie du Nord. Agréez, etc. »

Le mémoire de M. Hartwig Derenbourg sur la déesse 'Ouzzâ avait été présenté au Congrès de Bâle sous une forme nécessairement un peu abrégée.

L'éminent arabisant vient de le publier avec tous les développements qu'il comporte dans le *Recueil de Mémoires orientaux. Textes et traductions publiés par les Professeurs de l'École spéciale des Langues orientales vivantes, à l'occasion du XIVe Congrès international des Orientalistes réuni à Alger* (Paris, Imprimerie nationale, Em. Leroux, édit. (1905), pp. 33-49 — V. aussi, à propos de ce mémoire, *Actes du Congrès de Bâle*, pp. 234-235 et Revue, tome LI, p. 462.

***

Notre collaborateur, M. Cabaton, a rendu compte dans la *Revue* de quelques unes des publications de la Société de propagande bouddhiste de Leipzig : nous en avons signalé quelques autres dans nos précédentes chroniques. Nous avons notamment annoncé, d'après le programme qui nous avait été adressé, la prochaine apparition d'un périodique, « le Bouddhiste » consacré à la diffusion des idées que professe la Société de Leipzig. Nous en avons reçu le premier numéro (*Der Buddhist. Deutsche Monatsschrift für Buddhismus. K. B. Seidenstücker herausgeber Verlag und Expedition : Buddhistischer Verlag in Leipzig. April-Mai 1905*). Le numéro s'ouvre par un appel adressé aux « bouddhistes inconscients » si nombreux en Europe, si l'on en croit Max Müller. « C'est, dit ce manifeste, une religion sans dogme que nous voulons répandre, et cette religion est essentiellement tolérante ». Les articles qui suivent renferment peut-être plus d'intentions apologétiques que de résultats critiques. A titre documentaire, nous transcrivons leurs titres : *Ein Weckruf aus dem Evangelium Buddhas*, par le Dr Paul Carus ; *Der Wert des Buddhismus*, par Bhikkhu Ananda Maitriya ; *Die vier erhabenen Wahrheiten*. Ein Vortrag gehalten i. j. 1901 in Colombo (Ceylon), par Allan Mac Gregor ; *Vergänglichkeit*, par Karl B. Seidenstücker ; trois poèmes extraits du livre de M. Wolfgang Bohn, *Samsara, eines deutschen Buddhisten Lieder des Lebens*. — Au nº du « Buddhist » est joint un bulletin : *Die Buddhistische Welt* qui fournit un exposé de l'état de la propagande bouddhiste dans les différents pays du monde, ceux, tout au moins, où ont été fondées des sociétés de propagande. Quelques chiffres sont intéressants. Il est fait allusion, dans cette chronique bouddhiste, à un projet de Congrès des Religions qui se serait réuni au Japon, projet qui fut abandonné par suite de la guerre russo-japonaise. — De la même maison d'édition et, cela va sans dire, rédigée dans un esprit analogue, vient de paraître une brochure d'un missionnaire bouddhiste japonais, traduite par l'infatigable M. K. B. Seidenstücker sous le titre : *Der Weg zu Buddha*. On ne saurait refuser à cet ouvrage d'édification le mérite d'une exposition claire, bien ordonnée et qui ne fait pas dévier outre mesure de son sens historique la théorie de l'école Mahâyâna à laquelle appartient l'auteur, M. Skesaburo Nagao.

P. A.

*
* *

La première section du *Theologischer Jahresbericht* de 1905, consacrée à la littérature sur l'Asie antérieure et à l'histoire des religions non bibliques en 1904, vient de paraître chez l'éditeur Schwetschke à Berlin. M. G. Beer, professeur à l'Université de Strasbourg, et M. E. Lehmann, chargé de cours d'histoire des religions à Copenhague, se sont partagé la lourde tâche de passer en revue les productions de ce vaste domaine. Le premier s'occupe de l'Asie antérieure (Généralités, Égyptologie, Assyriologie, Arabes et Éthiopiens, Dialectes araméens, Samaritains, Phéniciens, Paléographie et Épigraphie sémitiques, Manuscrits); le second, du paganisme non sémitique (Généralités, Peuples primitifs d'Afrique, d'Amérique et d'Australie; Mongols et Japonais; religions de l'Inde; Iraniens; Grecs et Romains; Celtes et Germains). La délimitation de ces deux domaines est parfois difficile à établir; il serait assurément préférable qu'un seul auteur pût traiter toute l'histoire des religions. Mais, comme cela n'est pas possible, il faut se féliciter de ce que M. Lehmann, dont la compétence et la vaste information nous sont connues depuis plusieurs années, ait trouvé en M. G. Beer un collègue qui dispose à Strasbourg d'une des bibliothèques universitaires les mieux montées en périodiques. Qu'il veuille bien se montrer un peu moins avare de notices sur les publications qui ne sont pas allemandes et peut-être aussi faire une part plus large à l'histoire religieuse, au risque de réduire un peu la part de la philologie et de l'ethnologie pures, qui ont d'autres recueils à leur disposition. L'excellent instrument de travail qu'est le *Theologischer Jahresbericht* ne pourra qu'y gagner.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

DE QUELQUES FAITS DE PROPHÉTISME

DANS DES SECTES LATINES ANTÉRIEURES AU JOACHIMISME

Mémoire présenté à la VIII[e] section du II[e] Congrès International d'Histoire des Religions à Bâle.

La hiérarchie catholique eut à se défendre, durant tout le moyen âge, contre l'assaut de groupes qui, par leur doctrine, leur vie intérieure et surtout leur mode de propagande, rappelaient singulièrement les communautés phrygiennes au sein desquelles prophétisaient Montan et ses disciples. Rapports d'ailleurs tout fortuits : la secte de Pépuza s'était éteinte, et avec elle ses filiales; leur souvenir ne durait plus que dans la mémoire des docteurs, et les analogies foncières, les pseudo-survivances montanistes que nous rencontrons dans l'histoire de l'hétérodoxie médiévale s'expliquent assez par les mêmes effets d'une même cause intellectuelle : l'idée apocalyptique de l'*attente*, qui donne aux assemblées de « saints du dernier jour » une physionomie à peu près invariable, décompte fait des traits que leur imposent leur époque et leur pays.

Nous appellerons secte de *type montaniste*[1] tout groupement où se discerneront soit la plupart, soit la totalité de ces éléments : le prophétisme exercé par un ou plusieurs inspirés — l'attente du règne terrestre de Jésus — ou de la troisième Personne — la constitution d'un groupe d'élus ap-

1) Pour M. F. Tocco (*l'Eresia nel Medio Evo*, p. 406) et aussi pour M. Wadstein (*Die eschatologische Ideengruppe im Mittelalter*, p. 193), c'est le chiliasme joachimite qui présente des analogies avec le montanisme. Nous estimons au contraire, et nous voudrions que la présente étude justifiât notre affirmation, que le type montaniste, s'il est parfois réalisé de façon frappante en quelques-unes des sectes que nous passons ici en revue, ne saurait s'appliquer au « millénarisme d'école » dont le joachimisme a été l'expression la plus achevée.

pelés à participer aux félicités millénaires — et, conséquence ou cause première, la protestation rigoriste contre le relâchement de l'Église existante.

Mais certains des mouvements religieux dont nous parlerons ici n'ont pas l'ampleur que réclame le *type montaniste*, et d'ailleurs la présente étude offre une documentation beaucoup trop fragmentaire pour que nous prétendions faire de la synthèse. A tout le moins pourra-t-on reconnaître à ces « quelques faits sous quelques remarques » une unité qui leur vient surtout de leur caractère social : un inspiré rompt le contrat d'enseignement traditionnaliste implicitement consenti par l'Église à la foule des fidèles. Il abolit en même temps par l'annonce d'un avenir certain bon ou mauvais, les contraintes, les lois de salut religieux et social que créaient ou maintenaient, au moyen âge, la crainte du lendemain, le sentiment tragique du précaire. Qu'ensuite il établisse d'autres lois ou n'en établisse pas, qu'il crée ou ne crée pas, autour de lui, une église nouvelle, le prophète, tout au moins au début de sa carrière, se trouve face à face avec la foule, et c'est à ce moment qu'en s'instituant intermédiaire direct entre Dieu et les hommes, il accomplit un acte qui provoque chez le chrétien du moyen âge un ébranlement dont on ne saurait circonscrire les effets à la seule conscience religieuse. La valeur de toutes les hiérarchies s'en trouve plus ou moins mise en question.

C'est là un élément qu'il faut se garder de négliger lorsque l'on veut expliquer l'extraordinaire attrait qu'exerce la prédication prophétique sur les masses populaires, la rapidité avec laquelle l'inspiré se fait suivre de cette foule passive où toute distinction de classe est par lui provisoirement effacée, où les individus ne vaudront que par le degré de sainteté qu'il leur attribuera ou qu'ils acquerront à son service. De là, durant tout le moyen âge, la fréquence des jacqueries religieuses, des ruées de circumcellions excitées par la voix d'un prophète.

Dans les dernières années du VI[e] siècle, la province ecclé-

siastique d'Arles, le Gévaudan et le Velay furent agités par la prédication d'un prophète sorti du bas peuple. Grégoire de Tours nous a seul conservé le souvenir de cette courte insurrection religieuse (*Hist. Franc.*, lib. X, c. XXV). D'après son récit, l'inspiré était un Biturige qui, entré dans une forêt pour y couper du bois, se serait vu entouré d'un essaim de mouches, et, probablement sous l'influence diabolique de ces insectes, serait resté fou pendant deux ans. Puis, se vêtant de peaux, il se voua à la vie érémitique et ne tarda pas à prophétiser. Il sortit alors de sa retraite, pénétra dans le Gévaudan « proferens se magnum ac profiteri se non metuens Christum ». Il se faisait suivre d'une femme qu'il appelait sa sœur et à laquelle il voulait qu'on donnât le nom de Marie. Le prophète devint aisément thaumaturge : les malades se trouvaient guéris sur simple prière de lui ou de sa sœur. Bientôt trois mille individus au moins le suivirent, et parmi eux des prêtres, mais très peu, selon lui, devaient être comptés au nombre des élus. A la plupart, il ne prédisait que fléaux et calamités imminentes ; pourtant il arriva, par ses rares promesses ou ses menaces prophétiques, à fanatiser ses adeptes au point que, se sentant en force, il voulut entrer en guerre ouverte contre l'Église. Il pénétra jusqu'au Puy et semble avoir réclamé l'hommage de l'évêque Aurelius ; c'est à ce moment qu'un émissaire de ce prélat s'empara par trahison du prophète et le tua de sa main. Ceux qui l'accompagnaient se dispersèrent ; Marie, mise à la torture, déclara que son maître n'avait agi que par des impostures et des prestiges diaboliques. Mais les disciples du prophète continuèrent à le révérer comme un Christ et affirmèrent, en dépit de son reniement, que Marie avait reçu une part de sa divinité.

Vers le même temps, d'autres prophètes apparurent dans les Gaules ; des femmes les suivaient « quae debacchantes sanctos eos confitebantur ». Grégoire de Tours s'employa lui-même à « rappeler hors de l'erreur » quelques-uns de ces prêcheurs que la foi populaire avait accueillis avec son enthousiasme accoutumé.

L'élément apocalyptique se devine dans cet épisode narré par l'évêque de Tours ; évidemment le bûcheron de Bourges se donne, non pas comme un prophète réformateur, mais comme l'incarnation de Jésus, et réunit ses sujets, son peuple de « saints », pour son règne millénaire. Le chroniqueur a insisté sur la sélection que l'inspiré semble avoir voulu opérer parmi ses adeptes au moyen de ses rigueurs prophétiques, et c'est là un des caractères par lesquels les groupes chiliastes se distinguent nettement des sectes de formation tumultuaire. Pourtant la donnée eschatologique est ici moins nette — peut-être parce qu'il s'agit d'un prophète populaire et non d'un théologien — que dans la prédication reprochée, près de deux siècles après, à l'abbé espagnol Beatus de Liebana.

Beatus avait pris, dans le clergé d'Espagne, position pour le parti romain dans la lutte entre Migetius et Egila, aux environs de 782. De son monastère de Liebana, il avait alors manifesté nettement ses tendances rigoristes et son antipathie pour la politique de tolérance nécessaire qu'avaient dû accepter la plupart des prêtres espagnols dans le but de se maintenir en accord tacite avec la domination musulmane. Commentateur passionné de l'Apocalypse, il vivait dans cette atmosphère de révolte et d'espérance où se développèrent, au siècle suivant, les âmes ardentes d'un Euloge et d'un Alvare. Elipand de Tolède, l'un des plus fougueux champions du particularisme religieux et politique de l'Église espagnole, l'avait attaqué, dès le premier jour, avec d'incroyables violences polémiques, et lorsqu'il le retrouva contre lui dans le débat sur l'adoptianisme, il accumula, en une longue lettre adressée aux évêques des Gaules, d'Aquitaine et d'Austrasie (Migne, *P.L.* CI, c. 1321 et suiv.) les anecdotes injurieuses pour Beatus et celles surtout où l'abbé de Liebana se trouvait en posture d'hérésie : « Déjà, dit-il, son ami, son maître Migetius, tandis qu'il était soigné pour sa folie, s'était cru semblable à Jésus, avait choisi douze apôtres et avait dit à une femme qui pleurait : « En vérité, en vérité, je te le dis, tu seras aujourd'hui avec moi en para-

dis ». De même Beatus, un jour qu'il était pris de vin, a ordonné un nommé Rufin abbé des bestiaux et lui a dit, comme si lui-même était le Christ : « Simon-Pierre, m'aimes-tu? Pais mes brebis, » ce qui nous a été attesté par Rufin lui-même. Migetius avait prédit que, trois jours après sa mort, il ressusciterait. Ainsi Beatus prophétisa, la veille de Pâques, que le monde allait finir ; aussi le peuple épouvanté et perdant la tête, ne mangea rien de la nuit et resta à jeun jusqu'à la neuvième heure le dimanche. Il fallut qu'un des auditeurs de Beatus, Hordonius, criât enfin à la foule : « Mangeons donc et buvons, et s'il nous faut mourir, que ce soit au moins après nous être rassasiés » (*op. cit.*, c. 1330). — Suivent des injures violentes contre « celui qui est nommé Beatus *per antiphrasin* et contre ses disciples au premier rang desquels Elipand a placé le *doctor bestialium*. Le ton général de la lettre, qui est bien éloigné de l'impassibilité historique, suffit à nous empêcher d'accepter sans réserve le témoignage d'Elipand ; mais, joints à ce que nous savons déjà de Beatus et du caractère de sa piété, les faits, exacts ou controuvés, que rapporte l'irascible évêque de Tolède sont pour notre étude d'un intérêt absolu, puisqu'ils représentent tout au moins l'opinion que pouvait se faire une part du clergé espagnol du mode d'évangélisation employé par l'abbé de Liebana. Parti de principes rigoristes, un religieux est amené à prophétiser ; il se donne pour l'incarnation du Verbe, — annonce les derniers temps, — groupe des disciples et les investit d'un pouvoir mystique, — se place, de ce fait, au dessus de la hiérarchie. Or, cet ensemble de traits, qu'ils représentent l'action réelle d'un homme ou qu'ils n'en soient que la projection plus ou moins déformée dans l'esprit d'adversaires à coup sûr imaginatifs, portent de façon très apparente le type *montaniste* que nous cherchons[1].

1) On peut s'étonner que dans cette prédication eschatologique (si mal définie d'ailleurs qu'elle nous soit parvenue) n'apparaisse nulle part l'idée de l'Antéchrist-Mahomet. L'*Indiculus luminosus* d'Alvare fait application de la plupart des termes de l'apocalyptique chrétienne au progrès de la conquête et de l'influence musulmanes en Espagne. Cf. aussi Wadstein, *op. cit.*, pp. 124-125, et Gams, *Kirchengesch. Spaniens*, II, 2 Abtheil, pp. 336-338.

Nous serions assez tenté de passer sous silence la prédication eschatologique de Thiota, tant elle semble, d'après l'unique texte qui nous la rapporte, rudimentaire et dépourvue d'intérêt pour l'étude du prophétisme extraecclésiastique ; pourtant sa condamnation ne laisse pas d'être, par elle-même, assez significative au point de vue pénal, et l'on peut utilement remarquer, d'autre part, le succès qui accueillit Thiota dans un pays encore profondément pénétré de paganisme et où l'eschatologie germaine devait être encore présente à bon nombre d'esprits.

Cette condamnation eut lieu en 847 au synode de Mayence présidé par l'archevêque de cette ville, Raban Maur. Les actes de ce synode, tout disciplinaire, ne portent nulle trace de cet infime procès d'hérésie, et ce sont les *Annales Fuldenses* (Pertz, *MGSS.*, I, 365) qui seules nous ont conservé le souvenir de l'obscure prophétesse germaine. Originaire « de partibus Alemanniae », elle avait déjà, lorsqu'elle arriva à Mayence, bouleversé le diocèse de Constance par ses prédictions au temps de l'évêque Salomon I (év. en 839). Elle annonçait *perplura Dei solius noticiae cognita* ; elle annonçait surtout le jour de la consommation des siècles, et ce jour, disait-elle, devait tomber l'année même où elle parlait. Au comble de la terreur, les gens du peuple, hommes et femmes, venaient lui porter des présents et se recommander à ses prières ; même, « quod gravius est » des membres du clergé, « illam quasi magistram coelitus destinatam sequebantur ». D'ailleurs leur faute se trouva dans un certain sens atténuée par ce fait que Thiota, elle-même l'avoua à ses juges, n'était que le docile instrument d'un prêtre qui lui avait suggéré ces prophéties — prophéties que, dit-elle, elle n'avait répandues que « quaestus causa ». — Le synode ordonna que la prophétesse serait publiquement fouettée : les Carolingiens, et en particulier Louis le Pieux (*Capitularia*, ed. Boretius, I, 335), avaient en effet permis aux évêques d'infliger aux laïques cités devant des conciles pour usurpation des droits ecclésiastiques, la pénitence édictée contre les clercs indisciplinés par le canon 38

du concile d'Agde (506), la flagellation. Thiota, jugée par le synode de Mayence, devait être flagellée comme coupable d'avoir usurpé « irrationabiliter » le ministère de la prédication.

Puisque, faute de documents, il nous faut tout ignorer de la personnalité doctrinale du prêtre anonyme qui inspira les prophéties de Thiota, nous restons en présence de ces trois faits dont chacun pourra nous être utile en son temps : une femme, une laïque, prophétise, — elle annonce la fin du monde pour une date précisée, — elle est punie par une cour ecclésiastique pour avoir usurpé le ministère de la prédication[1].

1) A coup sûr ses prédictions relatives à la fin du monde n'eussent pas suffi à la faire condamner comme hérétique. Théologiens, prédicateurs populaires, poètes, innombrables furent ceux qui, au moyen âge, annoncèrent, et annoncèrent sans être inquiétés, la fin du monde (V. Wadstein, *op. cit.*, pp. 8 à 26). Pourtant il faut se garder de croire que cette liberté n'ait été aucunement limitée : il semble bien en effet que le lieu commun devenait erreur doctrinale de l'instant où l'on cherchait à définir les circonstances au milieu desquelles devait se produire le drame des derniers temps et surtout l'époque exacte à laquelle devaient se déchaîner les fléaux précurseurs. (V. à ce sujet l'epist. III (ad Plegwinum) de Bède : « Unde et ipse satis doleo, fateor, et quantum licet, vel amplius, irasci soleo quoties a rusticis interrogor, quot de ultimo millario saeculi restant anni », Migne, *P.L.*, XCIV, c. 674.) On a souvent cité le texte suivant d'Abbon de Fleury : « Relativement à la fin du monde, j'ai, durant ma première jeunesse, entendu prêcher devant le peuple, dans une église de Paris, que, aussitôt la millième année écoulée, l'Antéchrist surgirait et le jugement universel aurait lieu ensuite. Invoquant les Évangiles, l'Apocalypse et le livre de Daniel, je me suis élevé de toute ma force contre cette opinion. L'abbé Richard, de bienheureuse mémoire, ayant reçu à ce sujet des lettres de Lorraine, m'ordonna d'y répondre : le bruit, en effet, s'était répandu presque partout que le monde devait infailliblement finir dans l'année où l'Annonciation arriverait le Vendredi Saint. » (D. Bouquet, X, p. 332. V. Pfister, *Études sur Robert-le-Pieux*, p. 322.) Notons tout d'abord que l'on charge un tout jeune clerc de réfuter cette opinion, ce qui semblerait indiquer qu'on n'y attachait qu'une médiocre importance dogmatique ; ensuite et surtout, que ce clerc semble avoir fourni une réfutation toute négative : il n'eût pas manqué de consigner dans sa chronique sa solution du problème des fins dernières au cas où l'orthodoxie lui eût permis d'en opposer une à celle fournie par le prédicateur de Paris. — C'est donc, en ces matières, contre une prédiction précise, basée sur des textes et des calculs, énonçant des dates et des faits d'apparence exacte, c'est contre la constitution d'une certitude en matière eschatologique qu'a lutté l'Église ; c'est aussi contre une opinion trop exclusivement individuelle : le *consensus omnium*, en matière de calculs apocalyptiques, ne semble pas toujours avoir éveillé les susceptibilités orthodoxes :

Si peu originale qu'elle soit, l'action de Thiota est essentiellement de prédication apocalyptique. Il n'en est pas de même du bref mouvement anti-ecclésiastique que provoque en Champagne au début du XIe siècle l'illuminé Leutard et que nous raconte Raoul Glaber, au livre II, chap. XI de son histoire. Il s'explique d'abord par cette contagion de terreur morbide où ont vécu les paysans du *saeculum plumbeum*. Qu'on lise Glaber encore ou Flodoard, et l'on verra, dans cette épidémie de prodiges, se manifester presque nécessairement cet illuminisme hagard qui seul donne un semblant de vie religieuse à la foule de ce temps. Mais la plupart des visionnaires avaient un rôle tout passif, révélation et non mission ; une fois leur vision connue de leur entourage ou du prêtre de leur paroisse, ils se taisaient ou on les faisait taire ; même la frayeur causée par leurs prédictions dépassait rarement les limites diocésaines. Un jour cependant il se trouve un paysan de Vertus, Leutard, qui joint à la conviction qu'il a de son rôle mystique un sentiment d'obscure révolte contre l'Église et ses exigences. Dans son brusque succès, il faut moins voir peut-être un soulèvement religieux qu'une émeute de misère guidée par un inspiré : « Ce Leutard, nous dit Glaber, s'était endormi

au XIIe siècle, un astronome de Tolède annonça formellement que le monde prendrait fin en septembre 1186 ; il basait son opinion sur les témoignages concordants des chrétiens, des juifs et des païens (D'Argentré, *Coll. Judic.*, I, 123). Or, cette eschatologie syncrétiste ne souleva pas contre son auteur (peut-être par suite de la désorganisation disciplinaire de certaines églises espagnoles) les rigueurs du clergé de son pays. On fit même des processions solennelles et des prières publiques pour se préparer au jour de colère. Quelques personnes même se creusèrent des demeures souterraines pour avoir moins à souffrir de la conflagration universelle (V. Baumer, *Gesch. der Hohenstaufen*, VI, pp. 581-582, cité par Wadstein, *op. cit.*, p. 32). — L'on ne saurait s'étonner que l'Église ne se soit à aucun moment inquiétée sérieusement des prédictions plus ou moins précises qui étaient au moyen âge la monnaie courante de la polémique. Le *De investigatione Antichristi* de Gerhoh de Reichersperg et, au siècle suivant, le *De periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour, sont les types les plus caractéristiques de ces constructions littéraires, de ces « apocalypses de circonstance » dans lesquelles la part de bonne foi des auteurs ou simplement leur confiance en la valeur de leurs propres avertissements prophétiques est évidemment une question à réserver.

un jour dans les champs, et pendant son sommeil il crut voir un essaim d'abeilles pénétrer dans son corps, puis en sortir par la bouche, lui faire une foule de piqûres et se mettre à lui parler en lui commandant des choses impossibles à l'homme[1]. Épuisé par ce songe pénible, il se lève, revient chez lui et renvoie sa femme, prétendant se fonder sur un précepte de l'Évangile pour justifier ce divorce. Il entre ensuite à l'église, foule aux pieds la croix et l'image du Christ, persuade aux paysans qu'il agit ainsi d'après une révélation merveilleuse de Dieu et leur enseigne que c'est une chose tout-à-fait vaine et superflue que de payer la dîme. Sa réputation d'homme sage et religieux lui fit de nombreux prosélytes; mais il fut bientôt confondu par Gébuin, évêque du diocèse ». Ce Gébuin, évêque de Châlons-sur-Marne, est-il Gébuin le Vieux qui occupe le siège épiscopal de 946 à 991 ou plutôt Gébuin le Jeune qui lui succéda et mourut en 1004? D'après Glaber, il s'agirait de Gébuin le Vieux; mais il donne 1007 comme date de sa mort; il a vraisemblablement confondu les deux prélats — confusion d'ailleurs compréhensible, étant donné le peu d'intérêt que présente l'épiscopat de l'un ou de l'autre. Ce sont tous deux des évêques poli-

1) Cf. le passage du récit de Grégoire de Tours cité plus haut : « Muscarum eum circumsedit examen, qua de causa per biennium amens est habitus ». Fait assez singulier : à part ces deux exemples, cette « inspiratio », cette pénétration de l'Esprit (diabolique, disent les chroniqueurs orthodoxes) ne se trouve mentionnée, dans l'histoire de l'hétérodoxie latine au moyen âge, qu'à propos d'un homme bien profondément différent de ces deux frustes visionnaires. Dans son traité *De una et non trina deitate*, Hincmar prétend que Gottschalk, d'ailleurs affaibli, dès ce moment, par une longue captivité et une continuelle tension d'énergie pour une lutte de tous les instants, disait que le Fils de Dieu était d'abord entré en lui, puis le Père, puis le Saint-Esprit, et que l'Esprit lui avait alors brûlé la barbe et la bouche. Remarquons que la plupart des prophètes qui, au moyen âge, ont été reconnus ou seulement tolérés par l'orthodoxie ont reçu leurs révélations d'un ange familier (hors le cas — que nous n'avons pas à envisager ici — de visions directes) ; v. en particulier l'exemple d'Élisabeth de Schönau, ou mieux encore du moine dont parle, à la date de 1011, la chronique d'Hugues de Flavigny (Pertz, *MGSS.*, VIII, p. 990). Dans ce dernier cas, il est très visible que le messager de Dieu vient surtout authentiquer une prophétie par elle-même assez vague.

tiques, féodaux, partant, des théologiens plus que médiocres — ce qui permet de supposer que la doctrine de Leutard devait être peu compliquée. Quoi qu'il en soit, Leutard, au dire de Glaber, fut abandonné par le peuple qu'un instant il avait espéré séduire et se jeta dans un puits où il mourut.

L'« hérésie » de Leutard représente le dernier mouvement hétérodoxe autochtone avant que le péril cathare fût venu absorber tous les efforts de la controverse et de la répression ecclésiastiques.

Les cathares ont-ils prophétisé? Il semble que non, si l'on refuse la dénomination de prophétie aux lieux communs de polémique sur la chute imminente de la puissance pontificale, règne de l'Antéchrist, et de Rome, moderne Babylone. Pourtant, par définition, la doctrine cathare devrait admettre les *charismes*. Le pur, le καθαρός, est investi, par le *consolamentum*, de tous les dons de l'Esprit : l'Esprit parle en lui, se révèle par lui : c'est le Paraclet des Pauliciens. Le cathare est tout entier le réceptacle de l'Esprit Saint. Pourtant nous ne trouvons trace de prophéties ou tout au moins de paroles considérées comme directement inspirées que dans une forme assez indécise du catharisme, chez des hérétiques qui apparaissent aux environs de 1100 en Champagne, à Dormans. Guibert de Nogent qui en parle dans son autobiographie (*De vita mea*, l. III, c. XVII) dit d'eux : « Suum... appellant Verbum Dei, quod fit quo nescio rotatu longo sermonum ». Relevons ces mots qui semblent indiquer une sorte de glossolalie plus encore que de prophétisme. Mais les autres textes relatifs aux cathares ne parlent ni de prédiction ni même de ce *rotatus sermonum*. La chanson satirique de Bernardus Morlacensis (Ms. à la bibl. de Vienne, cité par Schmidt, *Hist. des Cathares*, II, 155, notes 1 et 2) n'aurait pas manqué de les railler sur cette voix mystérieuse comme elle les raille sur leur visage et leur organe triste : « Est Patharistis (*al.* Patarenis) visio tristis, vox lacrimosa ».

D'ailleurs la propagande cathare est toute d'action individuelle; or, le prophétisme porte forcément sur une collectivité; on a même rarement prophétisé *in penetralibus, in cellariis vel in textrinis*, ou si on l'a fait (comme les amauriciens), c'est uniquement en position d'attente et pour affermir la foi et la doctrine d'une élite de disciples, eux-mêmes destinés à prophétiser aux nations.

Contemporain, mais très distant du catharisme, Tanchelm ne l'est pas moins de l'obscur Leutard, bien qu'autochtone comme lui, et comme lui profondément représentatif de son époque. Venu à l'heure des révolutions communalistes, Tanchelm fut à la fois prophète et premier magistrat d'une étrange commune théocratique établie à Anvers par lui et ses partisans aux environs de 1110. Il dut d'ailleurs appliquer à cette ville des procédés de gouvernement peu différents de ceux que subit Münster, quatre siècles après, sous le principat mystique de Jean de Leyde. Telle est du moins l'impression qui ressort pour nous du principal document que nous possédions sur la carrière de Tanchelm. Ce document est daté de 1112. A ce moment, la fortune du prophète avait changé : au retour d'un voyage à Rome, il fut retenu prisonnier par l'archevêque de Cologne, et les chanoines de la cathédrale d'Utrecht, informés de sa captivité, écrivirent en hâte une lettre au prélat rhénan pour le prier de ne pas remettre en liberté le dangereux hérésiarque. Cette lettre (de Fredericq : *Corpus document. Inquisit. neerland.*, t. I, pp. 15-29. Cf. pp. 41-44 et t. II, pp. 3-6) résume l'histoire et la doctrine de Tanchelm, telles toutefois que pouvaient les exposer des adversaires acharnés. Il semble bien, d'ailleurs, que dans cette hérésie la partie critique ait été très développée : Tanchelm accusait l'Église de son temps de souiller les sacrements qu'elle administrait, de faire de la maison de Dieu un lieu impur, d'exiger un impôt, la dîme, auquel il ne lui reconnaissait aucun droit. En face de cette Église qui avait si gravement failli à sa mission, il plaçait l'assemblée des croyants tanchelmistes

restée dans la tradition de l'Église apostolique. Lui-même, d'ailleurs, se donnait pour la tradition vivante : « Tanta [ei] sceleris accessit audacia, ut etiam se Deum diceret, asserens si Christus ideo Deus est quia Spiritum Sanctum habuisset, se non inferius nec dissimilius Deum, quia plenitudinem Spiritus Sancti accepisset ». Il se donna comme l'époux de la Vierge (probablement parce qu'il était le Saint-Esprit incarné) et se fit apporter par ses fidèles des présents de noces. Seul cependant Abélard (*Introd. ad Theologiam*, l. II, c. IV) prétend que Tanchelm se serait fait construire un temple et adresser des cantiques. D'autres étranges cérémonies du culte institué par lui et surtout le faste dont il s'entourait ont vivement impressionné ses contemporains qui décrivent avec une certaine complaisance ses vêtements couverts d'or et sa coiffure compliquée. Le peuple le vénérait au point de se partager l'eau de son bain afin de la conserver comme relique. Devant lui il faisait porter un étendard et un glaive et, au dire de la *Vita B* de saint Norbert (Pertz., *MGSS.*, XII, 690-691), il exerçait une infâme et publique tyrannie sur la vie de ses dévots et sur l'honneur de ses dévotes. La lettre des chanoines d'Utrecht ne contient pas d'accusation aussi formelle : il aurait eu, d'après cet autre texte, pour principales propagandistes, des femmes et même des mères de familles en compagnie desquelles il se livrait à de secrètes orgies. D'ailleurs la communauté tanchelmiste paraît avoir été assez fortement organisée pour assurer à son chef l'impunité dont il avait peut-être besoin. Les croyants se divisaient en trois classes : les douze « apôtres », membres d'une gilde sacrée à la tête de laquelle était le forgeron Manassé et qui comprenait, de plus, une femme appelée Sainte-Marie[1], — les trois mille soldats de la garde de l'hérésiarque

1) Cf. Grég. de Tours, cit. *supra* : « Adsumta secum quadam pro sorore, quam Mariam vocitari fecit » et aussi Albéric des Trois-Fontaines, à propos d'hérétiques brûlés à Troyes en 1206 : « Apud civitatem Trecas popolicani hoc anno inventi traditi sunt igni et concremati usque ad octo, videlicet quinque viri et tres feminae, inter quas erant duae turpissimae vetulae, quarum unam (proh dolor!) vocabant Sanctam Ecclesiam et alteram Sanctam Mariam, et ita decipiebant quos decipere poterant, sophistice dicentes : *Ego credo quidquid*

— les *auditores* simples fidèles ou « sympathiques » comme les *auditores* cathares, qui assistaient aux prédications et prenaient part aux repas solennels de la communauté. Ces repas — dans lesquels il faut voir moins des agapes religieuses que de laïques frairies comme on en observe si fréquemment dans les groupes flamands et brabançons, *keures*, *amitiés*, *minnes* ou gildes, de la même époque — étaient, avec la prédication, les seules solennités où Tanchelm semble s'être manifesté.

Qu'il ait prophétisé, cela ne nous paraît pas douteux : il se représentait comme directement et totalement doué de l'Esprit Saint. Le charisme prophétique était, pour la théologie instinctive du peuple médiéval, le plus convaincant de tous les dons de l'Esprit, et si le dictateur mystique d'Anvers n'avait pas de lui-même dévoilé l'avenir, ses auditeurs ne lui auraient probablement voué qu'un zèle médiocre. Il n'est d'ailleurs pas impossible de discerner, même avec les faibles éléments dont nous disposons, la pensée eschatologique de Tanchelm. Il faut remarquer qu'il ne se donne pas pour la seconde, mais pour la troisième Personne. Or, parmi les sectaires de son temps, la divsion des trois âges est toujours plus ou moins explicitement admise avant même que les amauriciens et les joachimites lui aient donné sa forme médiévale définitive[1]. Beaucoup d'entre eux ont annoncé l'apparition ou d'un homme

credit Sancta Ecclesia et Sancta Maria » (D. Bouquet, XVIII, p. 763).

1) Cette division est sensible chez les cathares bien que l'Église orthodoxe ne l'y ait guère vue : dans le catharisme le Saint-Esprit a la primauté sur le Père et sur le Fils. L'acte essentiel du catharisme, c'est le *consolamentum*, baptême de l'Esprit ; la principale fête, c'est la Pentecôte ; l'évangile seul conservé par les cathares, c'est l'Évangile de saint Jean. L'Église chrétienne avait institué la religion du Fils, religion qui avait absorbé peu à peu tout le dogme (Didron faisait remarquer, et Michelet a répété, que pas une église au moyen âge ne fut consacrée au Père. V. Mâle, *Art religieux du* XIII[e] *s.*, nouv. éd., pp. 161 et suiv) ; pourtant le clergé catholique n'a pas vu ou n'a pas voulu voir cette antinomie foncière par rapport à son dogme, ce véritable danger pour son enseignement. Dans le catharisme, qu'il assimilait trop volontiers au manichéisme, il combattit le dualisme, qui, pour la généralité des cathares, existait si peu. Le peuple, ou tout au moins la controverse en langue vulgaire a vu plus juste : pour elle, les cathares croient avoir l'Esprit en leur possession journalière et « en font meilleur marché que de lard » (*Dial. d'Izarn et de Sicart*, éd. P. Meyer, p. 34).

ou d'une collectivité — église nouvelle ou ordre monastique — par qui se révélerait l'Esprit Saint. Il se peut que Tanchelm se soit représenté comme le Paraclet incarné pour régner sur les hommes durant le troisième âge du monde.

Les « modes prophétiques », au XIIe siècle, n'ont peut-être pas été étudiés d'assez près pour qu'on ait remarqué leurs traits distinctifs, surtout leurs traits sociaux. Il nous semble bien en effet qu'à toute période de particulière intensité dans la vie populaire, durant ces cent ans, a correspondu une forme spéciale du prophétisme, un type nouveau — ou renouvelé — de voyants. Comme Tanchelm avait été le prophète de la commune, le moine Raoul fut le prophète de la croisade; et les amauriciens annoncèrent la toute-puissance mystique du roi de France, vicaire de Dieu, à la veille de Bouvines, au moment où la famille capétienne, victorieuse des roitelets féodaux, donne l'éveil à la vie nationale et la domine. Sous la double influence franciscaine et vaudoise, les mouvements religieux populaires du XIIIe et du XIVe siècle s'orienteront, en général, d'après un idéal de pauvreté et de pénitence. Le XIIe siècle se cherche davantage; son activité politique et morale s'engage dans nombre de voies pour en suivre bien peu; mais pour arriver à beaucoup d'avortements, ce siècle a déployé beaucoup d'enthousiasme, et c'est l'enthousiasme des foules qui le plus souvent crée les prophètes populaires ou se personnifie en eux.

Raoul, moine cistercien, entreprit vers 1145-46 de prêcher, de sa propre autorité, une croisade aux habitants des pays rhénans. A cet effet, il parcourut, en compagnie de l'abbé du monastère de Lobbes, les villes de Cologne, Mayence, Worms, Spire, Strasbourg, etc. Nous avons signalé déjà dans une secte probablement cathare un fait permettant de supposer chez certains hérétiques des phénomènes de glossolalie. Vers le même temps, Hildegarde de Bingen usait d'une *langue inconnue* qui présente des caractères analogues[1]. Nous

1) Élisabeth de Schonau a, dit son biographe, le « don des langues », mais

trouvons, dans le cas de l'inspiré Raoul, une preuve de plus du succès, déjà constaté par saint Paul (I Corinth., XIV), de ce mode d'édification auprès des masses ignorantes : Raoul ignorait la langue allemande; ses prophéties, énoncées en roman, étaient lettre close pour ses auditeurs, et l'abbé Lambert de Lobbes avait à remplir auprès de lui des fonctions d'« explicateur » analogues à celles du coadjuteur que saint Paul nous montre auprès du glossolale. Aussi le moine apparut-il aux foules des bords du Rhin comme entouré d'un incomparable prestige mystique. On croyait, nous disent les *Gesta abbatum Lobbiensium* (Pertz, *MGSS.*, XXI, 329) que la croisade était prêchée « a novo quodam apostolo ». Un dixième de la population reçut la croix de sa main. Peut-être commentait-il les prophéties sibyllines pour prouver le succès réservé aux croisés de France[1]; mais pour donner sans

faut-il voir ici un fait de glossolalie caractérisée? (V. E. Roth : *Die Visionen der hl. E. v. S.*, Berlin, 1884, p. 31).

1) Raoul a-t-il prophétisé en développant un texte? Ce point importe pour la suite de notre étude. Otton de Freisingen (D. Bouquet, XIII, p. 653) en fait un ignorant : « Religionis severitatem solerter imitans, sed litterarum notitia sobrie imbutus ». Dans le prologue de son livre I[er], le même chroniqueur parle des prophéties produites au moment de la croisade, et surtout de celles qui promettaient au roi de France la victoire en Orient; il résume un écrit prophétique qui roulait sur ce thème et jouissait de la plus grande vogue. Quelques-uns pensaient que ce texte avait été « in Sibyllinis libris repertum » tandis que, selon d'autres, il aurait été « cuidam Armeno divinitus revelatum ». Mais l'événement se chargea de prouver l'inanité de cette prophétie, « quisquis fuit ille propheta seu ariolus qui hoc promulgavit »; Otton de Freisingen ignore donc le nom et la qualité de l'auteur de cet écrit et lorsqu'il parle de Raoul et de sa prédication, il n'établit entre les deux faits et les deux hommes aucune espèce de rapprochement. Seul Lambert le Petit (*Chron. Leod.*, ad ann. MCXLVI, D. Bouquet, XIII, 653, note 6, dit à propos de Raoul : « ex libris Sibyllinis ad votum interpretatis, Regi Franciae ituro Jerosolymam magnifica falso promittantur. » (Notons ici que Adson prédisait aussi le règne du roi de France sur Jérusalem et le monde « ex libris sibyllinis ». Cf. Sackur : *Sibyllinische Texte u. Forschgn. Pseudomethodius, Adson u. Tiburtin. Sibylle*, Halle, 1898). Rien de semblable dans les autres chroniqueurs. Remarquons que la prophétie de Raoul, avec ou sans l'adjonction de preuves sibyllines, était dans la tradition romano-carolingienne. Adson (v. plus bas p. 196) avait annoncé, dans le *Libellus de Antichristi* que le dernier et le plus grand des rois des Francs, devenu maître du monde, irait déposer couronne et sceptre sur le Mont des Oliviers.

Peut-être Raoul — et le fait qu'il s'appuyait sur les livres sibyllins dans sa

retard la consécration d'une œuvre pie à l'entreprise dont il prophétisait les fins glorieuses, il prêcha aux foules fanatisées le massacre des Juifs. Déjà les mêmes populations, profondément agitées par les prédications de ces ascètes errants dont Pierre l'Ermite n'est peut-être que la figure légendaire, s'étaient, lors de la première croisade, entendu donner les mêmes conseils pour leur sanctification préalable. Cette fois le massacre reçut sa pleine exécution. Les archevêques de Cologne et de Mayence s'employèrent à protéger les malheureux israélites; mais, impuissant à arrêter à la fois la furie sanglante de la foule et le prophétisme virulent du moine Raoul, l'archevêque de Mayence dut écrire à saint Bernard pour lui demander conseil et secours. Nous possédons la réponse de l'abbé de Clairvaux (epist. CCCLXV, Migne, *PL.*, CLXXXII, cc. 570-571, écrite au plus tôt en août-septembre 1146; v. Vacandard, *Saint Bernard*, t. II, p. 278-279). Presque tous les termes en sont importants pour notre étude : « Cet homme, dit-il, n'a reçu sa mission ni de Dieu ni des hommes, ni par l'homme. S'il prétend avoir le droit de prêcher, par ce fait seul qu'il est moine ou ermite, qu'il sache que l'office d'un moine n'est pas d'enseigner, mais de pleurer (quippe cui oppidum carcer esse debet, et solitudo paradisus)... Il y a trois choses que je lui reproche entre toutes, c'est d'abord d'avoir usurpé le ministère de la prédication, puis de braver l'autorité des évêques et enfin d'oser approuver l'homicide. » Le saint termine sa lettre par ces mots qui ren-

prédication militerait en faveur de cette hypothèse — a-t-il annoncé le règne millénaire de ce roi conquérant de Jérusalem. Ce serait, à notre connaissance, la première et même la seule fois que la croisade aurait été annoncée ou commentée à l'aide de l'Apocalypse autrement que par pure rhétorique pieuse. La croisade n'apparaît jamais dans la littérature ou la prédication orthodoxe ou hétérodoxe, comme un des actes du drame des derniers temps. Une assimilation qui paraît devoir se présenter forcément à un esprit médiéval, celle de la Jérusalem céleste et de la Jérusalem terrestre, ne semble pas avoir été faite, du moins au moment des croisades. Même, l'ennemi musulman n'est plus pour les croisés l'Antechrist ou « les membres de la Bête » qu'il était pour Euloge et Alvare.

ferment une sentence formelle : « Homo est magnus in oculis suis, plenus spiritu arrogantiae; verba et opera ejus praetendunt, quod conatur sibi facere nomen juxta nomen magnorum qui sunt in terris: sed non habet sumptus ad perficiendum ».

Bernard partit pour Arras à la fin de l'année 1146, passa à Ypres, Mayence, Bruges, Afflighem, Liège, Worms; partout il eut à vaincre les colères de la populace à qui l'on arrachait son prophète et ses victimes. Mais il parvint cependant à faire rentrer le moine Raoul dans l'obscurité et le silence du cloître : « quo accersito praemonitoque, dit Otton de Freisingen (*De gestis Friderici*, l. I, c. 39), ne contra monachorum regulam per orbem vagando *propria auctoritate verbum praedicationis assumeret*, tandem ad hoc eum, ut sibi promissa obedientia in coenobium suum transiret, induxit, populo graviter indignante et, nisi ipsius sanctitate consideratione revocaretur, etiam seditionem movere volente ». Mais le souvenir de l'inspiré n'était pas près de s'effacer, et la *Chronica S. Pantaleonis pr. Coloniam* (D. Bouquet, XIII, 721) mentionne à l'année 1148 : « Expeditio Jerosolymitana secundo facta est... Hujus viae auctores maxime fuerunt Bernardus abbas Claraevallensis et quidam monachus Rudolfus ». Ce rapprochement des deux noms se peut aisément expliquer : à distance, la fin glorieuse — ou qui eût pu être telle — justifie les moyens de tous ceux qui l'ont préparée. Il ne saurait y avoir de critérium d'orthodoxie applicable aux *auteurs* de la croisade. Ceux-ci sont au-dessus de la hiérarchie ecclésiastique, à la fois prophètes et prêcheurs[1].

D'ailleurs cette prédication reste tout extérieure à la croi-

1) Sur saint Bernard prophète, v. Vacandard, *Saint Bernard*, t. II, pp. 268-274. Au moment où il prêche la croisade à Vézelay, l'Allemagne et la France le révèrent « comme un apôtre et un prophète », dit Otton de Freisingen (*Gesta Frider.*, I, 34). Lorsqu'après avoir lu solennellement la bulle d'Eugène III qui exposait les motifs de la croisade et énumérait les privilèges et faveurs accordés aux croisés, Bernard commença à parler, l'assistance écouta avec ravissement cet organe venu du ciel, « coeleste organum ». Après l'échec de la croisade, des diverses

sade; elle n'en met nullement en discussion le principe moral et la valeur théologique. Avec Thiota, Raoul offre le type du « pseudo-prophétisme » sans hérésie doctrinale. Au contraire, l'amauricianisme, outre qu'il fournit peut-être à notre étude l'exemple d'une secte constituée en église où les fonctions sont dévolues aux possesseurs de charismes, est marqué d'une forte individualité dogmatique; son activité religieuse est loin de se manifester uniquement par des faits de prophétisme, et quelques-uns des laïques ou des ecclésiastiques qui empruntèrent à l'enseignement d'Amaury de Bène les bases métaphysiques de leur mysticisme, devaient avoir une conscience théologique autrement développée que les inspirés, tous plus ou moins impulsifs (à part peut-être Beatus) que nous avons jusqu'ici passés en revue. L'idée d'une identification possible de l'Esprit divin avec l'âme humaine, d'une divinisation de la créature, la certitude de la présence de Dieu en chaque être animé ou inanimé étendait singulièrement l'horizon de leur vie religieuse, et la prédication prophétique n'était plus pour eux une fonction de leur nature morale, mais seulement un moyen très efficace d'apostolat, une fenêtre ouverte aux non-initiés sur les révélations que l'Esprit accordait aux *spirituales* durant leurs extases. On

provinces de la France et de l'Allemagne partirent des plaintes amères contre Bernard, et son impopularité devint si menaçante qu'il dut adresser au pape Eugène III une véritable apologie de sa conduite : « Dans cette œuvre, avons-nous fait preuve de témérité ou de légèreté ? Non, nous avons marché en toute confiance suivant vos ordres, ou plutôt en suivant, dans vos ordres, les ordres mêmes de Dieu. Pourquoi donc Dieu a-t-il permis que la Croisade échouât si tristement ? Je vais dire une chose que personne n'ignore et que tout le monde aujourd'hui semble avoir oubliée... Moïse avait promis aux Hébreux de les conduire dans la terre de Chanaan, les Hébreux le suivirent et cependant n'entrèrent pas dans la terre promise ». Notons ce rapprochement avec le prophétisme hébreu, remarquons aussi le rôle de porte-parole de Dieu, d'aveugle messager des volontés d'en-haut que s'attribue le prophète du XII siècle. C'est cette « impulsion divine » qui peut-être se manifestait, soit dans l'*habitus corporis* de saint Bernard, soit dans son élocution, par quelques signes apparents, qu'Abélard dénonçait chez son ennemi à l'issue du concile de Sens comme une simple *frénésie* (Hildegarde se défendra, vers la même époque, de l'accusation d'être agitée, au cours de ses révélations, d'un *esprit de frénésie*).

peut donc s'expliquer que les contemporains, à part Césaire de Heisterbach, n'aient fait aucune allusion à des prédictions formelles émanées du groupe que condamna le synode de Paris de 1209 (tout au plus trouve-t-on dans le *Contra Amaurianos* : « Dicunt quod usque quinque annos omnes homines erunt spirituales »). Tous pourtant ont insisté sur la théorie des trois âges professée par les sectaires et leur prétention de posséder la plénitude de l'Esprit. « Spiritus sanctus in nobis quotidie incarnatur », disent-ils devant leurs juges du synode (Martène et Durand, *Thes. Anecd.*, IV, c. 163) et la même formule est répétée à peu près partout. Mais seul Césaire donne comme conséquence de cette incarnation le don de prophétisme que possèdent sept apôtres auxquels il attribue une influence prépondérante dans la secte. Nous ne pouvons malheureusement contrôler l'authenticité de ce fait et des prédictions que prête le moine chroniqueur à l'un de ces sept hérésiarques : « Au bout de cinq ans, dit l'orfèvre Guillaume (peut-être chef de la communauté de Paris, comme Godin, au dire du *Contra Amaurianos* éd. Baeumker, p. 67 et de la *Chron. Laudun.*, Pertz, *MGSS.*, XXVI, 494, était le chef du groupe amiénois), au bout de cinq ans viendront quatre fléaux : le premier frappera le peuple que la faim consumera ; le second sera un glaive avec lequel les princes s'entretueront ; sous l'action du troisième, la terre s'ouvrira et engloutira les bourgeois ; le quatrième sera un feu dévorant qui descendra sur les prélats de l'Église, ces membres de l'Antéchrist (car il disait que le Pape était l'Antéchrist et Rome Babylone). Afin de s'attirer la faveur de Philippe, roi de France, il ajoutait ceci : « Tous les royaumes du monde seront soumis au roi des Français et à son fils. Celui-ci vivra dans le temps du Saint-Esprit. Il ne mourra jamais. Le roi de France recevra douze pains qui représenteront la science sacrée et la puissance ». De cette prophétie patriotique qui transforme l'idéal millénaire au profit de la monarchie française, on peut tout naturellement rapprocher la prédiction citée par Adson dans son *Libellus de Antichristo* écrit pour

rassurer la reine Gerberge, épouse de Louis d'Outremer que les menaces apocalyptiques effrayaient : « Si longtemps, dit Adson, que subsisteront les rois des Francs, la dignité de l'Empire romain ne périra pas complètement et se maintiendra en eux. Ce n'est qu'après que le dernier et le plus grand d'entre eux, maître du monde, aura déposé sur le Mont des Oliviers la couronne et le sceptre, que l'Antéchrist se manifestera. » A rapprocher encore de cette prédiction dont M. Sackur (*op. cit.*, pp. 97-113) a déterminé les sources d'une façon qui semble définitive un *ludus paschalis* allemand du XIIe siècle, le *Drame de l'Antéchrist* (ed. Zezschwitz, Leipzig, 1880) dans lequel l'empereur d'Allemagne, après la victoire sur tous ses ennemis, est le champion de la foi contre l'Antéchrist et règne paisiblement à la fin des âges. C'est dans l'un et l'autre cas un souvenir de l'omnipotence religieuse et politique des Carolingiens auquel se mêle, nous en convenons aisément avec M. Wadstein (*op. cit.*, pp. 166-167) la tradition persistante issue du pseudo-Méthodius.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de la teneur des prophéties rapportées par Césaire de Heisterbach et qui peuvent n'être que des imaginations particulières au seul Guillaume, le privilège prophétique, toujours d'après le même chroniqueur (dont le témoignage est, on le sait, sujet à forte caution), paraît avoir valu à celui qui l'exerçait une telle confiance de la part de ses disciples ou simples auditeurs que le prêtre Raoul de Namur, désireux d'entrer dans les secrets de la secte, simula des extases suivies de prédictions. Grâce à cette feinte, l'intrus n'eut pas à subir les soupçons des hérétiques et put s'instruire à son aise de leurs actes et de leurs doctrines avant de les livrer à la justice ecclésiastique (Cés. de Heisterbach, *Dial. Miraculorum*, éd. Strange, t. I, p. 304 et suiv.).

Sur le rôle dogmatique de ces inspirés, nous ne sommes que pauvrement renseignés : en tant que *spirituales*, ils rejetaient toutes les formes cultuelles qu'ils considéraient comme douées seulement d'une valeur temporaire pendant les règnes de la première et de la deuxième Personne. Le règne de

l'Esprit, et *a fortiori* la béatitude des élus était en eux. La tradition catholique ne disait rien du Paradis qui ne se réalisât de façon permanente dans leur vie intérieure. D'ailleurs ils se plaçaient volontiers au-dessus de leur religion et des religions, disant : « ... sic Deum locutum frusie in Ovidio sicut in Augustino » (Cés. de Heisterbach) et : « Si Judaeus habet cognitionem veritatis, quam habemus, non oportet ut baptizetur » (*Contra Amaurianos*, p. 34).

Même conception du salut sans sacrements, et formulée en termes à peu près identiques, dans la secte Ortliebienne. Nous ne nous engageons pas ici dans une discussion d'ailleurs à peu près issue au sujet de l'origine du groupe ortliebien ; nous en avons fait ailleurs une étude spéciale et dont les conclusions mêmes importent peu au rapide exposé que nous traçons en ce moment. Notre objet est ici de donner seulement la physionomie de quelques communautés formées autour d'un ou de plusieurs inspirés : or, ce qui constitue la véritable originalité des disciples du problématique Ortlieb de Strasbourg, ce qui les différencie à la fois des amauriciens et des vaudois panthéistes avec lesquels ils ne laissent pas d'avoir quelques traits de parenté (Et. de Bourbon, éd. Lecoy de la Marche, pp. 294-95 ; *Thes. Anecdot.*, V, 1754 et suiv.), c'est leur conception de la personne de Jésus, de sa vie et du mode de salut qu'il a enseigné à l'humanité : « Christ, disent les ortliebiens, a été le véritable fils de Joseph et de Marie, et, de plus, un pécheur ». (On le voit, Jésus n'est même plus, ici, la *prima ac pura creatura* que saluaient en lui, vers le même temps, les passagiens ébionites.) « Ce n'est que par la prédication de Marie qu'il est devenu le Fils de Dieu, et ainsi l'on peut dire que Marie a donné le jour au Fils de Dieu tout en restant vierge. Christ a obtenu le salut en entrant dans notre secte ; la pénitence, par laquelle il a dû passer pour en devenir membre, est la seule Passion qu'il ait endurée ». Chaque sectaire se trouve ainsi amené à se considérer comme fils de Dieu au même titre que Jésus ; la

secte tout entière n'est formée que de christs, et pour eux se renouvelle chaque jour le mystère de la Trinité : « Ils se composent une Trinité terrestre à l'image de la Trinité céleste telle qu'ils l'admettent. Le Père est celui d'entre eux qui par sa prédication a amené un membre à leur secte; le Fils est le membre nouveau ainsi converti par le Père ou qui a consolidé la foi du frère nouvellement admis. Ils se réunissent ainsi par groupes de trois pour célébrer leur culte ».

On le voit, le mysticisme médiéval, même dans ses gloses les plus anthropocentriques, n'a jamais tracé du drame intérieur de la conversion une image aussi hardie ni aussi pénétrante, et d'autre part, jamais les vaudois lombards, ni les *perfecti* cathares eux-mêmes, n'ont eu un sentiment aussi profond de la « souveraineté religieuse et morale » que conférait l'entrée dans leur secte. Les ortliebiens sont plus que des prêtres; ils estiment avoir acquis, sous l'impulsion de l'Esprit, une sorte de dignité suprahumaine qui n'est pas momentanée et passive comme le ravissement extatique, mais constamment tendue et agissante. On comprend dès lors que ces sectaires aient délibérément transformé toute l'histoire divine et humaine contenue dans les Écritures en un récit, tantôt littéral, tantôt allégorique, du développement de leur secte. Cette secte, disaient-ils, Adam l'a fondée; ensuite huit personnages sont venus, plus purs que leurs contemporains, qui la rétablirent dans sa gloire primitive après des périodes d'obscurité ou de décadence. Le jugement dernier sera son triomphe définitif; alors entreront dans la secte le pape et l'empereur (c'est l'idéal national, moins précis cependant que chez les amauriciens, et « germanisé »). Tous ceux qui, à ce moment, ne seront pas ortliebiens seront anéantis, tandis que les sectaires « jouiront éternellement d'une paix absolue, tout en continuant à se reproduire à la manière des hommes et à être sujets à la mort terrestre ». Cette conception rudimentaire de l'*âge de gloire* contraste avec l'originalité de la christologie ortliebienne; l'élément eschatologique semble bien avoir été, dans la doctrine, d'importance secondaire. Pour

un peu, le drame du monde se fût déroulé tout entier dans l'âme d'un *christ* ortliebien. Aussi ne saurions-nous nous étonner en constatant, avec M. Preger (*Gesch. d. deutschen Mystik*, I, p. 91 et suiv.) l'absence, dans les exposés que nous possédons, de toute allusion à un prophétisme quelconque dans cette hérésie. D'ailleurs, la personnalité d'inspirés, de prophètes ou même de chefs de la secte ne nous apparait non plus nulle part — à moins toutefois qu'on ne doive considérer Ortlieb de Strasbourg comme l'un d'entre eux.

On peut noter ici la curieuse vénération dont saint Bernard était l'objet parmi les ortliebiens. Ils rejetaient toute la tradition ecclésiastique et toutes les œuvres des Pères. Seul saint Bernard était excepté de cet anathème (Pseudo-Rainier, ds *Bibl. Patr. Max.* ed. Lugdun., t. XXV, p. 267); même, les sectaires considéraient saint Bernard comme un des leurs; à vrai dire les raisons de cette sympathie doivent être cherchées dans la réputation d'inspiré, d'ascète, surtout de mystique qu'avait laissée saint Bernard et qui lui conférait, aux yeux des hérétiques, une sorte de prestige extraecclésiastique.

Joachim de Flore est le contemporain d'Amaury de Bène et peut-être d'Ortlieb. Avec le joachimisme apparait une forme prophétique très différente de celles que nous avons rencontrées au cours de cette étude. Les prophètes franciscains, outre les livres de l'abbé calabrais, possèdent sa méthode de calcul apocalyptique, d'exégèse symboliste, et, si instinctifs que paraissent certains joachimites, ils n'en représentent pas moins une sorte de « prophétisme d'école », plus proche des hypothèses compliquées d'un Quintus Hilarion ou d'un Tychonius que de la spontanéité d'un Leutard ou d'une Thiota. Ce qui a trop souvent fait illusion sur la doctrine issue de la *Concordia*, du *Psalterium*, de l'*Expositio* ou encore de l'*Introductorius*, c'est d'abord les courtes effusions lyriques échappées à la plume du prophète de Fiore, c'est ensuite et surtout la grâce des récits de Salimbene, les rêves naïfs des *Fraticelli*, le renoncement passionné d'un Pierre Jean Olivi,

les colères d'un Bernard Délicieux ou même la science visionnaire d'un Arnaud de Villeneuve ; on a trop vu la doctrine à travers le tempérament de quelques-uns de ses adeptes. Au propre, la révélation joachimite est le contraire de la prophétie spontanée : elle est calculée et raisonneuse comme la mystique des Victorins.

Aussi n'abolit-elle jamais, même aux heures où elle semble avoir dominé et comme unifié le mouvement hétérodoxe latin, les autres types de prédictions. Entre tous, le type même du prophétisme hébraïque, la menace de châtiments suivis de la promesse d'un « temps de paix et de sainteté » est celui qui a eu peut-être la fortune le plus constante. De la lignée continue de voyants qui le représentent à travers tout le moyen âge, Ste Hildegarde, Ste Brigitte, S. Vincent Ferrer, Ste Catherine de Sienne, S. François de Paule, Savonarole enfin (ce dernier avec un sens théocratique très précis qui fait confiner son action au montanisme) ne sont que les plus notoires. Mais, avec des succès divers, se produisent, au cours des XIIIe, XIVe, XVe siècles, des manifestations prophétiques qui toutes ont leurs analogues dans la période préjoachimienne. Les inspirés beghards, les *Amis de Dieu* ont avec les amanriciens des traits communs qui ont souvent fait croire à une parenté effective de doctrines. La tentative de Dolcino et de Guglielma, qui se présentent comme des incarnations de l'Esprit et monopolisent les charismes, semble un recommencement de l'aventure tanchelmiste. Et tous les chefs de croisades populaires, Durand, l'apôtre des Capuciés, le Maître de Hongrie qui prêchait aux Pastoureaux la guerre sainte, les moines visionnaires qui entouraient Jeanne d'Arc, ont rappelé de près ou de loin le cistercien Raoul. Enfin l'apocalypse loyaliste qu'attribue Césaire de Heisterbach à l'orfèvre Guillaume n'est qu'un des modes innombrables de ces prophéties politiques, le plus souvent anonymes, qui, peut-être succédanés de celles de Méthodius et d'Adson, ont été le commentaire mystique imposé par la foi populaire à tout grand règne comme à toute période tragique de l'histoire.

Sous la multiplicité de ces types religieux, persiste — nous l'avons dit au début de cette étude — un caractère social à peu près unique : la réduction — momentanée le plus souvent — de toute hiérarchie civile ou religieuse à ces deux termes : le prophète, les fidèles. Mais, dans l'application, ce principe se diversifie encore ; il faut distinguer en effet, au point de vue social, le *pseudopropheta* du *pseudochristus* (nous usons des deux termes que nous fournit un verset de S. Matthieu dont le moyen âge usa et abusa sans peut-être y chercher les deux catégories distinctes que nous lui empruntons). Le *prophète* peut faire partie d'une secte, d'une école, sans en être le chef unique ou même en n'y occupant que le rang de « pneumatique » mêlé à plusieurs autres. Il peut n'énoncer, comme Thiota, comme le prédicateur entendu par Abbon de Fleury, que des *prophetiae ex anno* indépendantes de toute doctrine. Il est le plus souvent parfaitement isolé ou — ce qui revient au même — exerce une action illimitée, s'étendant sur des foules sans les discipliner. Raoul, Hildegarde, Élisabeth de Schönau, Joachim de Flore (de son vivant) ont pu, à des degrés divers, se faire écouter par d'innombrables croyants, retenir l'attention de la chrétienté latine presque tout entière, mais ils n'ont jamais accaparé *toute* la vie morale des fidèles, ne l'ont pas occupée de problèmes pratiques, n'y ont pas marqué leur empreinte *sociale*.

Le *christ*, au contraire, est doctrine lui-même. Son action est beaucoup plus absolue, elle abolit et elle crée, mais elle est aussi beaucoup plus limitée, d'abord parce que l'adhésion totale à une doctrine est plus rare que la croyance passive à une simple prophétie, ensuite parce que lui-même opère parfois une sélection parmi ses adeptes, n'en veut garder qu'un groupe fanatisé de « saints du dernier jour ». Parce qu'il s'approprie généralement l'idéal millénaire, il organise son règne et fonde presque toujours une nouvelle hiérarchie qui part de sa propre personne. Le prophétisme lui devient un moyen de gouvernement[1].

1) Il serait évidemment puéril de prétendre que les mouvements suscités par

Nous ne possédons pas les éléments nécessaires à l'étude de la personnalité psychologique d'un *prophète* ou d'un *christ*. Tout au plus, pouvons-nous chercher à nous faire une idée approximative de leur situation religieuse à l'intérieur de leur secte. Dans la primitive église chrétienne, le « charisme détermine la fonction » (J. Réville, *Origines de l'Épiscopat*, p. 83). Il est hors de doute que dans la secte, pour la grande majorité des cas, l'inspiré occupe une fonction extraecclésiastique ou plutôt occupe toutes les fonctions à lui seul. Il représente tout le clergé et tout le dogme. Peut-on cependant admettre qu'il n'y ait pas eu de *fonction* spécialement prophétique dans des églises hétérodoxes? C'est dans la secte des amauriciens que nous devons rechercher ce principe de constitution, puisque cette secte nous apparaît, dans le fruste récit de Césaire de Heisterbach, comme relativement organisée, admettant une sorte de clergé, possédant un corps enseignant, une élite qui conserve la doctrine. Sept hommes ont eu ou auront le don de prophétie « quorum unus ipse Willelmus erat.... Willelmus aurifaber propheta eorum (erat) ». Donc il occupe bien réellement parmi eux la fonction de prophète; il ne constitue pas

les prophètes hétérodoxes ont eu un caractère « démocratique », mais notons cependant que la plupart d'entre eux tournent aisément à la jacquerie pure et simple, et que d'autre part, soit parmi les inspirés eux-mêmes soit parmi leurs disciples directs se rencontrent presque toujours des ouvriers ou des gens du bas peuple. Il se peut que l'*aurifaber* amauricien Guillaume, prophète dans une secte surtout composée de clercs, ait été un « maître » et non un simple artisan, mais le bûcheron de Bourges, le paysan Leutard, le forgeron Manassé, apôtre de Tanchelm, Durand le charpentier du Puy-en-Velay (ce dernier, prêcheur visionnaire et si peu différent des inspirés que nous étudions ici) sont bien du peuple, et leur revendication instinctive inquiète la puissance féodale de l'Église beaucoup plus que son enseignement doctrinal. Les pouvoirs laïques eux-mêmes pouvaient craindre que les foules réunies autour de leurs prophètes ne tirassent de leur foi nouvelle les mêmes conséquences que ces Capuciés qui, forts d'une victoire à eux promise par le ciel, se prirent à vouloir rejeter du jour au lendemain « les institutions régies par la sagesse et le ministère des grands » (*Gesta episc. Autissiod*, Bouquet, XVIII, p. 730). D'ailleurs chez le prophète même qui juge *in divino* des choses de ce monde, ce sentiment de protestation contre l'injustice sociale se manifeste souvent : « Dieu n'a pas ordonné, dit Hildegarde aux opulents prélats féodaux, que l'un de nous dût avoir à la fois une tunique et un manteau et que l'autre dût aller nu (*Revelat.*, vis. X, cap. 16).

toute la tradition vivante ; d'autres que Guillaume font partie de ce corps des docteurs de la secte. Le *prophète* semble n'avoir donné aux néophytes que l'enseignement eschatologique, tandis que d'autres maîtres, plus savants, surtout meilleurs logiciens et qui peut-être avaient vécu plus près d'Amaury de Bène, leurs dispensaient les enseignements plus exactement philosophiques.

Mais, outre que cet exemple est tout à fait isolé, il n'a trait qu'à l'exercice du charisme à l'intérieur de la secte. L'Église médiévale, lorsqu'elle s'est trouvée en présence de manifestations de prophétisme — abstraction faite de tous éléments hétérodoxes qui pouvaient s'y trouver mêlés et relevaient de la jurisprudence applicable à l'hérésie, — a-t-elle, en proscrivant les prophètes, voulu combattre l'introduction dans la hiérarchie ecclésiastique d'une cause de prompte dissolution, ce principe des fonctions dévolues aux possesseurs de charismes qui l'avait déjà mise en si grand péril? A vrai dire, il semble bien que la plupart des prophètes aient voulu supprimer toute l'Église plutôt que s'imposer à elle. En outre, il est à remarquer que parmi les inspirés dont nous avons étudié l'action, le nombre des clercs est très restreint. Beatus, le prêtre qui inspirait Thiota, le moine Raoul appartiennent seuls à l'Eglise. Parmi les amauriciens, la fonction prophétique est exercée par un laïque. La hiérarchie catholique n'a donc pas eu à redouter de la part des inspirés un danger immédiat et parti de son sein même. Pourtant l'Eglise sentit qu'à la longue la répétition des crises religieuses déterminées par leurs prédications était d'autant plus funeste à la foi populaire qu'aucun d'eux ne se séparait catégoriquement de la tradition, qu'au contraire ils s'appuyaient tous sur les Écritures pour justifier leur mission ou leurs prophéties et que, suivant l'expression d'Abélard (*Introd. ad Theologiam*, l. II, c. IV) ils étaient « tanto pejores quanto domesticiores » ; — et ainsi l'Église, consciemment ou non, fut amenée à lutter contre les tentatives d'usurpation venues des possesseurs de charismes.

Cependant l'hagiographie nous fournit d'innombrables exemples de prophéties dont l'orthodoxie ne fut jamais attaquée[1] et qui n'apparurent que comme une preuve nouvelle

1) Essentiellement, dans les exemples que nous avons réunis ici, sauf dans le cas du moine Raoul, le *pseudopropheta* énonce, en en faisant une application plus ou moins directe à sa secte ou à sa propre personne, des prédictions qui toutes peuvent avoir une portée dogmatique, soit qu'elles tendent à transformer profondément le dogme trinitaire, soit qu'elles attaquent de front ou précisent à l'excès les données de l'eschatologie reçue par la tradition ecclésiastique. Au contraire, le voyant orthodoxe est le « prophète du détail » : tout au plus fournit-il parfois des « témoignages » à l'appui de certains dogmes contestés par des païens ou des hérétiques, mais le plus souvent l'événement qu'il annonce n'a aucun caractère supranaturel, n'a trait en rien aux fins dernières. Hildegarde, la première, a fait des allusions directes au drame final, et c'est par là que se justifie l'opinion de M. Jundt (*Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland*, Paris, 1890, p. 6) qui place l'abbesse de Bingen à l'origine de l'école *prophétique* médiévale. Les autres « prophètes », chez lesquels le don de prophétie, bien loin de constituer toute la sainteté, n'est que la récompense de vertus éminentes, annoncent des faits isolés, comme la famine prédite par Agabus (*Actes*, XI, 27-29) (lequel pourrait fournir au prophétisme orthodoxe un type aussi précis que celui que nous empruntons, pour le prophétisme hétérodoxe, aux groupes montanistes). Les conclusions qu'ils en tirent sont d'ordre parénétique et ne sauraient porter atteinte à l'intégrité du dogme. Voici leurs thèmes principaux (nous avons choisi à dessein des exemples aisément vérifiables dans une collection unique, celle des Bollandistes, et tous antérieurs à l'époque de sainte Hildegarde) : 1° Le prophète annonce la destinée glorieuse de certains saints, leur confère d'avance, qu'ils soient nés ou à naître, une sorte d'investiture. Ex. : *AA. SS.*, jul. VII, 209-218; jul. VI, 575 et suiv.; mart., II, 586-587; etc.; 2° Le prophète prédit des malheurs, des fléaux (autres que ceux qui font partie du drame apocalyptique). Ex. : *AA. SS.*, jun. IV, 510; jul. II, 303; etc.; ce thème est, comme bien l'on pense, l'un des plus abondants en formes diverses; 3° Le prophète annonce la défaite des rois impies, des mauvais princes, des ennemis de l'Église (même observation restrictive que pour le n° 2). Ex. : *AA. SS.*, jun. IV, 230; aug. IV, 626; jun. I, 1176; sept. II, 589 et 592, *etc.*; 4° Le prophète prédit la punition d'hérétiques, de païens, de villes contaminées par l'hérésie. Le voyage de saint Bernard en Languedoc nous fournit ici de nombreux exemples. V. aussi contre le paganisme et la sorcellerie : *AA. SS.*, aug. IV, 626; jul. VI, 579, etc.; 5° Le prophète annonce la victoire, dans des circonstances déterminées, d'un élu de Dieu, d'un roi ou d'un peuple pieux : Ex. *AA. SS.*, mart. II, 586-587, etc. C'est aussi ce thème que développent les prophéties politiques, soit qu'elles aient une forme déjà évoluée et fixée comme dans le *Libellus de Antichristo* de Adson, soit qu'elles se répandent oralement, ce qui est de beaucoup le cas le plus fréquent; 6° Le prophète annonce des châtiments, mort, défaite ou fléaux, mais à titre condi-

de l'insigne piété de leurs auteurs : telles les prédictions de Jean l'anachorète auquel son obéissance valut, au dire de

tionnel, ces châtiments pouvant être détournés du ou des coupables par une pénitence sincère. Ex. : *AA. SS.*, jun. IV, 102 ; jul. VII, 325 ; etc. ; 7° Le prophète prédit la fin de sa propre mission ; les traits de ce genre sont innombrables ; nous ne citerons que celui qui est donné par Grégoire le Grand dans un de ses dialogues (lib. III, cap. 8, *PL.*, LXXVII). Nous pouvons négliger une dernière forme prophétique, c'est celle qui comprend les prédictions relatives au sort réservé après leur mort aux personnes encore vivantes (V. S. Carpe, S. Sature, Ste Perpétue, Ste Christine, S. Macaire, S. Fursi, S. Sauve, Ste Modwenne, etc.). La plupart de ces révélations sont reçues par les saints au cours de visions, et n'entrent par conséquent point dans le cadre de cette étude).

Il est à peine utile de faire remarquer combien les types n°s 2, 3, 4 diffèrent peu d'une malédiction pure et simple, d'une sorte d'excommunication non liturgique. Le fléau annoncé, la ruine prédite ne sont pas loin d'être souhaités, parfois même le sont assez explicitement pour que le chroniqueur soit obligé de bien spécifier que le saint a prononcé les terribles paroles « potius ore prophetico quam ultrice » (Vie de S. Enecon, *AA. SS.*, jun. I, 1176). Le n° 6, prophétie conditionnelle, comporte évidemment une alternative, mais ne saurait être assimilée à l'*ordalie* telle qu'elle nous apparaît dans le récit biblique relatif à Elie et aux prophètes de Baal. Ce n'est pas cependant que cette dernière forme soit absente de la thaumaturgie médiévale : outre les nombreux exemples d'épreuves par le feu appliquées à des livres, à des rituels orthodoxes ou hérétiques, nous la rencontrons très nettement caractérisée en certains épisodes de l'apostolat de quelques grands convertisseurs. A Sarlat, durant sa mission dans le Midi (1145), saint Bernard demande au ciel un miracle : « Voici, dit-il au peuple, un signe auquel vous pourrez reconnaître la pureté de notre doctrine et l'erreur des hérétiques : que vos malades mangent de ce pain et ils recouvreront la santé. — Pourvu qu'ils en mangent avec foi, interrompt l'évêque de Chartres. — Non, non, reprend saint Bernard, quiconque en mangera sera guéri, afin qu'on sache que nous sommes de vrais messagers de Dieu » (Vita S. Bern. auct. Gaufrido. *PL.*, t. CLXXXIV, c. 313). Mais cette forme de probation était d'un usage trop délicat (et peut-être avoisinait de trop près la magie) pour que l'orthodoxie en ait jamais abusé, et aussi pour que l'on ait pu, en dépit de leur identité d'intention et de résultat, la confondre avec la prophétie directe. Quant à l'hétérodoxie, tout au moins dans la période que nous étudions, elle ne semble pas en avoir fait usage. Le *pseudopropheta* ne fait pas prouver sa mission par des miracles : incarnation de l'Esprit, il est lui-même un miracle. Le saxon Aldebert, le flamand Tanchelm distribuent à leurs fidèles des reliques, mais n'attendent pas spécialement de leurs bons effets une confirmation de leur sainteté. Et lorsque Eon de l'Etoile emploie, pour prouver son caractère divin, un moyen surnaturel (qui d'ailleurs se retourne contre lui) (D. Bouquet, XIII, p. 98) il apparaît à ses contemporains, non point avec le sérieux que garde, malgré tout, aux yeux de ses adversaires, le *pseudopropheta* ou le *pseudochristus* qui dresse son dogme contre le dogme, mais comme un assez vulgaire imposteur, un magicien ignorant.

Jean Cassien, de devenir prophète (*Instit.*, l. IV, c. XXIII). Mais il convient de n'user qu'avec discrétion de ces sources narratives où le *donum prophetiae* est en général attribué assez arbitrairement par les panégyristes[1] et de s'adresser plutôt aux textes proprement théologiques, quand on veut tracer l'histoire du charisme prophétique à travers la théologie médiévale. A peine d'ailleurs peut-on dire qu'il y ait eu une histoire, une évolution quelconque, à travers le moyen âge latin de la notion de ce charisme : à peu de choses près, elle est, à notre

1) *Le don de prophétie* est diversement désigné, mais tous ses noms indiquent, sans doute possible, qu'il s'agit d'un don de l'Esprit Saint. S. Eugène, évêque d'Ardstrall au VI[e] siècle « inter cetera Spiritus Sancti dona prophetiae gratia abunde pollebat » (*AA. SS.*, aug. IV, 626). S. Eparchius, moine d'Angoulême reçoit du Saint Esprit toutes ses révélations, même les plus dénuées de caractère religieux ; c'est ainsi qu'il découvre le voleur d'un cheval parce que « omnia Spiritus Sanctus ejus auribus intimabat » (*AA. SS.*, juill. I, 114 *c*). Ces formules ou des formules analogues reviennent sans cesse à certaines époques et pour certains groupes où le prophétisme a été une des caractéristiques de l'activité religieuse. C'est ainsi que les basiliens de Sicile et de Calabre qui, aux X[e] et XI[e] siècles, ont préparé le terrain mystique sur lequel se développera la pensée joachimite, sont informés des périls de la chrétienté et de leurs destinées personnelles « Spiritus Sancti gratia revelante » (*AA. SS.*, oct. VI, 334, *inter per-plura*). Les expressions les plus fréquemment employées pour désigner le don de prophétie sont — outre *donum prophetiae* ou *propheticum* — *gratia prophetiae*, *prophetandi*, *spiritus prophetiae* ou *propheticus*. L'emploi du terme de *charisma* doit être infiniment plus rare : je n'en connais guère que deux exemples et à des dates très différentes. L'un et l'autre ont d'ailleurs leur intérêt : ils montrent la force que conservait encore pour l'édification des fidèles et même sous la contrainte de la hiérarchie, le charisme prophétique. Le premier se trouve dans la vie de S. Déodat, évêque de Nole après S. Paulin (vers 473) : « Ingressus B. Martyris Felicis ecclesiam, acervos divinorum charismatum consecutus est ; erat siquidem nomine jam Deodatus ; sed multo illustrior fuit gratis et vita mirificus. Spiritus namque Dei oculos mentis ejus imprimis aperuit, ita ut quae non viderat sciret, et quae viderat, ultro adaperiret : sicque prophetico spiritu ante omnia praecelluit. Exquo factum est, ut omnium presbyterorum et clericorum consensu, totius Ecclesiae Nolanae administratio, in redditibus exigendis ac dispensandis ei committeretur, et sic quodammodo episcopus erat » (*AA. SS.*, jun. V, 260 *d*). L'autre ne se rapporte pas uniquement au charisme prophétique, mais nous le citons pour le rapprochement intéressant qu'il indique entre le prophétisme hébraïque et le prophétisme médiéval : Elias de Enna ou Castrogiovanni (Elie le Jeune) (✝ en 903) est appelé par son biographe (probablement son contemporain : « Elias noster qui *Mosaicis* etiam *charismatibus* erat repletus » (*AA. SS.*, aug. III, 494).

terminus ad quem, au XII[e] siècle, ce que l'avait faite l'effort disciplinaire des premiers siècles chrétiens, la réaction antimontaniste d'abord, ensuite la lutte contre le novatianisme ou le donatisme, toutes les victoires de la hiérarchie contre l'individualisme prophétique[1].

Tout le XII[e] siècle attribuait à S. Ambroise le commentaire des Épîtres pauliniennes; or, le prophète y était radicalement sacrifié au διδάσκαλος[2] : « Prophetas interpretes dicit (Apostolus) Scripturarum; sicut enim propheta futura praedicit, quae nesciuntur : ita et hic, dum Scripturarum sensum, qui multis occultus est, manifestat, dicitur prophetare » (*In I Corinth.*, XIV, v. 5, éd. Ballerini, t. III, cc. 637-8), et encore : « Prophetae explanatores sunt Scripturarum[3]; quamvis inter ipsa primordia fuerint prophetae, sicut Agabus et quatuor virgines prophetantes (*Act.*, XXI, 9 et VII, 2 et suiv.) sicut continetur in Actibus Apostolorum, propter rudimenta fidei commendanda; *nunc autem interpretes prophetae dicuntur* » — ce qui revient à dire que « la liste des prophéties est close ».

Mais, par ailleurs, cette explication faisait depuis longtemps partie de la glose traditionnelle; c'est à peine si l'expression en est parfois moins nette, si la fonction du *prophète* est, pour certains glossateurs, moins étroitement limitée à l'explication du texte biblique. Pour S. Eucher, le *prophète* enseigne aujourd'hui la « doctrine », car « divinatio praeteritis

1) Cf. S. Augustin, *De unitate Ecclesiae* c. 19, contre les prophètes donatistes et en particulier contre Petilianus. C'est dans ce passage que se trouve une formule qui pourrait bien représenter la règle de foi du moyen âge en matière de prophétisme : la valeur des visions ou des révélations dépend de leur degré d'orthodoxie : « Quaecumque talia in catholica fiunt, ideo sunt approbanda quia in catholica fiunt, non ideo ipsa manifestatur catholica, quia haec in ea fiunt ».

2) Sur l'influence de ce commentaire au XII[e] siècle, v. le *Proem.* à l'édition de Migne, *PL.*, XVII.

3) S. Augustin ruinait de même la théorie de l'inspiration personnelle au profit de l'autorité des Écritures dans le *De Catechizandis rudibus* c. 6. : « Demonstrandum est ei (cathechizando) quod Dominus eum non admoneret incorporari Ecclesiae, et talibus revelationibus erudiret, nisi jam praeparatum iter in Scripturis sanctis cum securius et tutius capere voluisset ».

temporibus magis viguit, doctrina praesentibus » (*Liber Instructionum*. *PL.*, L, c. 805). Selon Primase d'Adrumète, il peut, à vrai dire, « futura praecinere, vel obscura disserere »; pourtant « prophetiam maxime expositionem dicit (Apostolus) ». (*In Epist. I. ad Cor.*, *PL.*, LXVIII, c. 494 et suiv.). Avec Cassiodore, le *prophète* revient au texte sacré : en préférant le don de prophétie au don des langues (I *Corinth.*, XIV, v. 13 et suiv.), l'apôtre a bien voulu marquer l'excellence, pour l'édification des fidèles, de l' « interpretatio dominici sermonis ». (*Complex. in Epist.*, *PL.*, LXX, c. 1337).

C'est avec le groupe des glossateurs du VIII[e] et du IX[e] siècle que la conception du prophète *explanator* apparaît clairement et prend, pour le moyen âge, sa forme définitive. L'*explication* du livre saint est devenue la *prédication* qui se base sur un texte et en éclaircit tour à tour le sens littéral et le sens figuré, prophétique, allégorique, mystique. Sedulius Scotus (*Collectan. in Epist. S. Pauli*, *PL.*, CIII, c. 155) commente avec une brièveté qui prouve que la théorie est dès lors bien assurée, les versets 1 et suiv. de I *Corinth.*, XIV : « *Sed magis ut prophetetis exhortor* etc. Id est *praedicetis*. Ideo autem praedicatio prophetia dicitur : sicut enim prophetia in tribus temporibus continetur, ita ut praedicatio in praesenti corrigit, et praeteritas passiones sanctorum in memoriam revocat, et de poenis praemiisque futuris terret ac solatur » (explication parénetique qui, est-il besoin de le faire remarquer, n'affaiblit en rien l'assimilation textuelle). « Prophetia, dit Raban Maur (*Enarrat. in Epist.*, *PL.*, CXI, c. 1549), dicitur apud Paulum cum quis loquitur hominibus ad aedificationem et cum loquitur ad exhortationem et consolationem, et ideo adhibere studium ad hujuscemodi prophetiam possibile nobis est », et plus loin (*op. cit.*, *PL.*, CXII, c. 430) : « ... *Prophetas, non illos qui futura vaticinentur*, quales Veteris Legis Testamento, sed *qui infideles et imperitos arguant atque dijudicent* futuramque illis inconversis perditionem praedicunt. Etiam et illi sunt prophetae, qui suavitatem regni Dei animis hominum praedicatione inspirant ». (Notons ici deux des thèmes que

nous avons signalés dans les prédications des prophètes orthodoxes d'après les hagiographes : la menace de châtiments destinés aux *inconversi* et la promesse du royaume de Dieu aux fidèles ou aux impies repentants.)

C'est encore ce passage de l'idée d'explication du texte sacré à l'idée de prédication que nous retrouvons dans une formule de l'*Expositio in S. Pauli Epistolas* d'Haymon d'Alberstadt (*PL.*, CXVII, c. 587) : « Qui prophetat, id est qui aperte docet exponendo prophetas, etc. ». Remarquons cependant que dans ce texte la nature du texte commenté par le *prophète* est nettement spécifiée. De cette spécification il n'est d'ailleurs plus trace dans les lignes suivantes de la même glose : « Prophetiam, *id est doctrinam*, quis habet *secundum rationem fidei* dispenset illam etc.

Nous avons laissé de côté la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon ; elle reproduit les termes mêmes du texte attribué à S. Ambroise. Mais les commentaires de Sedulius, de Raban Maur et d'Haymon d'Alberstadt peuvent nous permettre de situer à peu près exactement l'époque où le charisme prophétique s'est transformé en un simple *spiritus praedicationis* ou *expositionis* et, pour rester l'instrument d'une fonction ecclésiastique, a dû être aussi « assagi », appauvri et réglementé que le prophétisme des premiers âges chrétiens avait été libre et individualiste.

Disons bien aussi que tout prédicateur n'est pas un prophète. Le prophète, Raoul Ardent définira très exactement son action, peut-être parce qu'à l'époque du fougueux orateur la prédication hérétique menaçait de toute part l'orthodoxie et qu'il importait que le sens des mots fût précisé : « Prophetiam vocat (Apostolus) occultorum notitiam, et Scripturarum interpretationem, quam gratiam, si quis habet, habeat eam secundum intentionem fidei, ut a fidei veritate Scripturarum distorqueat, sicut Arius, Sabellianus et caeteri haeretici » (*Homilia XX Dom. sec. post Epiphan. Dom. PL.*, CLV, c. 1740). Guillaume, abbé de S. Thierry n'ajoutera guère qu'une nuance : « Est prophetia discretio spirituum et

in Scripturis sensuum cognitio occultorum (*Expos. in Epist.*, *PL.*, CLXXX, c. 675). Nous ne nous éloignons nullement, en précisant ainsi, de la définition donnée par les glossateurs des VIIIe et IXe siècles : le prophète est un prédicateur, mais un prédicateur savant, critique, qui parle *ou écrit* d'après le texte et le texte seul, et Abélard nous fournit l'expression qui, mieux que toute autre, mieux aussi que notre brève revue des glossateurs, rend compte de la transformation qu'a subie du Ier au XIIe siècle le charisme prophétique : « Prophetia, id est *gratia interpretandi*, id est exponendi verba divina » (*Expos. in Epist. Pauli ad Rom.*, lib. IV, *PL.*, CLXXVIII, c. 939).

J'ajoute qu'il est aisé, pour préciser encore, d'instituer une contre-épreuve. Le moyen âge a eu, par l'intermédiaire des théologiens et plus spécialement des glossateurs, à se prononcer sur le caractère des *pseudoprophetae*, des *pseudochristi* désignés par les évangiles et par les épîtres. A coup sûr, l'explication historique ou eschatologique pouvait valoir pour bien des cas : saint Jérôme lui-même avait suggéré ces deux moyens aux commentateurs, à propos du verset 24, c. XXIV de saint Matthieu : *Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae* etc. Il y a lieu, disait-il, de se demander s'il s'agit ici « aut de tempore obsidionis romanae, aut de consummatione mundi ». Mais il avait indiqué un troisième sens, infiniment plus souple, plus compréhensif et dont la polémique antihétérodoxe usa et abusa au moyen âge : ne s'agirait-il pas aussi « de haereticorum contra Ecclesiam pugna, et istius modi Antichristis qui sub opinione falsae scientiae contra Christum dimicant »? (*Evang. S. Matthaei*, *PL.*, XXIX, c. 178). C'était, à vrai dire, un moyen terme ; en fait, le *pseudoprophétisme* se réduisait ainsi à un simple désaccord entre ce que promettaient et ce que tenaient les hérétiques, entre l'apparence et la réalité de leur prédication : « De omnibus quidem intelligi potest, qui aliud habitu ac sermone promittunt, aliud opere demonstrant — sed specialiter de haereticis » (*eod. loc.*, c. 48). C'est encore l'idée qu'exprime, sans nullement l'élargir, le commentaire augustinien (*De sermone*

Christi in monte, l. II, c. xxiv) : « Illi (sunt pseudoprophetae) qui promittunt sapientiam cognitionemque veritatis quam non habent.., praecipue haeretici, qui se plerumque paucitate commendant ». Et les glossateurs du moyen âge, même les plus originaux, même les plus affranchis de l'imitation littérale des gloses primitives ont repris l'explication simpliste fournie par S. Jérôme, en ont parfois reproduit les termes mêmes (Beda : *Expos. in S. Matth.*, *PL.*, XCII, 37-38 ; Smaragdus : *Collectiones in Evang. et epistolas*, *PL.*, CII, 413 ; Raban Maur, *Comment. in Matth.* *PL.*, CVII, 845-46 ; Walafrid Strabon : *Glossa ordin.*, *PL.*, CXIV, 877 etc.). Dans l'*Expositio in IV Evangelia*, Walafrid Strabon a répété la glose résumée de S. Jérôme (*Comment. in Evangel.*, *PL.*, XXX, 549) : « *Attendite vobis*, id est a falsis doctoribus cavete : *in vestimentis ovium*, id est boni doctoris etc. (*PL.*, CXIV, 877). C'est l'explication réduite à sa plus simple expression et c'est celle qui pénétra dans la littérature des sermonnaires, puis par elle dans la foule des fidèles. Le « faux prophète », c'est le « faux docteur » (dans le sens le plus large du terme), celui qui capte les âmes dûes à l'Église ou les conduit dans la voie de la mauvaise doctrine, ou encore s'empare illégalement du ministère de la prédication, le fait servir à des gains impies : « Attendite, inquit, et cavete vobis a falsis prophetis, a malis sacerdotibus et episcopis, attendite a falsis praedicatoribus, attendite a simoniacis et haereticis » (S. Bruno Astens., *Expos. in S. Matth.*, *PL.*, CLXV, 180). « De haereticis specialiter dictum est qui cum exterius simulent religionem, interius celant haereticam rapacitatem, per quam animas simplicium jugulare festinant » (Rad. Ardens., *Homilia XIX*, *Dom. oct. post Trinit.*, *PL.*, CLV, 2010).

Quelques commentaires s'écartent de façon plus sensible de la tradition issue de S. Jérôme : un surtout est intéressant, en ce sens qu'il est le seul à rappeler la théorie du critérium que la primitive Eglise appliquait au prophétisme. Ne songe-t-on pas aux paroles de l'auteur de la *Didaché* sur les signes auxquels se reconnaît le faux prophète (v. 11-12) lorsque

l'on lit dans l'*Expos. in Job* de S. Grégoire (lib. VIII, num. 66) ces mots qui s'appliquent, notons-le, non plus au prédicateur hérétique qui « aliud habitu et sermone, aliud opere ostendit », mais bien au prophète dans la force et la précision primitives du terme : « Saepe iniqui... per prophetiae donum ventura quaeque ociendo praeveniunt, sed tamen a largitore totmunerum cogitationis intentione divisi sunt, qui aper ejus dona non ejus gloriam, sed proprios favores quaerunt »?

Nous revenons, pour le fond, à la conception hiéronymienne du *pseudopropheta* avec Haymon d'Alberstadt (*Homiiae de tempore*, *hom*. CXX, *PL.*, CXVIII, c. 64) : « Specialiter de haereticis intelligendum » ; mais ici encore il y a un effort pour déterminer en quoi consiste leur caractère hétérodoxe : « Falsi prophetae sunt, dum de substantia divinitatis et humanitatis multa mentiuntur, Scripturas sacras, quae divinitus inspiratae sunt, ad suum sensum pertrahere cupientes ». Ici nous nous trouvons très exactement en présence de la contrepartie que nous recherchions pour préciser notre notion du *charisme prophétique* selon le moyen âge. Si le charisme est la grâce de bien prêcher (secundum regulam fidei) et d'interpréter en toute orthodoxie les Écritures, le faux prophète sera tout naturellement celui qui prêchera contre la règle de foi et interprétera les Écritures selon son humaine volonté ; l'une et l'autre définition se trouvent d'ailleurs établies à la même époque.

Nous n'avons guère à tenir compte, maintenant, d'autres interprétations tout à fait isolées ; à peine y aurait-il lieu de retenir pour son intérêt démonologique, celle que nous fournit une des *homiliae aestivales* de Geoffroy d'Admont (*PL.*, CLXXIV, c. 513) : « Nomine falsorum prophetarum malignos spiritus sano intellectu accipere possumus » ; pour repousser l'assaut constant de ces malins esprits qui, nuit et jour, travaillent à écarter l'homme, par leur perpétuel mensonge, de la vérité qui est le Christ, il faut, dit Geoffroy, tendre de tous ses sens, de tout son désir, vers la vraie foi, et se garder d'accepter jamais le mal pour le bien, le faux pour le vrai.

Je résume : le prophète, c'est au moyen âge celui qui a reçu du ciel la *gratia*, ou plutôt la *licentia interpretandi, exponendi verba divina*, comme le docteur a reçu de ses maîtres la *licentia docendi*. Par contre, le faux prophète est celui qui n'a aucune de ces *licences*, qui enseigne sans savoir, qui prêche sans permission ; c'est l'usurpateur, le loup « sub pellibus agni ». Le faux prophète, c'est — qu'il s'appuie ou non sur la révélation individuelle pour donner de l'autorité à ses innovations doctrinales — le faux docteur, l'hérétique. Mais nous avons vu, dans les exemples groupés au début de cette étude, des cas où le prophétisme se trouve isolé, constitue toute la prédication d'un inspiré, n'y est compliqué d'aucune hérésie dogmatique. Alors, le principe qui concerne les faux prophètes hérétiques se réduit singulièrement dans son application. Nous ne nous trouvons plus en présence d'une question de dogme, mais de simple discipline[1] :

1) Une digression nous paraît s'imposer ici : de l'Apocalypse écrite d'Eldad et Modad (v. Pasteur d'Hermas, vis. II, § III, il n'est nulle part question chez les glossateurs, pas plus que dans la littérature eschatologique ou parénétique du moyen âge latin ; mais nous pouvons considérer comme un fait singulièrement plus significatif la rareté des commentaires et même des allusions à l'énigmatique passage des *Nombres* où sont nommés les deux prophètes (XI, 26). S. Grégoire, Bède, Raban Maur, Walafrid Strabon, S. Bruno d'Asti semblent seuls s'être attachés à la difficile interprétation de la parole et de la pensée mosaïques et encore leur glose est-elle le plus souvent entravée de circonlocutions et a l'air parfois de se dérober insensiblement devant les conséquences du principe énoncé dans ces versets. S. Grégoire (*Moralia in Job*, lib. XXII ; num. 54) en prend thème pour louer le désintéressement de Moïse et, par extension, du sacerdoce bien compris : « Pia pastorum mens, quia non propriam gloriam sed Auctoris quaerit, ab omnibus vult adjuvari quod agit ». Retenons, néanmoins, de ce développement à côté, cette assimilation, intéressante pour nous, du prédicateur au prophète : « Fidelis namque praedicator optat, si fieri valeat, ut veritatem, quam solus loqui non sufficit, ora cunctorum sonent ». De la *licentia prophetandi* que semble accorder Moïse et qui est si grosse de conséquences, S. Grégoire ne fournit que ce bref commentaire approbatif : « Prophetare quippe omnes voluit (Moyses), qui bonum quod habuit aliis non invidit » et cette explication dut si bien satisfaire les scrupules des glossateurs que Raban Maur et Walafrid Strabon la reproduisent littéralement (R. M., *Comment. in Num.*, *PL.*, CVIII, cc. 660-1 ; W. S., *Glossa ordinaria*, *PL.*, CXIII, 379). Chez Bruno d'Asti, comme d'ailleurs déjà chez Bède le Vénérable (*In Pentateuch.*, *PL.*, XCI c. 364) l'assimilation entre le prophète et le

le prophète est seulement un laïque ou un clerc poursuivi pour contravention. Thiota est condamnée à la flagellation pour

prédicateur est aussi nette que possible et permet au commentateur de fournir une explication pleinement orthodoxe; le texte biblique : « Cumque requievisset in eis Spiritus, prophetaverunt, nec ultra cessaverunt » s'applique pour le glossateur aux disciples du Christ qui « quo (Spiritu) repleti Christi magnalia *praedicaverunt* nec ulterius a *praedicatione* cessarunt » (*PL.*, CLXIV, c. 48). Pourtant une solution a été proposée d'une manière peut-être plus franche, quelque dialectique qu'elle apparaisse : Rupert de Tuy (*Comment.*, *PL.*, CLXVII, 837) a cherché à s'expliquer ce fractionnement de l'Esprit divin toléré, reconnu par Moïse même ; à sa propre question il a répondu (en ayant surtout en vue les mots « et auferam de spiritu tuo tradamque eis ») que l'Esprit de Dieu est divisible, mais que la totalité de cet Esprit n'en restait pas moins en Moïse.

L'orthodoxie médiévale a, d'autre part, reconnu un certain nombre de « prophètes du dehors ». Les uns lui étaient fournis par la littérature canonique. S. Jérôme (*Comment. in Evang. s. S. Matth.*, *PL.*, XXVI, c. 49) reconnaît à des infidèles, à des impies la possibilité de faire des *miracles et de prophétiser*, si par eux la gloire du Seigneur doit se manifester plus clairement aux ignorants ou aux aveugles volontaires ; mais ils ne seront jamais que l'instrument inerte de la volonté divine. « Nam et Saul et Balaam et Caiphas prophetaverunt, nescientes quid dicerent, et Pharao et Nabuchodonosor somniis futura cognoscunt. Et in Actibus Apostolorum filii Scevae videbantur ejicere daemonia. Sed et Judas apostolus cum animo proditoris multa signa inter caeteros apostolos fecisse narratur ». S. Eucher (*Liber Instructionum*, c. 784) à propos de l'épisode de Balaam, croit à la pleine efficacité de ces prophètes *gentiles inter gentiles*. Il ajoute à l'exemple de Balaam et de Caïphe celui d'Héliu qui, dans le livre de Job, « *de futuris haud dubie ulla praedixit* ». Cette liste, avec ou sans l'adjonction d'Héliu, passa au moyen âge et vint s'accoler étroitement à une autre, formée des noms de prophètes ou devins que le paganisme hellénique ou celtique avait légués à la tradition légendaire du christianisme. Celse (Origène, *Contra Celsum*, V, 61) donnait aux chrétiens le sobriquet de *Sibyllistes*; mais *la* ou *les* Sibylles ne sont pas seules au moyen âge à représenter la mantique des divers paganismes auxquels s'est substitué le christianisme, et bien des croyants, des docteurs même eussent encore pu encourir les railleries de Celse par l'engouement qu'ils manifestèrent à maintes reprises pour tel prophète à *côté* dont les prédictions corroboraient des prophéties canoniques — ou même avaient leur valeur intrinsèque et ne se couvraient d'aucune estampille ecclésiastique. Dans le commentaire aux prophéties de Merlin, écrit entre 1154 et 1179 (*Hist. litt.*, XVI, 417-420) par Alain, prieur de Canterbury, puis abbé de Tewkesbury et publié à Francfort en 1603, est exprimé de façon assez frappante ce *latitudinarisme* appliqué au prophétisme. « Quaeritur autem a multis de Merlino, utrum christianus fuerit an gentilis ; et quonam spiritu prophetaverit, phytonico (*sic*) an divino... ». L'événement, répond Alain, et les chroniques des historiens (series historiarum) ont prouvé la véracité de ses dires. De plus, il est incontestable que Merlin était chrétien : il était Breton ; or la Bretagne devait être

avoir usurpé *irrationabiliter* le ministère de la prédication. Du prophète de la deuxième croisade, de Raoul, S. Bernard dira : « Cet homme n'a reçu de mission ni de Dieu ni des hommes, ni de l'homme » et il exigera que le moine insoumis retourne sur l'heure au silence de son couvent. Les exemples de la même rigueur disciplinaire abondent pour le même

évangélisée, deux cents ans et plus avant sa naissance, par un légat du pape Eleuthère : « Quo autem spiritu prophetavit, novit solus ille summus spirituum Deus, qui in omni semper natione, et gente, ex quae voluit, per quos voluit prophetari atque praedici, fecit, sive permisit, antequam evenirent » (pp. 3-6). D'ailleurs l'exemple de Merlin prophète du dehors est loin d'être isolé : « Nec mirum de beato Job, cui similis in terra non erit, cum Sibyllam non Erythream sed Cumanam tanta et tam vera de Christi incarnatione, passione et morte... prophetasse noverimus ». Nous ne retracerons pas ici l'histoire du *merlinisme* au moyen âge : elle a été racontée bien des fois tant au point de vue littéraire qu'au point de vue folklorique. Döllinger en a exposé les principales phases : (*Der Weissagungsglaube und das Prophetentum* (*Kleinere Schriften*, Stuttgart, 1870) en des pages où manque seulement, à notre avis, la localisation indispensable de cette croyance dans l'histoire du dogme populaire. Mais lorsque sous l'effort du Joachimisme, le prophétisme est entré très avant dans la vie religieuse d'une bonne part de la chrétienté et surtout du monachisme latin, Merlin, la Sibylle, d'autres encore prennent rang parmi les *prophètes autorisés*, leurs paroles forment une sorte de *corpus prophétique*, et le passage suivant de Salimbene est caractéristique : Le franciscain et joachimite Hugues de Digne discute avec le frère prêcheur Pierre d'Apulie et lui annonce la mort de Frédéric II en appuyant sa prédiction de l'autorité d'Isaïe et de celle de Merlin : « Terminum vitae a Merlino taxatum haec frater Petrus subrisit et dixit : « Ista verba illis narrare poteris, qui tibi credunt : mihi autem nunquam persuadere poteris ut tibi credam ». Cui dixit frater Hugo : « Et quare ? Non credis *prophetis* ? » Audiens haec frater Petrus fecit sicut faciunt nonnulli qui, quando in disputatione deficiunt, ad convitia convertuntur ; et ait : istud esset haereticum dicere, scilicet verba infidelium pro testimonio sumere ; » de Merlino loquor, cujus testimonium assumpsisti. » Provocatus frater Hugo dixit ei : « Mentiris et probabo te multipliciter esse mentitum. Igitur Scriptura Balaam et Heliu et Caiphae et Sibyllae et Merlini, Joachim atque Methodii ab Ecclesia non spernitur. Ad idem facit quod dicit poeta : Non rosa dat spinas, quamvis sit filia spinae ; nec violae pungunt ; nec paradisus obest » (*Mon. hist. Parmens.*, p. 106). Et cette très large tolérance n'est pas seulement le fait d'un moine illuminé : les docteurs, les lumières de l'école admettaient ce *prophétisme historique* opposé au prophétisme dogmatique : « Et singulis temporibus, dit S. Thomas, non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem » (*Summa*, 2. 2. q. CLXXIV, art. ult.).

temps : au début du XIIe siècle, Norbert est l'objet, à Fritzlar, d'une réprimande pour avoir usurpé le ministère de la prédication ; plus tard Joachim de Flore, au retour de son pèlerinage en Orient et encore laïque, s'arrête après avoir prêché quelque temps et rentre au cloître en se répétant la parole de l'apôtre : « Comment prêcheront-ils, puisqu'ils n'ont pas été envoyés ? » Dans sa lettre aux chanoines de Mayence, sainte Hildegarde raconte : « J'entendis une voix retentissante qui disait : Ce que tu as vu et entendu, écris-le immédiatement aux prêtres fidèles, *afin qu'ils le prêchent aux communautés* » (cité par Jundt, *Rulman Merswin*, p. 9), et Élisabeth de Schönau, en confiant ses révélations à son frère Eckbert, lui dit aussi sa crainte du jugement des hommes à son égard : « C'est une sainte, diront les uns, alors que je ne suis rien, et ils attribueront la grâce de Dieu qui m'est échue à mes propres mérites. — Ce n'est pas une vraie servante de Dieu, diront les autres ; *sans quoi elle garderait le silence* (Jundt, *op. cit.*, p. 13). De même, Alexandre III recommanda aux premiers Vaudois, sans pour cela vouloir décourager leurs efforts, de s'en remettre du soin de leur propagande à leur évêque et de ne pas porter eux-mêmes la parole de pénitence aux fidèles. Et l'ouvrage de Bernard de Fontcaude (*Contra Waldenses*) en fait foi : la controverse catholique a souvent, dans la lutte dogmatique contre les Vaudois, fait porter son effort sur ce point exact de leur doctrine : l'autorisation de prêcher donnée à tout fidèle[1].

1) Bernard, abbé de Fontcaude, a écrit dans les dernières années du XIIe siècle ou le premier quart du XIIIe, un *liber contra Waldenses* qui peut être regardé comme un des chefs-d'œuvre de la controverse au temps de la recrudescence hétérodoxe qui précéda l'époque franciscaine. Les points sur lesquels doit porter l'effort de l'orthodoxie y sont discernés avec une rare entente de la piété vaudoise et aussi des côtés forts ou faibles de la vie catholique à ce moment précis. Bernard de Fontcaude a bien senti qu'il fallait mettre l'accent sur la nécessité pour l'orthodoxie de se défendre contre le principe de la prédication libre. Au risque même de reléguer au second plan cette pauvreté volontaire et ces attaques contre les richesses ecclésiastiques qui semblaient à tant de controversistes superficiels la caractéristique de la réforme vaudoise, Bernard de Font-

Nous n'avons point à entreprendre ici un historique du monopole de la prédication, mais disons, en terminant, que l'Église et le prophétisme se trouvaient en formelle opposition, à cause surtout de leur profonde différence dans leurs rapports avec la société tout entière. Le dogme ne parvenait jusqu'à la foule laïque — lorsqu'il lui parvenait — que suivant la hiérarchie ; le prophétisme est illégal, il est subversif,

caude insiste sur la conséquence première de l'axiome *melius est meritum quam ordo*, c'est-à-dire la prédication sans mission. Et il l'a fait dans un passage que je voudrais analyser brièvement, car il me semble grouper avec une singulière netteté les éléments de la question qui nous occupe et nous présenter en un *faisceau* assez habilement lié tous les arguments pour et tous les arguments contre la *prédication libre* : « Les Vaudois, dit-il (*op. cit.*, *PL.*, CCIV, 803-806, c. XII et suiv.) » font valoir à l'appui de leurs prétentions la réponse de Moïse à Josué (dans l'épisode d'Eldad et Modad : « Ecce, inquiunt haeretici, Moyses non invidit prophetantibus, imo desideravit, ut omnis populus prophetaret. Clericorum autem ordo obstitit nobis et invidet prophetantibus, id est exponentibus mysteria verba Dei. Prophetia quippe est futurorum praenuntiatio, vel absconditorum revelatio, seu occultorum mysteriorum expositio. Sunt igitur clerici similes non Moysi, sed Josue ». A quoi Bernard leur répond : Dieu a fait entre ses serviteurs le départ de ses dons (I Cor., XII) mais Dieu est le Dieu de paix, le Dieu d'unité, et eux « dissensionem et offendicula faciunt... ; ils combattent l' « unitas spiritus » (Ephes., IV, 4), puisqu'ils veulent ruiner la « pax catholica » ; donc argument de discipline doctrinale, assez vague, nous le voyons. Mais, après l'argumentation classique qui tend à démontrer par les citations obligées (Matth., VII, 15, et XXIV, 11, 24) que l'on se trouve bien en présence de faux prophètes, Bernard arrive à la partie la plus délicate de la controverse : du prophétisme il se trouve contraint, par logique et aussi par loyauté dialectique, de passer à la prédication libre : « Ad hoc dicunt quod multi laici, verbum Dei in populo fideli disseminaverunt, sicut fuit beatus Honoratus et sanctus Equitius, quorum meminit S. Gregorius in libro Dialogorum, et in his temporibus Sanctus Raimundus, cognomento Paulus ; ad cujus sanctitatem approbandam, multa fiunt miracula. Denique et primi apostoli idiotae et sine litteris (Act., IV, 13) fuerunt. Et isti omnes, licet laici, Verbum Dei praedicaverunt ». Bernard répond à cela que les apôtres avaient reçu le S. Esprit et qu' « aperuit Dominus eis sensum, ut intelligerent Scripturas (Luc., XXIV, 45), tandis que les Vaudois ne comprennent pas les lettres sacrées et « conversi sunt in vaniloquium » (I Tim., I, 6). Ils ne les comprennent pas, surtout « parce qu'il leur manque la foi sans laquelle personne ne peut avoir le don d'intelligence ». Ainsi de tout le raisonnement de Bernard ressort ceci : les hérétiques prophétisent et prêchent ; or, ils ne doivent ni prophétiser ni prêcher, parce qu'ils n'ont pas de mission et parce qu'ils sortent de l'unité qui, elle, se prouve par les prophéties orthodoxes.

surtout parce qu'il est *direct*. Aussi l'Église aura-t elle, au moyen âge, une tendance marquée à reconnaître des *faux prophètes* dans la plupart de ses adversaires, chez ceux surtout qui ont voulu s'adresser directement à la foi collective — soit qu'ils aient employé, soit qu'ils aient négligé les moyens plus ou moins factices de la prédication eschatologique.

L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES

ET LES MÉDERSAS D'ALGER

AU XIVe CONGRES DES ORIENTALISTES

*Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIV*e *Congrès des Orientalistes par les Professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas.* — *Alger*, 1905, in-8e de 612 pp.

Les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas d'Alger ont suivi le bon exemple de leurs collègues de l'*École spéciale des Langues orientales vivantes* de Paris qui, depuis 1883, publient des volumes considérables de mémoires scientifiques en l'honneur des Congrès successifs des Orientalistes; ils ont profité du XIVe Congrès, réuni à Alger au mois d'avril de cette année, pour offrir au monde savant le *Recueil de Mémoires et de Textes* mentionné en tête de cet article. Ce volume est un témoignage éloquent de la solide et sérieuse activité qui caractérise l'École d'Alger sous la conduite de son directeur, M. *René Basset*. Par son zèle et par son exemple il a réussi à former et à stimuler pendant les deux dernières décades un groupe de jeunes collaborateurs, qui, soit comme professeurs à diverses écoles de la colonie algérienne, soit comme fonctionnaires de l'administration, contribuent avec succès au progrès des études générales arabes et berbères, conformément aux exigences de la science moderne, et qui se sont attachés tout particulièrement aux problèmes scientifiques de nature locale pour les étudier à fond. Cette tâche spéciale, « l'exploration scientifique de l'Afrique septentrionale » est définie par M. Basset, dans la Préface, en ces termes : « La faire connaître à toutes les époques, depuis l'antiquité jusqu'à la conquête française, chercher quelles furent ses des-

tinées dans le passé, présages de son avenir ; étudier non seulement l'histoire, mais aussi la vie intime, les croyances, la langue et jusqu'aux superstitions des populations qui se sont succédé et quelquefois se sont juxtaposées sur son sol : telle est la tâche que l'École supérieure des Lettres a entreprise et qu'elle espère réaliser avec l'appui du Gouvernement général, appui dont elle a déjà de nombreuses preuves ».

Les vastes proportions d'un pareil programme se reflètent dans le volume que les professeurs de l'École d'Alger ont dédié au Congrès, que l'on eut, à Hambourg, en 1902, l'heureuse idée d'inviter à tenir sa quatorzième session en Algérie, à Pâques 1905. Le riche contenu de ce recueil si varié ne touche qu'en partie aux études représentées par notre Revue ; bon nombre des mémoires sont en dehors de la sphère qui nous est propre. Nous ne pouvons pas nous y arrêter ici ; et nous devons nous borner à les indiquer d'une façon sommaire.

Les historiens de l'antiquité goûteront l'étude approfondie de M. *Stéphane Gsell* sur l'*Étendue de la domination carthaginoise en Afrique* (p. 347-387). M. A. *Fournier* analyse avec finesse *Le caractère de Micipsa dans Salluste* (p. 261-267) et s'efforce de dégager du récit, à ses yeux erroné et contradictoire, de l'historien romain, une représentation exacte des rapports entre le roi numide et son neveu Jugurtha. Le mémoire de M. *Augustin Bernard*, *Les capitales de la Berbérie* (p. 117-149) est un chapitre fort attrayant de la « géographie humaine » ; l'auteur rattache, en effet, aux conditions géographiques de l'Afrique du Nord les formes particulières de sa vie sociale et politique, ainsi que les vicissitudes de son histoire, et montre que les variations si nombreuses de sa destinée, depuis l'antiquité jusqu'à la domination française, sont en relation étroite avec les situations géographiques des villes qui, au cours des siècles, se sont imposées comme capitales. Il y a là une ingénieuse application et une extension de la méthode de Ritter, qui aboutit à des perspectives fort intéressantes sur l'avenir de ces régions.

L'essai de M. *E. F. Gautier* sur les *Oasis sahariennes* (p. 319-346) est une monographie géographique très instructive sur l'orographie, l'hydrographie et la géologie de ces oasis, qui nous retrace les progrès successifs de nos connaissances en ces matières ; mais celles-ci ne sont pas encore suffisantes pour autoriser des conclusions définitives. « En résumé, dit-il, les oasis sahariennes sont encore bien peu connues. Au point de vue philologique, ethnographique, anthropologique, presque tout reste à faire » (p. 348). Cependant sa « tentative d'exposition systématique » — c'est ainsi qu'il désigne modestement sa contribution — contient des choses extrêmement intéressantes et en partie surprenantes, justement sur la distribution des races et l'ethnographie des oasis et sur les souvenirs historiques de leurs habitants actuels, surtout si l'on rapproche ces renseignements des suppositions auxquelles a été amené M. René Basset dans son ouvrage sur *Nédromah et les Traras* (Paris, 1901)[1]. D'après les recherches de M. Gautier, les traditions des populations qui habitent les oasis sont pleines de réminiscences historiques et topographiques attestant le rôle très influent des Juifs, comme facteurs de la civilisation dans ces régions avant l'an 1492, époque à laquelle le fanatisme musulman entreprit la destruction des éléments hostiles à l'Islam. M. Gautier suppose que les recherches et les explorations ultérieures feront découvrir beaucoup de traces épigraphiques de ce passé juif, qui pourront être jointes à l'inscription funéraire de l'an 1329 trouvée dans l'oasis de Bouda et récemment déchiffrée par M. Philippe Berger. Les traditions indigènes reportent l'invasion juive au VII[e] siècle, « l'année de l'éléphant » ; mainte oasis (Tementit) rattache sa fondation à des ancêtres juifs et l'auteur ne juge pas impossible qu'un certain nombre des Berbères des oasis sahariennes soient « des renégats du Judaïsme » (p. 345). Il serait assurément fort désirable de pouvoir disposer à bref délai de l'ouvrage arabe *El-Basit* d'un certain Sid

1) Cf. *Revue*, t. XLV, p. 210 et suiv.

Mohammad el Tajjib, dont M. Vattin, interprète militaire, prépare la publication et dont le manuscrit a fourni à M. Gautier une partie de ses renseignements sur les traditions locales relatives à ce passé juif (p. 340).

Quant au travail de M. *G. Yver*, *La Commission d'Afrique* (p. 547-608), il appartient entièrement à l'histoire moderne d'Alger. Il nous initie, d'après des documents authentiques, aux débats parlementaires qui préparèrent et assurèrent l'occupation (7 juillet-12 décembre 1830).

De cette partie proprement historique, géographique et ethnographique du *Recueil*, nous pouvons passer aux mémoires qui appartiennent au domaine de la philologie et de l'histoire littéraire arabes.

En tête du volume nous remarquons aussitôt le mémoire de l'organisateur de cette entreprise scientifique, M. le directeur *René Basset*. L'histoire littéraire de l'Afrique du Nord en tirera grand profit. C'est l'analyse bibliographique d'un ouvrage en trois volumes, lithographié récemment à Fez, du shérif *Mohammed b. Dscha'far b. Idris al Kattâni*, qui nous promène à travers les cimetières de la ville des Idrisides, Fez, et nous fait connaître les biographies des saints et des savants qui y sont enterrés; en guise d'introduction il y a une dissertation abondante sur le culte des saints, qui contient beaucoup de choses dignes d'être lues sur la théorie de la hiérarchie des saints dans l'Islam. Cet ouvrage « Consolation des âmes » (*Solwat al-anfâs*) s'est déjà révélé comme une source utile pour la connaissance de la vie religieuse et de la culture théologique au Maroc. M. Basset nous a rendu le grand service de dégager les sources de cet écrit d'après les nombreuses citations qui y figurent et qui sont puisées dans la riche littérature historique et bibliographique du Maghreb, jusqu'à présent connue seulement d'une façon défectueuse. Il traite successivement de 140 titres et donne pour chacun d'eux les indications les plus précises d'histoire littéraire qu'il soit possible de fournir pour chacun des documents de l'ouvrage arabe. Quiconque connaît les ouvrages antérieurs de M. Bas-

set sur des matières analogues, ne doutera pas un instant que l'on ne trouve dans ces *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat al-anfas* (p. 1 à 47) de riches informations sur l'histoire littéraire de l'Afrique du Nord.

Le mémoire du savant indigène *Mohammed b. Cheneb* a pour objet les chaînes réelles et légendaires de traditions, par lesquelles la grande collection de Hadith de Bokhâri a été transmise aux habitants d'Alger (p. 99-115). Il commence par présenter quelques observations sur les termes *sanad* et *isnâd*. Je me permets une petite correction à la traduction de la citation prise dans le glossaire de Tahanawy. Les mots persans : *sanad ridschâl-i-hadîthrâ gujend, ki riwâjet kerde-end* (p. 101, l. 13) ne signifient pas : « le sanad est, *pour les traditionnistes*, la relation de la tradition » (p. 102, l. 2), mais bien « par (le mot) sanad on désigne les hommes (autorités) de la tradition qui l'ont transmise.

Les faits rapportés par M. *E. Doutté* sous ce titre : *La Khotba burlesque de la fête des Tolba au Maroc* (p. 197-219) sont tout à fait nouveaux et particulièrement précieux. Les recherches de M. Doutté sur le terrain nord-africain ont déjà enrichi très heureusement notre connaissance de l'Islam dans ces régions. Cette fois il décrit une chose spécialement marocaine, la fête burlesque des étudiants qui se célèbre chaque année au printemps, durant trois semaines, à Fez ou à Marocco. Il montre en détail comment on la prépare et de quelle manière le sultan et son gouvernement participent à cette folle réjouissance des étudiants. Ils placent à leur tête, en cette occasion, un *sultan* des étudiants, qui acquiert cette dignité aux enchères ; un autre dignitaire est le *khatib* (prédicateur), qui parodie le sermon habituel du vendredi à la mosquée dans un sermon grotesque, où il glorifie les vauriens et les buveurs en imitant grossièrement les formes de la prédication sacrée et ses textes. Au point de vue philologique le grand intérêt de ce travail consiste dans la reproduction intégrale de deux khotbas authentiques recueillies sur les lieux mêmes, dont M. Doutté donne la traduction avec son

exactitude habituelle et dont il éclaire le contenu par des notes consciencieuses. La nomenclature des friandises énumérées dans ces textes, propre à ravir un Brillat-Savarin arabe, ajoute toute sorte de termes spéciaux au dictionnaire.

Le mémoire de M. *W. Marçais*, *Quelques observations sur le dictionnaire pratique arabe-français de Beaussier* (p. 409-503) est de nature purement lexicologique. L'auteur a utilisé avec grand soin les travaux nombreux sur les dialectes arabes du Maghreb qui ont paru depuis l'ouvrage fondamental de Beaussier, publié en 1871 et réimprimé sans changement en 1887 ; en le complétant de cette façon il a montré de quelle manière il faudrait opérer la refonte absolument nécessaire de ce dictionnaire. Il avait, d'ailleurs, déjà prouvé sa compétence pour une œuvre de ce genre dans son ouvrage sur *Le dialecte parlé à Tlemcen* (Paris, 1902).

Au groupe philologique il faut encore joindre la contribution de M. *E. Destaing*, intitulée *Le fils et la fille du roi* (p. 179-195). C'est une version berbère, accompagnée de la traduction française, du conte arabe des Sœurs jalouses.

La transition des études philologiques aux travaux d'histoire religieuse dans le *Recueil* nous est aisément fournie par le traité du représentant des études philosophiques à l'École d'Alger, M. *Léon Gautier*, sur l'*Accord de la religion et de la philosophie* d'Averroès (p. 269-318). Le célèbre philosophe musulman part du principe que la vérité est une : « Si ces préceptes religieux sont la Vérité, nous savons donc, nous musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit pas à contredire les enseignements donnés par la Loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur » (p. 292). Cette déclaration est en opposition formelle avec la thèse du double ordre de la Vérité, qui a été rattachée à l'école averroïste. Averroès réclame l'admission des méthodes de démonstration de provenance non musulmane et s'élève, aussi dans cet ouvrage, avec grande décision contre la manière dont les Mutakallimûn cherchent à conci-

lier la dogmatique et la philosophie. Il établit, ici également, la justification religieuse des doctrines pour lesquelles Gazâlî avait accusé d'impiété les péripatéticiens arabes. M. Gautier a accompli une double tâche à l'égard de cet important traité du grand philosophe. Il a tout d'abord soumis à une revision philologique et critique les éditions qui en ont été publiées jusqu'à présent et établi un texte correct du *Faṣl al-makâl* ; ensuite il a traduit, sur le texte ainsi revisé, l'important traité d'Averroès en français, en une version précise qui marque un progrès sur la traduction allemande publiée par M. J. Müller en 1875. Il a rendu ainsi ce traité généralement accessible et il y a joint des notes fort utiles. On savait déjà de quelle heureuse façon M. Gautier rend en français des textes philosophiques arabes, par sa publication consacrée au « Philosophe autodidacte ». Les mêmes qualités se retrouvent dans la présente étude qu'il présente comme un « travail préparatoire pour une étude approfondie du traité d'Averroès », dont nous sommes ainsi autorisés à attendre la prochaine publication. A la note de la p. 288 je me permets d'énoncer l'opinion qu'il faut préférer la lecture tadkija (égorgement) à celle que préconise M. *G.* : tazkija (purification). S'il avait voulu parler de purification rituelle, l'auteur n'aurait pas employé ce mot, mais plutôt : *taṭhîr*. En outre le mot *âla* peut bien désigner un instrument destiné à l'égorgement, mais pas un récipient d'eau (wi'â). La comparaison de l'activité spéculative avec l'égorgement rituel des victimes, répugnante pour notre goût, n'est pas si étrangère à l'esprit arabe ; une comparaison analogue se trouve dans un texte théologique (*Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesells.*, XLI, p. 97, note 3). A mon avis le mot *âla* (instrument) doit s'entendre sous le bénéfice d'une allusion à sa signification dans la terminologie scientifique : *âla* = ὄργανον, c'est la science auxiliaire[1] : ici la Logique[2].

1) Cf. sur ὄργανον : Usener, *Philologie und Geschichtswissenschaft* (Bonn, 1882), p. 23.

2) Voir à ce sujet mon observation dans les *Mélanges Steinschneider* (Leipzig, 1896), p. 114. — Gazâlî, *Iḥjâ*, kitâb al-'ilm, ch. 2 (*Itḥâf* al-sâda, I, p. 149).

C'est avec son aide que l'on fait les démonstrations valables. — De même à la p. 309, note 1, je préférerais conserver la lecture *imrâr* plutôt que d'adopter la correction de l'auteur : *ikrar*. On trouvera la justification de cette opinion dans les observations que j'ai publiées dans *Z. D. M. G.*, LV, p. 708.

Nous voici arrivés aux mémoires qui, dans le *Recueil*, traitent spécialement de certaines questions de l'Histoire des religions, en particulier de l'Islam. Dans ce groupe je mentionnerai tout d'abord le travail de M. *Alfred Bel* : *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les Musulmans Maghribins* (p. 49-98). Parmi les pratiques religieuses de l'Islam particulièrement propres à servir d'abri, sous leurs formes canoniques, à la conservation de croyances et de pratiques populaires antéislamiques, il faut placer en première ligne l'usage des *Rogations* en cas de sécheresse. Déjà les formes *orthodoxes* de ces cérémonies rogatoires (istiskâ), telles qu'elles se sont fixées dès les premiers temps de l'Islam, ont recueilli diverses pratiques magiques. Mais l'usage *populaire* a conservé encore une quantité de traditions locales en plus des éléments d'origine païenne déjà tolérés dans les usages canoniques. Les pratiques d'istiskâ dans l'Islam n'ont jamais pu récuser leur origine de pratiques magiques pour provoquer la pluie. Comme j'aurai bientôt l'occasion de revenir, à propos d'autre chose, sur ces origines des pratiques religieuses de l'Islam, je me bornerai ici à signaler d'une façon générale combien la dissertation de M. Alfred Bel les fait ressortir d'une façon instructive. Comme j'ai eu l'occasion de le signaler déjà dans le rapport que j'ai présenté au Congrès des Sciences et des Arts de Saint-Louis sur les Progrès de la science relative à l'Islam[1], ce n'est pas l'un des moindres services rendus par l'École d'Alger d'avoir soumis à un examen plus rigoureux l'Islam Maghribin, d'un caractère si particulier, et d'avoir

1) *Preussische Jahrbücher*, 1905, p. 298.

reconnu dans les formes locales et populaires de la vie religieuse dans l'Afrique du Nord les transformations de traditions antérieures à l'Islam, rejetées par lui en théorie, mais en réalité adaptées à la religion de Mohammed et survivant ainsi avec vigueur. Dans tout l'Islam il n'y a pas de champ mieux disposé pour l'étude de ces survivances que le Maghreb. L'histoire religieuse de ce pays est une mine extrêmement riche en faits de ce genre.

Déjà dans *La Djâzya*[1] M. Alfred Bel avait donné à entendre qu'il avait réuni et étudié les pratiques populaires et les formules rogatoires usitées par les Beni Chougrân et par d'autres tribus berbères en sus des cérémonies d'Istiska fixées par le rite islamique. Nous lui sommes très reconnaissants d'avoir profité de la publication de ce *Recueil* pour rendre sa collection accessible à tous et de permettre ainsi à tous de constater sous quelles formes le *Tolb en-nû* populaire (demande de pluie) s'est maintenu à côté de l'*Istiskâ* légal. En tête de son travail il a placé un exposé du *rituel orthodoxe pour obtenir la pluie* (p. 57-61) et montré à quel point de vue se place ici la doctrine de l'Islam : c'est une forme d'humiliation du fidèle à l'égard de la divinité courroucée, qui retient ses bénédictions à cause des péchés des hommes. Il s'agit donc d'implorer le pardon (*istighfâr*) pour les péchés qui sont la cause de la colère divine. C'est là l'idée qui détermine les détails du rite et la forme sous laquelle il s'exprime. Il est singulièrement remarquable qu'en matière de rogations pour la pluie l'Islam orthodoxe ne repousse pas le concours des non-mohamétans. En pareil cas, en effet, la colère divine ne s'applique pas seulement aux péchés des fidèles, mais aussi à ceux des autres hommes. Cela me rappelle une des anecdotes se rapportant à Mohammed ʿAlî que l'on racontait au Caire, à l'époque où j'y faisais mes études (1873-4), pour caractériser l'esprit libéral du pacha réformateur : Une année le Nil ne se décidait pas à atteindre le niveau désiré ;

1) Paris, 1903, p. 143, Extrait du *Journal Asiatique*, 1903, I, p. 325.

le pays était ainsi menacé de disette ; le mufti ordonna les prières publiques, mais sans aucun succès ; alors le pacha renforça les instructions du mufti en ordonnant aussi des pratiques pénitentielles et rogatoires parmi les Juifs et les Chrétiens. Le clergé musulman indigné adressa des reproches au pacha de ce qu'il attendit des prières des infidèles un résultat que Dieu refusait aux prières des fidèles Musulmans. *Min ja'rif, la'allahum 'alâ al-hakk*, répondit le pacha, « qui peut savoir ? peut-être ont-ils la vérité, *eux* ».

Ce n'est naturellement pas pour de pareilles raisons que Juifs et Chrétiens sont censés pouvoir rivaliser avec les Musulmans pour obtenir la pluie. M. Bel nous dit rapidement de quelle manière les non-musulmans peuvent servir à quelque chose en pareil cas. Je vais compléter son récit par quelques données sur les divergences entre les écoles orthodoxes en ces matières, parce qu'il peut sortir de ces renseignements quelque lumière sur l'esprit de la théologie musulmane. L'École d'Abû Ḥanîfa admet que les Juifs et les Chrétiens soient présents à ces rogations publiques[1], tandis que les Schâfi'ites l'autorisent seulement à la condition qu'ils ne se mêlent pas aux fidèles[2]. Ce genre de prières, disent-ils, ne s'applique qu'à des choses du monde physique d'un intérêt général pour l'humanité, leur exaucement bénéficie aux infidèles non moins qu'aux Musulmans. Mais on tient sévèrement la main à ce qu'ils se tiennent à l'écart en pareil cas, sans se confondre avec la communauté des fidèles. D'autres docteurs y ajoutent encore une autre condition, singulièrement caractéristique de l'esprit mohamétan : ils veulent que l'on n'autorise pas les Juifs ou les Chrétiens à faire de pareilles prières rogatoires *à part*, sans l'assistance des Musulmans. Il pourrait arriver, en effet, que *leur* prière fût par hasard suivie d'effet, ce qui induirait le commun peuple à croire qu'elle a une certaine valeur auprès de Dieu[3].

1) *Mukhtaçar al-Kudûrî* (Kazan, 1880), p. 17.
2) Al-Nawawî, *Minhâdsch al-ṭâlibîn*, éd. Van den Berg (Batavia, 1882), I, p. 190.
3) Murtadha al-Zabîdî, *Itḥâf al-sâdat*, III, p. 440, citant Ibn al-Humâm.

La puissance *individuelle* joue un grand rôle dans les rogations pour la pluie. Depuis les anciens temps les personnages qui se distinguent par leur pouvoir et leur sainteté sont utilisés comme médiateurs de la grâce divine. Ce sont eux qui sont les héritiers des magiciens évocateurs de pluie. Plus que pour d'autres calamités on a recours au culte des saints et de leurs tombeaux pour conjurer la sécheresse. M. Bel ajoute ici (p. 75 et suiv.) de nouvelles données fort instructives à celles qui sont déjà connues par des dissertations antérieures. Mais l'attrait principal de son mémoire consiste dans les rapprochements ethnographiques généraux entre ces pratiques de l'Afrique du Nord et des rites, dont plusieurs sont en usage chez beaucoup de populations primitives et qui se retrouvent aussi en partie, comme survivances populaires, chez des peuples chrétiens d'Europe, tels que : processions avec des mannequins représentant la pluie, avec des victimes pour le sacrifice (taureau noir sans tache, bouc noir, p. 72), repas sacrificiels pris en commun[1], travestissements ou accoutrements élémentaires, voire même apparitions en public à l'état de nudité, aspersions d'eau et quantité d'autres actes symboliques ou de magie sympathique, dont M. Bel montre la signification par de nombreuses analogies empruntées à d'autres peuples. Il faut aussi lui savoir un gré tout particulier pour la publication d'une copieuse collection de proverbes et de formulettes arabes, qui doivent être récités au cours des processions rogatoires où l'on escorte la poupée (ghandscha). Les ethnographes, les philologues et surtout les Islamisants feront leur profit de ce mémoire. Il enrichit positivement notre connaissance de la religion populaire dans l'Afrique du Nord.

L'excellente dissertation de M. *C. de Motylinski*, *L'Aqida des Abadhites* (p. 505-545) nous transporte dans le domaine

1) On peut trouver à Sokotra une analogie intéressante à ces repas en commun en pareil cas dans un texte publié récemment par M. D. H. Müller, *Die Mehri und Soqotri-Sprache II* (Vienne, 1905), p. 93.

de la théorie islamique. On sait que les Ibâdhites sont une branche de la secte des Khâridschites[1], qui remonte jusqu'aux époques anciennes de l'Islam. Après avoir échoué en Orient par suite de circonstances ethniques que j'ai tenté de reconstituer il y a bien des années dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (t. XLI, p. 31 et suiv.), ceux-ci réussirent à prendre pied surtout parmi les Berbers du Nord de l'Afrique. Ici les communautés khâridschites subsistent encore en assez grand nombre sous la forme de l'ibâdhisme. La morale austère et puritaine qui distingue leur doctrine du reste de l'orthodoxie islamique, ne les a pas empêchés, sous leur forme moderne, de s'entendre fort bien à soigner leurs intérêts matériels et de se mêler à des entreprises commerciales qui les enrichissent par des moyens rien moins que puritains ; « grâce à leur habileté en affaires et à leur sobriété excessive, ils sont arrivés à une grande aisance, sinon à la fortune. Ils luttent très avantageusement contre les concurrents chrétiens ou juifs, dans le commerce de détail et surtout dans celui de la boucherie et des comestibles. Quelques-uns ont même compris qu'une faillite préparée de longue main était une façon commode de se libérer vis-à-vis de ses créanciers[2] ». Quel contraste avec les doctrines sévères, à cause desquelles ils se sont séparés du « consensus ecclesiae » ! La théorie a bon dos. Ils se sont constitué ici, en Afrique, à l'appui de leur dogmatique, de leur morale et de leur politique particulières, une riche littérature théologique, dont l'existence nous interdit de voir en eux simplement une survivance étiolée d'un organisme appartenant tout entier au passé. Ils ont encore aujourd'hui une théologie active, dont les représentants se livrent à des spéculations nombreuses sur les doctrines particulières qu'ils considèrent comme les raisons d'être de leur secte.

1) *Revue*, t. XLI, p. 328 et suiv.
2) O. Houdas, *L'Islamisme* (Paris, Dujarric, 1904), p. 241.

Personne n'a fait plus que M. C. de Motylinski pour propager la connaissance de cette littérature peu répandue et demeurée à l'état manuscrit jusque dans ces derniers temps. Il est le représentant le plus autorisé de ce chapitre important de la science de l'Islam. Par la présente dissertation il comble une lacune sensible de nos connaissances. Il nous communique un compendium de la doctrine 'ibâdhite, rédigé originairement en langue berbère, et qui, après avoir été traduit en arabe au IXe siècle de l'hégire, a été considéré comme un manuel théologique fondamental dans la région du Mzâb et dans le Dscherba, les deux sièges principaux du Khâridschisme nord-africain. Ce solide résumé des doctrines khâridschites a provoqué dès lors une véritable littérature de commentaires, dont la bibliographie ne nous est aussi connue que grâce à M. de Motylinski. L'auteur a donné ici le texte arabe de l' 'Akida, accompagné d'une traduction française et de notes instructives fondées sur la connaissance des commentaires.

On comprend aisément combien ces données sont utiles pour nous permettre de reconnaître avec précision les caractères théoriques et pratiques qui distinguent le rameau khâridschite de l'Islam, du moins la tendance la plus répandue à l'époque moderne dans cette secte où les subdivisions doctrinales sont nombreuses. Laissant de côté pour le moment les subtilités dogmatiques, je me bornerai à signaler à titre d'exemple un seul principe caractéristique. La tendance 'ibadhite s'accorde avec celle des Schi'ites en ceci, qu'elle autorise ses adeptes à dissimuler dans leur attitude extérieure leur attachement à une confession condamnée comme hérétique par l'orthodoxie, en des circonstances où la profession ouverte de leur foi mettrait leur vie en danger, par exemple quand ils sont entourés d'adversaires fanatiques de leurs doctrines, etc. De part et d'autre on justifie une pareille duplicité en l'appelant *takijja*[1], c'est-à-dire peur. Dans la

1) Ce terme procède du Qorân, III, v. 27. Cf. le Commentaire sur '*Ibn Hischâm*, éd. Wüstenfeld, II, p. 68, haut.

confession de foi publiée par M. *M.* cette attitude est approuvée (p. 512, l. 7 ; p. 531, l. 3 *infra*) ; elle y est qualifiée de *ketmân*, c'est-à-dire observance du secret (p. 510, l. 6) et, en cas de nécessité, elle est coordonnée à la profession de foi publique, à la défense de la foi et au sacrifice de soi-même dans le combat, comme l'une des quatre formes de l'action religieuse (masâlik al-dîn). Les diverses variétés kharidschites ne sont pas toutes d'accord sur ce point. Nâfi' b. Azrak, l'un des plus anciens chefs des Khâridschites, a condamné ceux qui cachent la doctrine dans leurs paroles ou dans leurs actes même dans les circonstances les plus dangereuses[1]; se mettant ainsi en contradiction avec une autre des autorités anciennes, Nadschd b. 'Âmir, qui approuvait la *takijja*, lorsque les circonstances l'exigaient[2].

Les sources arabes concernant l'Islam dans l'Afrique du Nord nous apprennent fréquemment que la Mu'tazilah y a pénétré de très bonne heure[3], tandis qu'ailleurs elles mentionnent l'absence de subtilités dogmatiques dans cette région de l'Islam. En fait le traité kharidschite étudié par M. de Motylinski nous place à mainte reprise en présence de déclarations qui ont un caractère mu'tazilite prononcé (voir p. 521, note 1). Il y est dit que le Qoran est créé : « il n'est pas des nôtres... qui dit que le Qoran est incréé » (p. 541, 1). Il est d'obligation dogmatique pour les 'ibadhites de nier la notion orthodoxe de la vue de Dieu dans l'autre monde, et d'admettre l'interprétation métaphorique d'autres détails matérialistes de l'eschatologie (p. 543, note 3). Le mouvement des Almohades leur est sympathique, parce qu'il réclame le rejet de toute espèce d'anthropomorphisme (p. 542, note).

Nous ne pouvons pas multiplier ici les détails pour montrer à quel point l'œuvre de notre auteur éclaire la partie de la

1) *Mubarrad*, éd. Wright, p. 611, 1; *Schahrastâni*, éd. Cureton, p. 90, 4 *infra*.
2) *Schahrastâni*, p. 92, 6 *infra*; 93, 3 et suiv.
3) *Z. D. M. G.*, XLI, p. 35.

science de l'Islam qu'il a déjà tant fait progresser[1]. Mieux vaut ajouter quelques observations critiques pour montrer l'intérêt qu'elle nous inspire : — p. 514, l. 7, le premier mot doit être changé en *fadhila* (ce n'est probablement qu'une faute d'impression) ; — p. 515, l. 4 *infra*, je propose de corriger *al-mudda* en *al-hudna* (armistice) ; — p. 521, l. 6, au lieu de « les flèches de l'Islam » il est préférable de traduire : « les portions » ou « les lots »[2] ; le mot arabe correspondant est employé d'une façon toute semblable dans un hadith emprunté au Musnad d'Abû Ja'la (mort 307 de l'hégire = 917 apr. J.-C.) et cité dans les *Fatâwi hadithijja* d'Ibn Hadschar al-Hejtami (Le Caire, 1307 ; p. 131). Là aussi il est question de huit parts (ashum) à l'Islam et elles y sont énumérées à peu près comme dans notre catéchisme 'ibadhite ; la seule différence est que chez Abû Ja'lâ la profession de la foi (schahâda) figure avant la prière, avec le n° 1, tandis que le *petit pèlerinage* ('umra) qui figure sous le n° 5 dans l'énumération 'ibadhite ne s'y trouve pas. — P. 534, l. 3 : « vénération due au prophète » ; *ḥurma* signifie ici proprement : « immunité, inviolabilité ».

De même que les philologues doivent de la reconnaissance à M. *Gabriel Ferrand*, actuellement consul de France à Stuttgart, pour ses travaux sur les idiomes de Madagascar, les historiens de la religion qui ne sont pas indifférents à la connaissance des formes particulières de l'Islam chez les Malgaches, lui doivent beaucoup pour son ouvrage en trois volumes intitulé *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*. Il nous a montré quelle place occupent Allah et le Prophète chez les Musulmans malgaches et dans leurs cérémonies à côté de Zanahatry et d'Angatra, leur vieilles divinités nationales, comment leur vie, même sous l'Islam, est do-

1) Je voudrais cependant signaler la particularité de la loi sur la Dschizja (p. 533), d'après laquelle la taxe dite de tolérance est de 2 dirhem plus forte par tête pour les chrétiens que pour les autres « gens des écritures ».

2) Chez les anciens Arabes le *tirage au sort* se faisait au moyen de *flèches* ; de là cette acception du mot : *flèche*.

minée par des considérations qui procèdent de leurs anciens *fady* païens (tel est le terme malgache pour *tabou*), et comment leurs magiciens perpétuent sous l'Islam d'anciennes pratiques païennes, se bornant à revêtir la magie païenne héritée des ancêtres d'un vernis islamique, par l'invocation : Allâh akbar. Il n'est pas moins intéressant de constater ce que les ulémas indigènes de Madagascar font de la théologie de l'Islam. Des traductions malgaches de textes sacrés arabes (Qoran, Hadith, prières) nous renseignent à ce sujet. C'est récemment que M. Ferrand a publié dans le XXXVIII° volume des *Notices et Extraits* (1904) une série de ces textes datant du XVI° siècle qui sont conservés à la Bibliothèque Nationale. De même ordre est le contenu du mémoire qu'il a inséré dans le Recueil de l'École d'Alger, sous le titre : *Un texte arabico-malgache en dialecte sud-oriental* (p. 221-260). C'est un texte pris, lui aussi, dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Rien n'est plus propre à illustrer la manière dont les théologiens indigènes de Madagascar se sont assimilé la connaissance des documents primitifs de l'Islam, que le rapprochement entre la traduction malgache, défiant toute grammaire et toute herméneutique, et l'original arabe qui est joint au texte en reproduction interlinéaire. Le sens des notions fondamentales y est méconnu de la façon la plus grave. Les exemples abondent dans les traductions publiées par M. Ferrand. Il n'y en a pas qui m'ait produit un effet plus comique que la traduction donnée p. 231, l. 2, d'une sentence de Hadith bien connue, dont l'interprétation malgache se trouve à la p. 239, l. 13. Le sens véritable est : « Celui qui visite un malade, se trouve sur le chemin du paradis, jusqu'à ce qu'il revienne (sc. de sa visite) »[1]. Voici maintenant comment elle est comprise des exégètes malgaches : « Celui qui prie pendant sa maladie est pour les jardins du paradis ; vraiment il reviendra (à la santé) ». *Ex uno disce omnia*. Ce-

1) Voir sur cette sentence du Prophète et sur ses variantes : *Revue des Études Juives*, XXXVIII, p. 271 et suiv.

pendant ces théologiens, qui ne sont vraiment pas dépourvus de naïveté, ont incorporé à leurs extraits des traditions sacrées aussi quelques sentences destinées à glorifier le *'ilm* (la science religieuse) et ses représentants, les 'ulémâs (p. 227) ; mais elles vont de pair avec d'autres sentences sur le pouvoir des magiciens. « La langue des sorciers est un poison ; c'est un charme aussi. Leur sang est du poison. Ce qu'ils détruisent, c'est Dieu (dans l'original : *Zanahatry*) qui le détruit. Ceux contre lesquels ils se mettent en colère, c'est Dieu qui est également irrité contre eux. Y en a-t-il qui ont fait peu de bien ? Ils sont nombreux. Et ceux qui ont fait du mal, sont aussi nombreux » (p. 238 de la traduction Ferrand). Il nous semble que ce nouveau travail de M. Ferrand nous apporte des renseignements instructifs sur la manière dont l'Islam a été assimilé et transformé par ses adhérents à Madagascar, savants ou incultes. De là son intérêt pour les lecteurs de cette Revue ; mais il est utile aussi aux philologues.

Le mémoire de M. *E. Lefébure* : *Les noms d'apparence sémitique ou indigène dans le panthéon égyptien* (p. 389-408) est consacré à une question qui n'est pas spécifiquement nord-africaine et qui a fait l'objet de nombreuses discussions parmi les historiens des religions. Le titre en précise suffisamment le contenu : l'auteur recherche en quelle mesure certaines divinités de l'Égypte peuvent être ramenées à une origine étrangère, spécialement sémitique. Ses raisonnements laissent l'impression d'une judicieuse modération ; il ne se perd pas en fantaisies étymologiques. Mais l'auteur du présent article avoue qu'il est trop étranger à ce champ spécial des études, pour se sentir autorisé à énoncer une opinion personnelle sur ce grave problème de l'histoire des religions et sur les solutions proposées par M. Lefébure.

A ce même groupe de travaux nous pouvons rattacher enfin l'intéressante communication de M. *Saïd Boulifa* sur le droit local (kanoun) des Kabyles Aït-Iraten du district d'Adni (p. 151-178). Il y a là un complément utile des recherches de

MM. Hanoteau et Letourneux sur le droit coutumier des tribus berbères, tout à fait indépendant des lois de l'Islam et souvent même en opposition directe avec celui-ci. Après une orientation géographique et ethnographique l'auteur fait connaître ce Kanoun d'Adni dans l'original berbère et en traduction française. Ce code est pénétré d'un esprit d'humanité et d'équité. Il y est beaucoup insisté sur les règles des convenances et de la décence, surtout dans les relations avec les femmes. De fortes amendes sont infligées à ceux qui se servent en leur présence de mots inconvenants (§ 75 et suiv.). « Celui qui mangera ostensiblement et publiquement dans le marché devra être considéré et méprisé autant que celui qui aura mangé et cassé le Ramadhan ». Un tel homme peut impunément être insulté et maltraité (§ 86). Il est à peine question de choses religieuses dans ce kanoun. Dans cet ordre le seul jeûne du Ramadhan est jugé digne de mention. La violation publique de ce jeûne est punissable de lapidation. La même peine frappe aussi celui qui est surpris en flagrant délit de vol (§ 87-88). Voilà qui est en contradiction avec le code pénal du Qoran.

Ce rapide aperçu suffira, je l'espère, à convaincre les lecteurs de la Revue de la valeur et de l'abondance des matériaux que les collaborateurs de M. *René Basset* ont offerts au Congrès des Orientalistes et qui sont mis ainsi à la disposition de tout le monde scientifique.

I. Goldziher.

Buda-Pesth.

LE PROCÈS DES DOMINICAINS DE BERNE

EN 1507-1509

Die Akten des Jetzerprozesses nebst dem Defensorium, herausgegeben von *Rudolf Steck*. (Quellen zur Schweizergeschichte, zwei und zwanzigster Band.) — Basel, Ad. Geering, 1904, XL-679 p. gr. in-8°.

Nous avons rendu compte, il y a deux ans, de l'étude consacrée par M. Rodolphe Steck, professeur à la faculté de théologie protestante de Berne, au procès fameux des Dominicains de cette ville, brûlés en 1509, pour avoir simulé des apparitions de la Sainte Vierge, commis des actes de sorcellerie et tenté d'empoisonner un de leurs confrères. Nous avons exposé à cette occasion les conclusions du savant suisse ; contrairement à l'opinion des juges d'alors, qui est encore l'opinion courante d'aujourd'hui, il admettait l'explication déjà donnée par M. l'abbé Paulus (*Ein Iustizmord an vier Dominikanern begangen*, Francfort, 1897), l'innocence des malheureux réduits en cendres sur la *Schwellenmatt*, et faisait retomber toutes les responsabilités de ce drame judiciaire sur le frère Jetzer, représenté d'ordinaire comme la victime plus ou moins inconsciente de l'astuce de ses supérieurs. Depuis, M. Steck a continué à s'occuper de ce problème historique et il vient de publier le dossier tout entier du procès, tel qu'il est conservé aux Archives de Berne, dossier que M. G. Rettig n'avait que partiellement mis au jour, il y a une vingtaine d'années[1]. Ce fut un labeur très long et fort peu récréatif, dont il faut lui savoir gré, car le déchiffrement des textes fut difficile et, même imprimé soigneusement, tel que nous l'avons actuellement sous les yeux, le bizarre latin

1) *Archiv des Historischen Vereins von Bern*, 1884-1886.

monacal dans lequel ils sont rédigés, ne se lit pas sans une fatigue extrême. L'éditeur a placé en tête de ses textes une introduction de quarante pages, dans laquelle il expose encore une fois, en l'accentuant davantage, sa conviction sur l'innocence des dignitaires du couvent bernois et sur la fausseté des accusations de Jetzer ; il insiste sur le fait que la torture seule leur arracha les aveux qui les conduisirent au supplice.

A coup sûr, les jurisconsultes et les historiens modernes seront tous d'accord avec M. Steck pour affirmer que des *confessions* arrachées par les angoisses de l'estrapade ne constituent pas des *preuves* juridiques. Mais peut-être qu'en lisant attentivement, comme je viens de le faire, les sept cents pages des trois procédures officielles, le *Defensorium* des moines et les pièces annexes, d'autres encore que moi ne partageront pas entièrement la manière de voir du savant professeur, et c'est pour justifier cette assertion que je demande la permission de résumer, le plus brièvement possible, ce que nous apprennent les pièces versées au débat, savoir les Actes du procès instruit contre Jetzer par devant l'évêque de Lausanne, ceux du second procès contre les Dominicains et leur accusateur instruit à Berne même, ceux enfin du procès de révision, dirigé par un commissaire spécial du pape, siégeant également à Berne et qui se termina par la condamnation définitive des principaux accusés. Tout ce qui est raconté dans ce triple dossier peut se contrôler, dans une certaine mesure, par les trois premières parties du *Defensorium*, recueil de dépositions réunies, avant le procès de Jetzer, par les Dominicains de Berne eux-mêmes ou par leur protecteur Mᵉ Wernher de Bâle, pour la glorification de l'ordre en général et du frère Jetzer en particulier[1]. En dernier lieu, nous mentionnerons les différentes corres-

1) La *quatrième* partie, ajoutée pendant et après le dernier procès, est l'absolue contrepartie des récits naïfs (?) des bons moines dans les chapitres antérieurs. On y dépeint leurs crimes sous les couleurs les plus noires et la préface également condamne ce « *Defensorium impiae falsitatis* » avec la dernière sévérité.

pondances échangées par MM. de Berne, avec les évêques de Sion et de Lausanne ainsi qu'avec leurs délégués en cour de Rome et les comptes des frais considérables occasionnés par l'affaire. On peut admettre que M. Steck a réuni dans son volume tout ce qui se conserve encore de nos jours dans les dépôts publics en fait de documents relatifs à ce procès fameux. S'ils ne suffisent pas pour en expliquer tous les détails, — nous sommes là-dessus d'accord avec l'éditeur, — ils en disent assez pour qu'on puisse reconnaître, dans ses traits généraux, le développement de ce miracle frauduleux qui devait se terminer sur le bûcher.

Voici donc les faits. Au mois d'août 1506 un jeune homme de Zurzach, nommé Jean Jetzer, âgé de vingt-trois ans, tailleur de son métier, se présente au couvent des Dominicains de Berne et demande à y être reçu comme novice. Logé dans le dortoir des étrangers (*in camera hospitum*) il y est hanté par un esprit comme, à vrai dire, la plupart des autres hôtes de passage, *ibidem jacentes* (p. 542). Cela ne l'effraie pas autrement, d'ailleurs. Il persévère dans sa demande d'admission et le 6 janvier 1507, on le revêt de l'habit monastique. Installé dans une des cellules du cloître il continue à recevoir la visite de son « esprit » (*Spiritus*) peu ragoûtant d'aspect [1], mais en somme absolument inoffensif et s'amusant même à des jeux bien enfantins [2], jusqu'à ce qu'enfin, grâce aux efforts réunis des Frères, il puisse quitter le Purgatoire [3]. Il disparaît pour ne plus revenir, annonçant, le 11 mars, lors de sa dernière visite, la venue prochaine d'apparitions d'un

1) Il avait en effet « *nasum pendentem quasi abscissum et vermibus plenum* » (p. 8). Ce n'est pas Jetzer seul qui l'a vu. D'après le *Defensorium* les Pères Bernard Karrer et Osswald l'ont également vu (*per foramen cellae aspicientibus*), avec son oreille coupée et son nez pendant sur son visage (p. 540).

2) Il s'amusait à faire du bruit avec le couvercle d'une cruche à boire. Car c'est ainsi qu'il faut comprendre le passage, p. 6 : *Aperiebat et claudebat potum quod erat in camera ac si luderet* » que M. Steck corrige fort inutilement en *portam*.

3) Il y a pour tout ce temps, *collaboration intime, constante, empressée* des deux adversaires futurs.

ordre supérieur. En effet, dans la nuit du 24-25 mars — c'est toujours la nuit que les faits miraculeux se produisent — Jetzer voit arriver dans sa cellule sainte Barbe et un peu plus tard la Sainte Vierge elle-même, qui depuis lors le visite fréquemment, lui apporte des sceaux, ornés de gouttes de sang céleste, et lui imprime les stigmates de la crucifixion aux mains et aux pieds[1]. Bientôt les crises d'extase du frère Jetzer se produisent également en plein jour; il tombe quotidiennement en catalepsie; il *représente* dans cet état de transe hypnotique les scènes successives de la Passion, et ses collègues l'exhibent alors à des visiteurs de plus en plus nombreux et volontiers généreux dans leurs offrandes. Leur popularité s'accroît quand ils peuvent faire vénérer à la foule une hostie blanche apportée par la Sainte Vierge elle même et qui, tout à coup, s'est teinte d'un rouge de sang et bientôt il n'est question dans tout Berne et même au loin, que des prodiges qui s'accomplissent dans ce monastère honoré de la visite de la Mère de Dieu.

C'est quand la réputation de foi et d'orthodoxie de ses habitants est bien établie — car comment ne le serait-elle pas, en présence de bénédictions pareilles? — que l'on voit poindre l'intention jusqu'ici cachée, qui dirige cette mystérieuse mise en scène, le *leitmotiv* théologique, si l'on veut me permettre l'expression, de tout le procès. M. l'abbé Paulus et après lui M. Steck, ont eu parfaitement raison d'appeler l'attention des lecteurs sur le rôle prépondérant que joue aux débats la doctrine de l'immaculée conception de la Sainte Vierge. Je crois en effet, comme eux, que c'est bien là le nœud de l'affaire et que si les Dominicains de Berne ont été condamnés au feu, si Jetzer en fin de compte a pu échapper au supplice, c'est à cause de leur attitude diverse[2]

1) Les frères *entendaient* les discours de la Sainte Vierge; quelques-uns ont *vu* des parties de son corps (mains, bras, cheveux) mais jamais sa figure.

2) Celle des autres moines a été *conséquente*, du début à la fin; celle de Jetzer a varié, au gré de ses intérêts personnels, de la façon la plus scandaleuse, comme on le verra par la suite.

dans cette controverse partout alors si violente et qui sévissait surtout aussi dans leur milieu. On sait que l'ordre de Saint-Dominique s'était déclaré contre cette doctrine non encore officielle, mais déjà très populaire, grâce aux disciples de saint François, et qu'il soutenait, avec des difficultés croissantes, la façon de voir de ses docteurs les plus illustres contre les aspirations religieuses des foules qui tenaient à une Mère de Dieu conçue sans péché. On comprend donc avec quelle satisfaction, presque au début des relations de Jetzer avec son esprit, les Frères Prêcheurs de Berne avaient dû accueillir des paroles comme celles-ci : « *Jam tu et patres tui intelligere debent quod beata virgo Maria in originali quidem peccato concepta est... contra quam veritatem fratres Minoritae maxime sunt, per quos quasi totus mundus decipitur*[1] ». Ce n'est pas évidemment l'ex-apprenti tailleur, l'*ydiota laycus* dont parle l'un de nos textes, qui a pris l'initiative de transporter ses visions sur ce terrain particulièrement dangereux et brûlant ; les Pères supérieurs lui ont *suggéré* ce rôle bien en dehors de ses habitudes et, dans une certaine mesure, en dehors de ses moyens[2]. Ce n'est pas lui, non plus évidemment, c'est Etienne Bolzhurst, le savant du cloître, c'est Me Wernher de Bâle, qui se font renseigner par l'Esprit sur la théologie d'Alexandre de Hales (p. 570) ou de Bernard de Busti (p. 573), sur la culpabilité de Savonarole et d'Alexandre VI, ou sur la question, très importante pour eux, très indifférente à Jetzer « *quis jam sit in capitulo futurus magister ordinis* ».

Un dernier événement miraculeux vient porter l'émotion religieuse des Bernois à son comble. Jetzer est transporté, par des anges, le 24 juin 1507 dans la nuit, à travers les airs,

1) *Defensorium*, chap. IX, p. 552.

2) Si l'on admet une *fraude grossière*, on dira qu'ils lui ont *seriné* quelques textes théologiques et qu'ils lui ont *ordonné* de parler dans tel ou tel sens, en ses fausses extases ; si l'on penche vers une explication plus compliquée en apparence, mais, après tout, également possible, on dira qu'ils lui ont *suggéré* par des entretiens habilement répétés, des idées, émises ensuite dans un état de crise véritable.

depuis le chœur de l'église jusqu'à la chapelle de la Sainte Vierge et placé sur son autel. Puis l'image de Marie se met à parler dans le sens des théories *maculistes* et répand des larmes de sang. Naturellement, quand cette nouvelle s'ébruite par la ville, le 25 au matin, quand le Magistrat appelé par le prieur survient, il se fait « *concursus magnus mulierum et virorum* » qui constatent la présence des « *lachrymas sanguineas* » sur la figure vénérée. A ce moment, le provincial de l'Ordre soupçonnant une fraude indigne[1], charge quelques délégués de visiter le monastère, mais ceux-ci « n'ayant rien trouvé de répréhensible » s'en vont satisfaits et le miracle n'est point encore mis en suspicion, tout au moins d'une façon officielle[2]. Cependant vers la fin du mois de juillet, des nuages menaçants s'élèvent à l'horizon. L'évêque de Lausanne ayant entendu parler de l'affaire, vient voir en personne de quoi il retourne et les frères sont obligés de l'admettre au monastère ; leur froideur le pique, leurs réticences l'irritent et ils notent eux-mêmes dans le *Defensorium* qu'il s'en alla fort en colère[3]. « Et c'est à partir de ce moment, ajoute leur récit, que surgit la rumeur d'après laquelle toutes ces choses-là se faisaient à cause de l'Immaculée Conception ».

Il semble bien qu'il y ait eu après cela, pendant un court moment, comme une velléité de recul parmi le personnel agissant dans la tragi-comédie monacale ; avaient-ils quelque remords de conscience ou plutôt avaient-ils entrevu l'abîme dans lequel ils risquaient de tomber ? On pourrait le croire, en constatant que huit jours après l'inspection de l'évêque la Sainte Vierge apparaît de nouveau, mais pour faire disparaître les stigmates sur les mains et les pieds de

1) « *Suspicatus est dolum fratrum et praticam malam et indignatus est valde* ». Defensorium, pars II, chap. IX (p. 581-582.)

2) Cette visite eut lieu le 9 juillet 1507.

3) « *Coacti sunt fratres Bernenses eum admittere... Responderunt cautius et quia patres noluerunt sibi singula revelare abscessit indignans... Ab illo tempore inceptus est rumor quod propter Conceptionem haec omnia fiant* » (p. 582-583).

Jetzer; il aurait été trop facile peut-être, de constater comment ils lui étaient venus[1]. Mais en tout cas, ce bon mouvement, cette attitude plus prudente, s'ils existèrent, ne durèrent point. Le principal acteur, tout au moins, se décide à redoubler d'audace. Dans la nuit du 12 au 13 septembre, grande émotion dans le cloître. La Sainte Vierge, ses cheveux « jaunes » épars, le tête ceinte d'une couronne, apparaît dans l'église des Dominicains, sur le jubé, à l'heure prédite, ou à peu près, par frère Jean, aux yeux de la communauté réunie en prières dans une des chapelles. Tenant un candélabre avec cinq cierges allumés à la main, elle bénit l'assistance, fait le signe de la croix, puis disparaît soudain. A ce moment le sous-prieur est — pour la première fois, dirait-on — pris d'un soupçon subit; tout à l'heure Jetzer se trouvait, lui aussi, sur le jubé. Serait-ce?... Le prieur et lui s'élancent, le Saint Sacrement à la main, vers l'escalier. Mais Bolzhurst les a devancés, une lanterne à la main; ils entendent en haut des voix qui se disputent, puis le *lecteur* redescend et bientôt après Jetzer paraît à son tour et va s'agenouiller devant l'autel; après avoir mis son dos à nu il se flagelle avec une chaînette en fer. Il avait caché d'abord derrière l'orgue la couronne et la chevelure artificielle de la Sainte Vierge, que les moines retrouvèrent un peu plus tard et qu'ils brûlèrent avec soin.

Maintenant, tout au moins, le doute n'était plus permis; s'ils avaient cru jusqu'ici aux exploits du thaumaturge, son imposture éclatait aux yeux des plus aveugles et c'était leur devoir strict de le démasquer devant l'opinion publique. Ils ne l'ont pas fait, bien au contraire. Quelques jours plus tard les délégués du couvent partaient pour Rome afin de soumettre au Saint-Siège les attestations, signées et contresignées par tous les témoins, des louches miracles qui s'y

1) Cela se passe le 29 juillet 1507. Mais les visites de la Madone n'en continuèrent pas moins « more solito » et le 15 août Étienne Bolzhurst note une de ses conversations, de plus d'une heure, avec Jetzer, à laquelle il assiste « ignorante fratre quod sic observatur », dit le *Defensorium*, p. 584.

étaient produits au cours de l'année[1]. Ils se solidarisaient de la sorte avec l'imposteur déjà démasqué. Le Conseil de Berne, moins crédule, poussé sans doute aussi par les adversaires des Domicains, fut de moins facile composition[2]; le 2 octobre il envoyait frère Jean à l'évêque de Lausanne, qu'il savait sans doute disposé à examiner ces prodiges de très près.

Les interrogatoires commencèrent là-bas devant la cour ecclésiastique. Tout d'abord Jetzer se refuse à tout aveu compromettant ; il a soin de déclarer que la Sainte Vierge ne lui a point parlé de son immaculée conception, il ajoute même qu'il ne sait pas ce que c'est (*nec scit quod hoc sit*). Mais, dès le 15 octobre, après s'être fait délier par l'évêque du serment que lui auraient imposé ses supérieurs, il raconte aux juges que Marie lui a déclaré que « *fuerit in peccato originali concepta*; il leur fait part des colloques tenus entre elle et l'enfant Jésus dans sa cellule, et leur dit que sa voix était celle d'une fillette de quinze ans. Quand les inquisiteurs lui demandent si la femme apparue dans sa chambre était bien la Sainte Vierge, il répond encore, le 15 octobre, qu'il en est persuadé, « *firmiter credit et in hac opinione vult mori* » (p. 16-18).

Au bout de quelques semaines, voyant sans doute le danger imminent, cet homme, ignorant peut-être[3], mais à coup sûr fort rusé, se décide à changer complètement d'attitude. Il n'a chargé en rien jusqu'ici ses confrères de Berne. Le 20 novembre, il supplie les juges de ne plus le renvoyer à son couvent, où il ne serait plus en sûreté, car les religieux le feraient disparaître ou le jetteraient en une prison perpétuelle. Et pourquoi? C'est que si lui-même croit à l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, et s'il a répété, de la

1) Il est vrai que Jetzer, tout en ne pouvant nier cette dernière fraude, affirmait, « *omnia priora a Deo esse et infallibiliter, non obstante dolo illo a se commisso.* » Mᵉ Werner de Bâle, en notant cela, ajoute : « *Qui vult credere, credat!... et utinam nunquam vidissem et audissem rem hanc!* mais seulement à la date du 29 octobre, alors que Jetzer est entre les mains de la justice.

2) « *Dubitantes de confusione, errore et scandalo* » (p. 475).

3) « *Laycus ydiota, nullas litteras sciens, mecanicus natus* » (p. 20).

part de Marie, cette vérité dogmatique aux Dominicains de Berne, ces derniers sont d'une opinion tout à fait contraire. Ils lui ont donne l'ordre de dire partout que la Sainte Vierge avait été, de son propre aveu, « *in peccato originali concepta* » (p. 28). Et là dessus, pour montrer qu'il est à l'unisson de l'orthodoxie populaire, cet apprenti tailleur fait au tribunal un véritable cours de théologie sur la question, citant avec abondance S. Bonaventure, S. Anselme, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin, Alexandre de Hales, S[te] Lucie de Viterbe, S[te] Catherine de Sienne, Bernard de Busti, etc. Comment ce « *laycus ydiota* » saurait-il tout cela, si les Pères de Berne ne le lui ont pas *soufflé*, ne fût-ce que pour combattre ces doctrines, à un moment donné de sa carrière d'extatique et d'inspiré [1] ?

Une fois engagé dans cette voie, le frère Jean ne s'arrête plus. Il déclare que les moines s'irritèrent de ce qu'il se refusât à servir leurs tendances dogmatiques [2]. Ils se disent : « *Erimus odio toti ordini nostro qui contrariam partem defendit* » (p. 31) et décident de se débarrasser de lui par le poison [3], ou de le dénoncer au pape, et pour trouver l'argent nécessaire aux frais de cette ambassade, ils volent les bijoux de la Sainte Vierge sur leur propre autel. Après coup, le prieur trouve plus simple pourtant de personnifier lui-même la Madone et de venir débiter à Jetzer précisément le contraire de ce qu'elle lui avait confié elle-même au sujet de son immaculée conception. Il pousse l'effronterie jusqu'à prétendre

1) Il n'y aurait qu'un moyen d'échapper à cette conclusion, c'est d'admettre que le tribunal de Lausanne, mal disposé pour les Dominicains, eût *fourni lui-même* à Jetzer ces textes afin d'établir sa *foi* correcte, et d'effacer ainsi le souvenir de son manque de *bonne foi*; on lui pardonnait sa fourberie pourvu qu'il attaquât des ennemis communs. Mais c'est là une hypothèse assez peu vraisemblable.

2) Nous savons par le *Defensorium*, qui a recueilli toutes les « révélations » de Jetzer, que celui-ci mentait en parlant de la sorte. D'après ses propres dires, la Vierge avait pleuré en songeant qu'on lui attribuait à tort un honneur qui ne revenait qu'à Jésus-Christ, son fils.

3) Il est curieux de voir comme il amplifie peu à peu ce chapitre de ses aveux, en comparant avec la déposition postérieure du 5 août 1508 (p. 135).

que la fausse apparition de la Sainte Vierge, en septembre, est l'œuvre de ses confrères[1]. C'est donc la guerre ouverte, une guerre désormais sans merci, entre les habitants du monastère de Berne.

Quand l'évêque de Lausanne, hésitant peut-être à trancher à lui seul, un aussi grave scandale, renvoie Jetzer au magistrat de la république bernoise, la bataille reprend aussitôt dans cette ville. Le 5 janvier 1508, les Frères Prêcheurs forcent leur accusateur à quitter le froc de l'ordre, comme calomniateur ; mais deux jours plus tard, il comparait devant le conseil et charge à nouveau ses détracteurs de tous les crimes possibles. Ceux-ci rétorquent ses accusations avec une véhémence égale, et la lutte s'accentue quand, la semaine d'après, le sous-prieur et le lecteur reviennent de leur mission à Rome. Les débats sont repris devant une commission de soixante bourgeois et finalement, le 5 février, Jetzer est mis à la torture. Le désir de se sauver, la haine qu'il ressent contre ses anciens amis (ses anciens complices, peut-être) lui fait répéter ses derniers aveux, en y introduisants des données nouvelles qui ne peuvent qu'exciter contre eux le Magistrat[2]. Il s'étend sur les tentatives d'empoisonnement faites avec une hostie qu'on lui introduit de force dans la bouche[3] ; il raconte que les stigmates lui on été imprimés par frère Ueltschi ; il déclare que le prieur a dit devant lui que MM. de Berne « *sunt proditores et vaccarum amatores* » (p. 50). Aussi réussit-il à merveille et dès le lendemain les quatre dignitaires du couvent sont mis sous les verrous. La population de la ville en général, est d'ailleurs également mal disposée à leur égard, et soit que son seul instinct la

1) « *Simulacio per aliquos religiosos ad decipiendum dictum fratrem Johannem facta* » (p. 35).

2) Le 7 janvier il prononce *longam orationem... plenam mendaciis completis quibus extollebat immaculatam conceptionem virginis*. Il ajoutait pourtant encore, que dans tous ces miracles « *nulla humana fraus intervenisset* » (p. 529).

3) « *Ut ipsum Johannem perderent ne falsitates eorum aperiret* » (p. 163) mais heureusement il la vomit.

guidât, soit que les Franciscains se chargeassent de diriger la piété populaire[1], naturellement *immaculiste*, elle en veut à ces contempteurs de la Sainte Vierge et les croit volontiers capables de tout[2]. S'appuyant sur ces dispositions du public, Jetzer, à mesure que l'affaire progresse, devient plus affirmatif sur les fourberies des autres moines ; au cours du second procès, dans la séance du 2 août 1508, nous le voyons déclarer avec une impudence tranquille, que, *dès le premier jour*, il s'était aperçu que les frères le trompaient par leurs fantasmagories[3] ; il expose leurs *trucs*, il raconte comment le docteur Étienne (Bolzhurst) faisait le ventriloque à l'autel, « *vice Mariae* » (p. 114), puis personnifiait sainte Cécile dans sa cellule (p. 115). Mentait-il encore, en parlant des visites nombreuses de femmes au couvent et de leurs bombances nocturnes ? (p. 123-125). Il est probable que les frères, tout comme lui-même d'ailleurs, avaient bien des peccadilles à se reprocher. En tout cas l'on est en droit de douter très fort qu'ils lui aient déclaré (même si c'était leur idée de derrière la tête), que tout ce qu'ils faisaient c'était uniquement dans le but de démontrer que la Sainte Vierge avait été conçue en état de péché originel[4]. Ce qui est incroyable c'est qu'il ait eu l'audace, en présence des faits attestés par lui-même dans le récit du *Defensorium*, de proclamer que, dès le début, tout cela s'était fait malgré lui et contre sa volonté[5].

Entre temps le gouvernement bernois avait sollicité la

1) Le 25 février 1508, Mᵉ Wernher de Bâle écrivait tristement : « *Nostri aemuli ridentes... congratulantes vesaniae populi aestimantes juste nos pati propter beatam Virginem* » (p. 600).

2) Le *Defensorium* dans sa partie encore favorable aux religieux, avoue néanmoins que « *communis omnium opinio fuit quod frater ille haec omnia solus non perpetrasset sed habuisset auxilium ex patribus* » (p. 592).

3) « *Clare deprehendit Mariam esse doctorem Stephanum, angelos vero priorem et subpriorem dicti monasterii* » (p. 106).

4) « *Ad eum solum finem et causam ut per huiusmodi revelationes posset confirmari et concludi illa opinio de conceptione Virginis Mariae in peccato originali esse recta et sancta* » (p. 140).

5) « *Semper eo, invito, nesciente, nolente et dissentiente.* — Même quand il volait à travers les airs, porté par les anges et perdant ses pantoufles ?

mise en jugement des inculpés auprès de la curie romaine. Le pape Jules II avait alors bien des motifs politiques pour se montrer aimable à l'égard des cantons helvétiques. Un bref du 21 mai 1508 chargea donc l'évêque de Lausanne, celui de Sion, et le Père provincial des Dominicains de procéder, à Berne même, à l'examen de l'affaire. Le tribunal ne se constitua que dans les derniers jours de juillet. On commença par interroger Jetzer, puis, le 7 août, commencèrent les interrogatoires des quatres dignataires du couvent. Naturellement ils nièrent toute participation à une fraude quelconque ; ils avouèrent seulement — ce qui n'était guère niable, en effet — qu'ils avaient répandu partout[1] la nouvelle des visions et des miracles de frère Jean, ses conversations avec sainte Barbe et la Sainte Vierge, qu'ils avaient exhibé eux-mêmes l'hostie teinte du sang de Christ « *cunctis videre volentibus* » et qu'ils l'avaient exposée à l'adoration du public[2] ; qu'ils avaient également raconté l'apparition des stigmates et les avaient fait voir aux fidèles sur la personne de leur confrère extatique[3]. Ils repoussent l'accusation d'avoir voulu le faire périr par le poison[4] ; mais ils le traitent de coquin (*nequam*), qui aurait contrefait la Sainte Vierge, déclarant avoir trouvé sous son froc une couronne avec des cheveux de femme ; ils l'ont brûlée d'ailleurs, par peur du peuple « *cum murmur magnum esset*

1) « *Divulgarunt, publicarunt, ad noticiam omnium devenire fecerunt* » (p. 161).

2) « *Adorari publice a cunctis affluentibus procurarunt* » (p. 161).

3) C'est ce que le prieur et l'économe avouent dans l'interrogatoire du 8 août, spécialement à propos d'une exibition faite le jour de la fête de saint Pierre et saint Paul (p. 168-170). On remarquera que même au cours du procès en révision, le prieur ne nie pas l'état d'extase de Jetzer (*constitutus in extasi*, p. 175).

4) Rien n'empêcherait *moralement* de croire à une tentative de ce genre contre Jetzer, soit qu'il eût été leur *instrument inconscient*, ou leur complice *intelligent*, une fois qu'ils furent brouillés. Mais nous n'avons là-dessus que ses propres dires, car ce que dit à ce sujet le *lecteur* Bolzhurst (dans des termes presque identiques à ceux de Jetzer) se trouve dans une déposition rédigée après sa mise à la torture, et peut avoir été suggérée par les questions des juges.

in populo super huiusmodi novitatibus » (p. 188). Les deux groupes parmi les accusés se renvoyaient ainsi réciproquement l'accusation d'être des trompeurs (*truffatores*) et il semblerait en effet, que Jetzer n'en était plus, en 1507, à son coup d'essai[1].

Le 18 août 1508, le procureur de la foi proposa la mise à la torture des accusés et malgré l'opposition du provincial (qui refusa de siéger plus longtemps) et celle de leurs défenseurs, la majorité du tribunal acquiesca à cette demande. Le 19 eut lieu l'examen sur la sellette du lecteur, de l'économe et du prieur, qui, tous les trois persistèrent à se déclarer innocents; mais le 21, le sous-prieur, succombant aux tortures de l'estrapade[2], fit des aveux; le 23, ce fut le tour de l'économe et du prieur, et le 30, le lecteur qui avait résisté jusque là, dut s'avouer, lui aussi, coupable des crimes dont on les chargeait, l'empoisonnement, l'idôlatrie, l'hérésie, et reconnut avoir renié Dieu[3]. Dès lors la cause était entendue; seulement quand le *procurator fidei* proposa de passer à la

1) Il paraît en effet qu'il avait déjà raconté des apparitions analogues dans son lieu natal de Zurzach et qu'il avait joué un rôle de femme à Lucerne (p. 213).

2) On eut l'attention de ne pas employer pour eux le bourreau ordinaire, puisqu'ils n'étaient pas encore dégradés. On fit venir pour les torturer, un « *landsiaker* », un équarisseur, dont le contact ne les déshonorerait pas (p. 627). Jetzer ne fut plus mis à la torture; on avait trop besoin de lui.

3) Il est curieux de voir, comment, d'un procès à l'autre, certains détails se déforment et se transforment; je citerai comme exemple, la question du prétendu empoisonnement de Jetzer décidé par les Pères supérieurs. Lors du procès en révision, le prieur dit à ce sujet les choses les plus insensées, et dont il n'avait été nullement question dans les interrogatoires de l'année précédente. Les aveux obtenus alors suffisaient largement à les faire condamner; à quoi bon ces nouvelles histoires à dormir debout? Pourtant le prieur affirme que quand Jetzer, assis sur l'autel, aurait avalé l'hostie empoisonnée, le sous-prieur « *efficere debebat quod Diabolus Johannem Jetzer auferret ab altare beatae Mariae et portaret per aëra usque ad chorum ibique ante altare maius delineret.* » Pendant ce court trajet, le poison ferait mourir le frère et alors ils raconteraient que Jetzer « *ministerio Virginis Mariae, vel angelico, ita raptus in coelum, anima collocata inter coeli cives, et quod tunc Johannes Jetzer debere haberi pro sancto* » (p. 473). Était-ce le désespoir qui le faisait déraisonner ainsi ou lui avait-on imposé ce complément d'aveux?

promulgation de la sentence[1], les défenseurs protestèrent, les accusés déclarèrent révoquer tous leurs aveux, uniquement arrachés par la torture, et en appelèrent au pape mieux informé de ces premiers juges prévenus[2].

La lecture des pièces de ce second procès laisse une impression plutôt confuse au lecteur impartial, vraiment désireux d'aller au fond des choses. On a par moments l'impression que certains points, qui auraient pu être facilement éclaircis et dont la mise en lumière s'imposait à la commission pontificale, ont été plutôt refoulés dans l'ombre, qu'on s'est hâté de les écarter, afin que l'affaire ne prît pas des proportions trop gênantes pour l'autorité ecclésiastique et qu'il n'y eût pas trop de gens compromis dans un scandale qui faisait déjà tant crier. Par moment, les accusés nous inspirent vraiment de la pitié, quelque peu sympathiques qu'ils soient à d'autres égards ; la lettre de Bolzhurst, adressée à ses frères à Offenbourg, le 28 mars 1508, du fond de sa prison, fait l'impression d'être l'épanchement d'un honnête homme[3] et plus tard encore nous nous sentons émus par la plainte du pauvre prieur, après sa mise à la torture, le

1) Cela eut lieu dans la séance du 7 septembre 1508.

2) Il y eut évidemment des incorrections multiples dans cette seconde procédure. On ne s'explique pas — étant une fois admis que les aveux des accusés étaient véridiques, — pourquoi l'on n'a pas procédé par exemple à d'autres arrestations, l'économe ayant affirmé que les deux frères Osswald et Paul tiraient les cordes « *ad levandos angelos in camera* » de Jetzer (p. 275). Le prieur de son côté affirmait (à la torture) que Me Wernher, de Bâle, avait fourni le voile de la Sainte Vierge et « *nitidissimas larvas* », ainsi que les *ferramenta* qui le soulevaient en l'air, alors qu'il jouait le rôle d'ange (p. 289). Or Wernher avait quitté Bâle sans doute, soit qu'il se sentît vraiment coupable, soit qu'il jugeât prudent d'imiter le héros de Rabelais, accusé d'avoir volé les tours de Notre-Dame ; mais le *procurator fidei* ne semble avoir fait aucun effort pour retrouver ses traces et le faire amener devant le tribunal. On n'y discute même pas ses prétendus faits et gestes (p. 289). Et pourtant on le savait réfugié à Francfort-sur-Mein !

3) P. 624. Seulement l'on peut craindre qu'elle n'ait été précisément écrite pour tomber entre les mains des commissaires et *ad captandos judices*. C'est là l'écueil forcé de toute impression subjective, *l'interprétation du fait* à côté du *fait lui-même*, donnant forcément naissance au soupçon.

29 août 1508 : « *Ach! quod dicam? Si non dixero, torquebor; si autem dixero opus est ut fingam et mentiar!* » (p. 291). N'est-ce pas le cri désespéré, qu'ont répété pendant des siècles, les innombrables victimes de l'inepte barbarie des juges d'alors? Mais néanmoins l'audition des témoins appelés à déposer devant le tribunal nous laisse l'impression que, jusqu'à un certain moment du moins, les quatre frères supérieurs et Jetzer ont été de connivence pour duper le public. Voici, p. ex., Antoine Noll qui nous raconte comment le sous-prieur lui a fait le boniment détaillé des miracles, sur les lieux mêmes[1]; le prieur à son tour lui a décrit le vol fantastique du frère à travers l'église, du chœur à la chapelle de la Sainte Vierge[2]. Le chevalier de Diessbach, *schultheiss* de Berne, certifie que les Prêcheurs ont exhibé l'hostie miraculeuse au public, à grand renfort de sonneries de cloches et clochettes et de cierges allumés[3]. Rodolphe Huber, un des membres du Magistrat, dépose que l'économe du couvent est venu le chercher en toute hâte, en criant : « *Vos videbitis mirabilia!*[4] ». Il n'est pas contestable qu'ils *chauffaient* le public, encore très incertain devant ces prodiges divers, et partiellement tout au moins, disposé à y voir une supercherie[5]. Leur aplomb doit surprendre d'autant plus que, dès alors, des personnalités ecclésiastiques notables de Berne exprimaient leur opinion, sans se gêner, sur le compte de ces « tricheries » et de ceux qui s'y livraient[6]. Ce qui semble enfin devoir trancher la question de leur connivence antérieure

1) « *Omnia loca et singula misteria... ad longum enarravit* » (p. 333).

2) P. 326. — Voy. là-dessus la déclaration plus stupéfiante encore de Brun, relatant les dires de l'économe à ce sujet (p. 363).

3) P. 346. — Voy. encore la page 367, où le sous-prieur, montre à Jean Schindler trois gouttes du sang et de la sueur du Christ.

4) P. 358. Conrard Brun atteste que le même économe lui a dit, en montrant l'image de la Sainte Vierge : « *Ista imago hac nocte flevit sanguinem* » (p. 363) et lui a affirmé que « *nullus talis verus sanguis esset in mundo.* »

5) « *Dicentibus aliis quia vera et magna sunt haec, aliis vero quia figmenta sunt* » (p. 361).

6) Voy. la déclaration du chanoine Louis Loebli, « *tales res esse confictas truffas et hacresies, unde in civitate obloquutiones insurrexerunt* » (p. 369).

avec Jetzer et des visées de gain matériel, poursuivies dès le début, c'est le fait qu'ils se font délivrer, au dire du secrétaire de la ville, Schaller, des attestations de leurs miracles par des membres du Conseil de Berne, afin de les exhiber à Rome, et cependant, à ce moment, ils connaissaient, sans conteste possible, les fraudes de Jetzer, puisqu'ils avaient brûlé déjà la couronne de la Sainte Vierge et la perruque flave dont il s'était affublé pour les tromper[1] !

En présence de l'appel fait à Rome, les Bernois furent obligés de s'adresser encore une fois au souverain pontife. Jules II ne se décida point immédiatement, car l'ordre de Saint-Dominique était puissant et d'ailleurs une condamnation capitale soulèverait un terrible scandale dans la chrétienté tout entière; d'autre part il ne fallait pas mécontenter MM. de Berne, qui avaient déjà mis le séquestre sur les biens du couvent et qui semblaient résolus à regarder les inculpés comme de grands coupables. Le 1er mars 1509 seulement, le Saint-Père désignait comme commissaire principal un canoniste distingué, l'évêque de Citá Castello, Achille de Grassis; à ses côtés fonctionneraient les évêques de Lausanne et de Sion, qui avaient déjà siégé dans l'affaire. C'était presque en préjuger le dénouement; aussi marquons-nous le fait curieux et significatif que les défenseurs des accusés au cours du second procès, ne paraissent plus au tribunal de révision[2], soit qu'il y ait eu découragement absolu de leur part, soit que nous devions voir ici le résultat de quelque arrangement secret entre le Saint-Siège ou ses commissaires et l'ordre de Saint-Dominique, en vertu duquel on aurait abandonné définitivement les quatre accusés à leur triste sort, contre l'engagement de ne pas rechercher de nouvelles et plus nom-

1) Ceci ils l'ont avoué, longtemps avant toute torture, devant le Conseil de Berne, le 7 janvier 1508 (p. 616).

2) Il est permis de supposer des négociations confidentielles préalables entre les intéressés au procès, quand on voit qu'Achille de Grassis arrive à Berne, dès le 7 avril, et que pourtant le tribunal (ayant les procédures toutes prêtes sous les yeux) n'entre en séance que le 2 mai.

breuses victimes. Tout semble s'accorder pour favoriser une supposition de ce genre, non seulement l'absence des défenseurs, mais le nombre relativement petit des témoins convoqués, le fait aussi que l'inspection des lieux n'eut lieu que le dernier jour[1], la veille de la condamnation, alors qu'elle aurait dû se faire au début, le fait enfin qu'on ne jugea pas nécessaire de remettre les prisonniers à la torture, pour leur faire confirmer, une fois de plus, les confessions rétractées d'abord. Tout va très vite maintenant; l'inquisition contre Jetzer avait duré trois mois à Lausanne; le premier procès de Berne avait commencé le 26 juillet 1508 et duré jusqu'au 7 septembre; le procès de révision ne dura que vingt jours. Jetzer comparaît le 2 mai, les quatre autres accusés le 5, le 8, le 10, et le 14 mai; les témoins sont interrogés le 17 et le 18. C'est à peine si les Pères songent à se défendre; ils sont à bout de forces, après plus d'un an de captivité, hypnotisés par la peur, au dire de M. Steck[1], écrasés par leurs remords, diront d'autres; ils avouent tout[2]; le *procureur* cite pour la forme,

1) Il faut remarquer aussi, comme détail assez significatif, que depuis le second procès on avait démoli la cellule de Jetzer et par là même enlevé toute trace des *observatoires* pratiqués dans les murs, ou des *appareils* nécessaires à l'apparition des anges, etc.; le vicaire provincial, Paul Hug, d'Ulm, avait brûlé les fameux sceaux marqués d'une croix de sang.

2) On peut faire remarquer pourtant que le prieur, peu de jours avant son supplice, fit rectifier par l'entremise de son confesseur, deux points de détail, absolument insignifiants d'ailleurs, qu'il avait mal indiqués dans ses dépositions; le notaire Melegottis a consigné ces rectifications en marge. S'il protestait contre ces erreurs minimes, pourquoi ne protestait-il pas à plus forte raison contre les inculpations qu'il avait déclarées mensongères autrefois? Pensait-il qu'on n'en prendrait pas note? Craignait-il qu'on ne le remît à la torture, pour lui arracher un nouvel aveu? Tout cela est possible, vraisemblable même; qui nous dira si c'est la vérité?

3) N'oublions pas non plus de mentionner parmi les traits bizarres de cette procédure ultime, l'allocution qu'adressa aux inculpés l'évêque de Sion, le fameux cardinal Mathias Schinner; il leur remémore que les Saints Apôtres, conduits devant le Sanhédrin de Jérusalem, se sont réjouis d'être appelés à souffrir injustement pour la gloire du Christ; il leur rappelle que S. Silvain, accusé d'adultère (le diable ayant emprunté sa figure pour pénétrer dans la chambre d'une matrone) a souffert en silence. « Pourquoi donc vous qui êtes pleins de vices, ne voulez-vous pas souffrir avec résignation pour expier vos péchés?

quelques-uns des complices dont ils ont reconnu la coopération dans les fraudes; il les invite à comparaître, en déans les trois jours, devant le tribunal, ainsi que les défenseurs des accusés. Puis, ces formalités remplies, la sentence est promulguée le 23 mai, les quatre moines dégradés et livrés à la justice séculière comme hérétiques, rénégats et sorciers. Quant à Jetzer, vraisemblablement le plus coupable parmi eux — il ne peut guère y avoir de doute à ce sujet[1] — ses affirmations orthodoxes sur l'Immaculée Conception, sa faconde injurieuse contre ses confrères avaient évidemment créé en sa faveur ce courant de mansuétude qui se traduit aujourd'hui par l'accord de circonstances atténuantes de la part d'un jury. Le tribunal ecclésiastique devait quelque reconnaissance à ce « témoin de la couronne », sans les dépositions duquel la vindicte publique des Bernois n'aurait guère pu s'exercer sur les coupables; il n'osa pas l'acquitter, car enfin ses fraudes, pour avoir été commises « contre sa volonté » n'en étaient pas moins patentes; il le condamna donc à être promené par la ville, coiffé d'une mitre en papier, à l'exposition devant l'Hôtel-de-Ville, puis à l'expulsion hors du pays. C'était une punition bien douce pour le coquin; certains membres du Magistrat trouvèrent qu'elle était trop douce et proposèrent de lui trancher la tête, puis de jeter son cadavre sur le même bûcher où devaient périr ses complices. En attendant qu'on fût d'accord, il fut remis en prison, et quand une fois les quatre dominicains eurent été brûlés, le 31 mai, sur la

On sent là comme une pression morale exercée par l'évêque, pour briser tout esprit de résistance dans ces malheureux, en leur disant indirectement qu'il n'y a plus de salut pour eux qu'au delà du bûcher.

1) On peut le déclarer *seul* coupable, si l'on veut absolument qu'il ait calomnié ses confrères; mais en tout cas on ne saurait plus prétendre qu'il ait été *jusqu'au bout la dupe innocente et naïve* de ses supérieurs. *Peut-être* le fut-il *au début*; mais en tout cas, il *s'associa* bientôt aux faits et gestes des autres habitants du cloître, et finalement il les *dépassa* par le cynisme de ses fourberies. Je veux bien admettre qu'il était prédisposé à des crises hystériques et un excellent *sujet* pour des exhibitions d'extases pieuses. Mais c'était avant tout un vaurien de la pire espèce, dont l'existence, avant, pendant et après son séjour au couvent de Berne, semble avoir été des plus irrégulières.

Schwellenmatte, près de Berne[1], il fut oublié pour un temps, ou plutôt on voulut bien l'oublier. Le 25 juillet, il se sauvait de son cachot, se réfugiait d'abord au couvent des Franciscains, puis chez deux sœurs qui l'hébergèrent dans leur grange pendant six semaines, et finalement il quitta le pays. Revenu à Zurzach, il y prit femme, commit de nouvelles peccadilles et fut remis en prison[2]. Mais quant le *landvogt* de Baden en Argovie offrit de livrer le fugitif au Conseil de Berne, celui-ci refusa de le reprendre, sous prétexte que son entretien lui coûterait trop cher[3]. On ignore ce qu'il est devenu dans la suite ; mais cet obscur garçon tailleur peut se vanter d'avoir occupé les contemporains et la postérité, plus que mainte tête couronnée de son temps et du nôtre.

Depuis bientôt quatre siècles on se querelle entre théologiens et savants sur son innocence ou sa culpabilité d'abord, puis sur le degré tout au moins de sa culpabilité ; on l'a cru d'abord sur parole et fait de lui l'instrument naïf de la fraude de ses supérieurs. De nos jours on lui a trouvé trop d'entrain dans la comédie qui devait procurer au couvent de Berne un regain de popularité, partant de profits, pour qu'il eût le droit de revendiquer le rôle de simple benêt ou de malade inconscient. C'est M. l'abbé Paulus qui a été le premier à marquer ce revirement de l'opinion des érudits et il a présenté toute une série d'observations sur lesquelles il serait difficile de ne pas être d'accord avec lui. Il a montré que Jetzer avait primitivement très peu chargé ses confrères, qu'il avait revendiqué sa part d'inspiration, proclamé la réalité de ses visions miraculeuses ; puis qu'il a changé brusquement de rôle, affirmé

1) Sur les frais considérables du procès, y compris la rémunération versée aux bourreaux, voyez les pièces de comptabilité, p. 657-664.

2) Dans les prisons de Baden, en 1512, alors que les moines étaient brûlés depuis trois ans, Jetzer racontait au *landvogt* toute l'histoire de la supercherie des moines, comme il l'avait fait jadis devant les juges. Mais qu'en conclure? On ne voit pas qu'il eût pu faire autrement que d'adhérer à sa version, s'il tenait à sa peau. On ne lui aurait pas pardonné à Berne une rétraction, quelque sincère qu'elle fût.

3) Lettre du 15 juillet 1512 (p. 653).

que tout avait été supercherie dès l'origine, et qu'il avait constaté et connu la fraude sacrilège dès le début. M. Paulus fut aussi le premier à indiquer que c'est sans doute la peur d'être puni, qui lui a fait abandonner son rôle d'extatique hystérique pour adopter celui de dupe. Il a enfin eu le mérite de signaler l'importance, comme source originale, du *Defensorium*, rédigé d'après les notes du prieur du couvent de Berne et celles du prieur de Bâle[1]. Après lui, M. George Rettig a partagé la responsabilité des fourberies commises, entre Jetzer et Bolzhurst, Ueltschy et leurs collègues. M. Steck voudrait aller plus loin. Il est plutôt sévère pour l'ex-tailleur de Zurzach, presque trop sévère, à son point de vue[2], mais il a des trésors d'indulgence pour les autres habitants du cloître, « infiniment naïfs ». Or, précisément il ne me paraît pas que les Pères dominicains de Berne aient été si « *unglaublich naïv* » (p. 11) que cela; ils me font l'effet de gens raisonnant fort bien à l'occasion et s'entendant à merveille à tirer profit de l'engouement du public à l'égard de leur monastère et des miracles qui s'y produisent. En dehors d'eux — c'est-à-dire des quatre malheureux brûlés à petit feu le 31 mai 1509 — il y eut, presque à coup sûr, encore d'autres complices de Jetzer; en tout cas, il me semble inadmissible que Jetzer, quels que fussent ses talents de ventriloque et d'acrobate, ait pu opérer *tout seul*, les nombreuses apparitions de la Sainte Vierge et d'autres saintes, organiser les illuminations presque subites de l'église et des chapelles du cloître (p. 569-572), suffire à tous les dialogues nocturnes observés par les

1) Je trouve pourtant que M. Paulus et M. Steck exagèrent légèrement en répétant que le *Defensorium* a été écrit « *lang zuvor* » avant le procès. La première partie est datée du 11 avril 1507, la seconde du 19 juillet; la troisième du 25 février 1508. A cette dernière date Jetzer était *incriminé depuis plus de quatre mois*!

2) Si réellement il croit que Jetzer était névropathe, que ses attaques de catalepsie étaient réelles, ses mouvements nerveux suggérés du dehors, il ne peut le juger de la même façon que s'il le croit un imposteur. Au premier cas, c'est un *malade* et je ne vois pas qui aurait pu (ou voulu) exploiter ses dispositions morbides, si ce n'est précisément ses supérieurs.

frères, personnifier à la fois lui-même, la Sainte Vierge et les anges qui l'accompagnent, etc.[1]. Je suis entièrement d'accord avec le savant professeur quand il dit, parlant de l'opinion exprimée dans cette Revue même, « qu'il est infiniment difficile de fixer le point où commence la culpabilité des Pères et celle de Jetzer ». Mais je ne puis admettre que « la question devienne obscure (*undurchsichtig*) si *on partage la culpabilité* ». A mon humble avis, la situation est infiniment plus compliquée si Jetzer doit avoir tout fait à lui seul. A ce propos je ne puis m'empêcher de relever une phrase de M. Steck, qui m'a rendu rêveur. « De cette façon, dit-il (si Jetzer est seul coupable) presque tout s'explique facilement et naturellement et *il n'y a plus que la question du compérage qui reste en suspens*[2]. » Mais c'est résoudre la question par la question même ! N'est-il pas tout à fait invraisemblable que Jetzer soit allé chercher des complices pour ses fantasmagories *en dehors du couvent*, où l'on n'entrait pas probablement comme dans un moulin ? Et si ce sont *d'autres frères* (que les quatre condamnés) qui l'ont aidé, l'auteur ne voit-il pas que le fait décharge peut-être ceux-ci (et dans ce cas ils ont eu effectivement la malechance de périr innocents), mais *pour nous, pour l'histoire*, il n'y aura *rien de changé*. Ce seront toujours les *Dominicains de Berne* qui auront organisé la comédie et y auront joué un rôle plus ou moins actif. Au fond le plaidoyer de MM. Paulus et Steck ne saurait aboutir que s'ils réussissent à prouver que Jetzer faisait entrer à volonté au couvent la quantité de comparses nécessaires pour jouer tous les rôles de femme « à la taille petite, à la voix grêle, aux mains blanches[3] » que nécessitaient

1) Ce n'est assurément pas Jetzer seul non plus qui pouvait produire l'horrible vacarme décrit au chapitre III *du Defensorium*, pendant qu'il était surveillé dans sa cellule (p. 544-545). Ce sont les moines qui le racontent, donc c'est eux qui l'ont organisé.

2) *Es erklaert sich fast alles leicht und natürlich und nur die Frage der Gehülfschaft bleibt noch offen* » (p. LII). C'est dans ce *nur* que se résument toutes les difficultés du problème !

3) Déposition des frères aux différents procès et dans le *Defensorium*, *passim*.

les multiples apparitions qui se succédaient dans sa cellule. Comme lui-même a déclaré qu'il avait vu des filles se goberger nuitamment au réfectoire avec des Pères, habillés pour la circonstance de justaucorps en soie, il n'y aurait rien d'absolument impossible à ce que l'une ou l'autre de ces coureuses ait consenti à *lui* servir (ou à leur servir) de complice. Mais la fréquence même des apparitions rend cette explication peu vraisemblable, et du moment que nous retombons sur les habitants du cloître, il n'y aurait absolument rien de gagné[1]. Quelque naïfs qu'on veuille les faire, ils n'ont pu être assez *bêtes*[2] pour croire que Jetzer ait volé à travers les airs en semant en route ses sandales et les chiffons dont il enveloppait ses stigmates; ils l'ont pris sur le fait, figurant la Madone au jubé de leur église; ils lui ont imposé pour cette fraude une très légère pénitence; ils ont brûlé les objets qui auraient put trahir l'imposture, puis ils ont tranquillement continué à raconter ces faussetés légendaires, ils en ont fait porter le dossier à Rome, pour l'y faire authentiquer si possible; et l'on voudrait nous faire croire à leur innocence, à leur droiture morale, et nier qu'ils ont été les complices du fourbe, un peu plus tôt, un peu plus tard, peut-être depuis le début? Peut-être même les pervertisseurs d'un vaurien trop docile, que le hasard avait mis sur leur chemin?

Évidemment nous ne saurons jamais sur cette cause célèbre la vérité tout entière. Elle n'est pas certainement dans les dossiers mis au jour par le savant professeur de Berne; après avoir fait la part du feu, l'habile et fin canoniste qu'était Mgr Achille de Grassis a volontiers jeté le voile sur cette affaire, si peu flatteuse pour le clergé régulier et la procé-

1) M. Karl Stoos, jurisconsulte distingué, qui vient de rendre compte du volume de M. Steck, déclare aussi dans la *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht* (1904, p. 330) que la façon d'opérer de Jetzer reste « énigmatique » (*raetselhaft*) si l'on n'admet pas la connivence des Pères.

2) Je sais bien qu'un journaliste un peu sceptique, mais d'infiniment d'esprit et encore de plus de bon sens, écrivait récemment que la bêtise humaine était la seule chose qui fût vraiment infinie; mais au xvi[e] siècle, comme au xx[e] elle ne peut dépasser certaines limites.

dure inquisitoriale favorisait beaucoup cette traînée d'ombre étendue sur le sujet. Mais nous en voyons tout de même assez, nous devinons suffisamment le reste, pour nous permettre de formuler un avis, probable sinon certain, sur les conclusions que nous présente l'introduction de M. Steck. Nous croyons qu'on est obligé de répondre à la généreuse tentative du théologien protestant contemporain, de laver ses concitoyens bernois, les moines catholiques de 1509, de la double accusation d'hérésie et de sorcellerie portée contre eux par l'Église, par un : *non liquet* catégorique, tout en le remerciant chaleureusement de son intéressant et consciencieux travail. Assurément nous les plaindrons d'avoir expié dans les tortures et par un affreux et lent supplice des fourberies qui seraient aujourd'hui passibles tout au plus de la police correctionnelle. Ignorants, je veux bien qu'ils l'aient été et peut-être naïfs ; moins coupables que Jetzer, qui méritait tout au moins de partager leur bûcher, je l'accorde encore ; mais innocents de toute fraude, victimes infortunées des circonstances et des passions populaires, non pas !

Rod. Reuss.

LE VERSET 17 DU PSAUME XXII

A deux reprises, en 1904[1], j'ai appelé l'attention sur le texte grec du Psaume XXII, en particulier sur le 17e verset de ce morceau célèbre; j'ai signalé les conclusions très graves, capitales même pour le fondement historique du christianisme, qui paraissent s'en dégager. Je ne sache pas que mes observations aient trouvé de l'écho, ni qu'on ait pris la peine d'y répondre. J'ai écrit ensuite à plusieurs théologiens français et étrangers pour leur soumettre mon argumentation; ils ne l'ont pas réfutée et les objections que j'ai recueillies, ne portant pas sur le point essentiel de ma thèse, n'ont fait que la rendre à mes yeux plus évidente. Il me semble utile de l'exposer ici dans son ensemble, avec les quelques développements qu'elle comporte. Comme le licencié Zapata de Voltaire, je ne prétends point enseigner mes sages maîtres; je demande seulement à être instruit par eux et je les supplie de démontrer, s'ils le peuvent, que les difficultés dont je m'effraie n'existent pas.

Le Psaume XXII, attribué au roi David, se compose de deux parties; dans la première (1-22), le Juste persécuté en appelle à Dieu et se plaint des souffrances imméritées qu'il endure; dans la seconde (22-32), il loue et glorifie l'Éternel, dont l'intervention l'a sauvé. Ce psaume est intitulé, dans les Bibles protestantes : *Prophétie sur les souffrances de J.-C. et sur leurs suites glorieuses*. Nos évangélistes l'ont connu et en ont fait grand usage. Le premier verset : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » est mis dans la bouche de Jésus sur la croix par Matthieu (XXVII, 46) et par Marc (XV, 34). Le neuvième verset est également visé par Matthieu :

1) *L'Anthropologie*, 1904, p. 278; *Revue archéologique*, 1904, I, p. 179.

Psaume XXII, 9.	*Matthieu*, XXVII, 43.
« Il se repose (disent-ils) sur l'Éternel : qu'il le délivre et qu'il le sauve, s'il a mis en lui son affection. »	« Il se confie en Dieu ; que Dieu le délivre maintenant, s'il lui est agréable. »

Matthieu et Jean citent expressément, en indiquant leur source, le verset 19 du Psaume :

Psaume XXII, 19.	*Matthieu*, XXVII, 35.	*Jean*, XIX, 24.
« Ils partagent entre eux mes vêtements et jettent le sort sur ma robe. »	« Ils partagèrent ses habits en jetant le sort, afin que ce qui a été dit par le prophète s'accomplît : *Ils se sont partagé mes habits et ils ont jeté le sort sur ma robe.* »	« Ils dirent donc entre eux : ne la mettons pas en pièces, mais tirons au sort à qui l'aura, afin que cette parole de l'Écriture fût accomplie : *Ils ont partagé, etc.* »

En présence de ces textes parallèles, l'exégèse n'a que deux partis à prendre. Ou bien elle admettra que le verset 19 du Psaume annonce et préfigure un épisode de la Passion ; mais alors elle quitte le terrain historique et ne mérite pas qu'on la suive sur l'autre. Ou bien l'on reconnaîtra, ce qui est l'opinion commune, que l'épisode relaté par Matthieu, par Luc (XXIII, 34) et par Jean n'est pas historique, mais a été inséré dans le récit de la Passion pour y marquer l'accomplissement d'une prophétie. *Tertium non datur.*

Cela n'est que l'application d'une règle générale. Toutes les fois que le récit évangélique contient des détails qui, aux yeux des Évangélistes ou de l'ancienne exégèse, semblaient *accomplir* des paroles ou *expliquer* des faits précis relatés dans l'Ancien Testament, la critique a le devoir absolu de nier l'historicité de ces détails et de les rapporter à leur source avouée ou cachée, qui est le passage biblique correspondant. Elle prend de la sorte, et à juste titre, le contre-pied de l'exégèse naïve en honneur dans le christianisme primitif. Ainsi, saint Justin cite plusieurs fois le Psaume XXII ; il le transcrit même *in extenso* ; il s'en sert, tant dans la première *Apologie* (chap. 38) que dans le *Dialogue avec Tryphon* (chap. 98 et suiv.), pour prouver la véracité de la tradition apostolique. A notre tour, nous tenons grand compte des rapprochements qu'il institue, beaucoup trop frappants pour être attribués au hasard, et nous concluons de là à la dépendance étroite des

deux groupes de textes ; mais c'est pour nier l'autorité historique des plus récents, non pour la confirmer.

Cela posé — et j'aime à croire que tous les savants de bonne foi sont d'accord à ce sujet — j'aborde l'examen du verset 17 du Psaume, qui (chose singulière) n'est pas visé directement dans les Évangiles, mais dont l'Église primitive, au témoignage de saint Justin, faisait cas comme d'une prophétie indubitable.

Le texte hébreu de ce verset est corrompu ; mais le texte grec se traduit sans ambiguïté : « Une assemblée de gens malins m'a entouré ; *ils ont percé mes mains et mes pieds*[1]. »

Sur quoi Justin remarque[2] : « David, le roi prophète, qui s'exprima ainsi, n'a pas éprouvé ces maux ; mais Jésus étendit les mains et fut crucifié... Ces paroles : *ils ont percé mes mains et mes pieds*, se rapportent aux clous de la croix par lesquels furent percés ses pieds et ses mains. Après qu'il eut été crucifié, ils partagèrent au sort son vêtement... Que les choses se soient bien passées ainsi, vous (les empereurs et les sénateurs romains) pouvez vous en assurer par les Actes de Ponce Pilate. »

Ainsi, aux yeux de saint Justin, l'historicité des faits de la Passion ressort de deux témoignages : un psaume cru prophétique et un document faux. Je sais bien qu'il a plu à quelques exégètes d'admettre l'authenticité des *Actes de Pilate* cités par Justin, tout en convenant que les écrits conservés sous ce titre ou sous celui de *Rapport de Pilate* sont de misérables falsifications ; mais à qui fera-t-on croire que la primitive Église eût laissé perdre un témoignage de premier ordre, comme la relation authentique de Pilate à Tibère, si ce document avait jamais existé ?

Passons de Justin à trois savants du XIX[e] siècle — à Strauss d'abord.

« Quant au 17[e] verset de ce Psaume, qu'on a rapporté à la mise en croix du Christ, quand bien même on donnerait au

1) Ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας (μου). Pas d'autre variante.
2) Justin, *Apol.*, I, 35.

mot *karou* l'explication la plus invraisemblable en le traduisant par *perfoderunt*, il faudrait toujours l'entendre non au propre, mais au figuré; et la figure ici employée est empruntée non pas au supplice de la croix, mais à une chasse ou à un combat avec des animaux sauvages; ainsi le rapport de ce verset à la mise en croix du Christ n'est-il plus soutenu que par ceux avec lesquels il ne vaut pas la peine de discuter[1]. » Reuss (*Psaumes*, p. 116) traduit littéralement le texte hébreu, qui n'a pas de sens[2], et ajoute (p. 120) : « Il est difficile de dire comment les Grecs sont arrivés à cette traduction (*ils ont percé mes mains et mes pieds*), un simple changement de lettre ne suffisant pas: « comme un lion », c'est *kaari*; « ils « creusèrent » serait *karou*. » — Reuss signale la difficulté et passe outre; cela lui est arrivé souvent.

Renan s'élève contre la naïveté de Justin (t. VI, p. 376) : « Antonin et Marc Aurèle ne connaissaient pas la littérature hébraïque: s'ils l'avaient connue, ils auraient certainement trouvé l'exégèse du bon Justin bien légère. Ils eussent remarqué, par exemple, que le Psaume XXII ne renferme les clous de la Passion que moyennant une interprétation puérile des contre-sens des Septante. »

Tout cela est à côté de la question. La signification primitive du texte hébraïque n'importe pas, puisque les évangélistes ont fait usage du texte grec; or, ce texte, traduit ou non d'un texte hébreu différent du nôtre, est, en lui-même, parfaitement clair et fait une allusion évidente à la crucifixion, telle que l'auteur du Psaume — un exilé, suivant Strauss — a pu la connaître dans la captivité, ou telle qu'il a pu la connaître par ouï-dire, ce supplice n'étant pas en usage parmi les Juifs. Non seulement c'est l'interprétation *obvie*, mais je n'arrive pas à en découvrir une autre qui ait un sens.

La question soulevée par ce verset se pose exactement dans

1) Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. II, p. 32. On transcrit à regret l'illisible charabia de Littré ; a-t-il écrit cette traduction lui-même?

2) « Une troupe de scélérats me circonviennent comme un lion, aux mains et aux pieds. »

les mêmes termes que pour le partage des vêtements du Juste persécuté, mentionné à la fois dans le Psaume XXII et dans le récit évangélique. La bonne foi la plus élémentaire n'interdit-elle pas de recourir, dans le second cas, à une explication que l'on rejetterait dans le premier? Si le partage des vêtements n'est pas historique, par cela même qu'il est l'accomplissement d'une prétendue prophétie, *la crucifixion n'est pas historique non plus*, par la même raison.

Je n'entrevois qu'une seule échappatoire : se serait de considérer le verset 17 du texte grec comme une interpolation chrétienne, postérieure à nos Évangiles qui n'y font pas allusion. Mais s'il y avait des interpolations chrétiennes dans les Septante, nous en aurions bien d'autres exemples, bien d'autres preuves; l'interpolateur, une fois sur cette pente, aurait introduit dans le Psaume XXII d'autres détails étrangers au texte hébraïque et préfigurant, eux aussi, la Passion. J'indique donc l'échappatoire, mais pour déclarer qu'il est difficile d'y recourir sans accumuler les hypothèses. A mon avis, le texte grec que nous lisons était lu par les Juifs du temps de Pilate, qui le comprenaient comme l'a compris saint Justin; les premiers narrateurs évangéliques y ont puisé non seulement des détails du récit de la Passion, mais l'idée même du supplice auquel aboutit toute l'histoire de la Passion. Cette histoire est celle de Jésus mis en croix : si la croix est mythique, l'histoire s'effondre tout entière. Je n'y peux rien[1].

On m'a dit : « Mais la mort de Jésus sur la croix est attestée par saint Paul, par Tacite, peut-être par Josèphe. » Je ne discuterai pas ici ces témoignages. Justin, écrivant en 150, longtemps après Paul, Josèphe et Tacite, n'en connaît, en

1) On pourrait encore proposer cette solution : Jésus en croix, se remémorant le Psaume XXII *à cause du verset 17*, en cite le début; cette citation motive ensuite, dans les Évangiles, l'introduction de l'épisode du partage des vêtements, fondé sur le verset 19. Mais, alors, il faudrait bien reconnaître le caractère prophétique du Psaume; ce serait laisser rentrer le merveilleux par la grande porte de l'histoire.

dehors des prétendues prophéties, qu'un seul, et ce témoignage — le rapport de Pilate — est un faux grossier. Ce n'est certes pas Justin qui a perpétré ce faux ; il en parle comme d'un document connu, bien qu'il ait pu ne pas le connaître lui-même. Un rapport de Pilate a dû être fabriqué dès le début du IIe siècle. Or, pour rappeler un mot célèbre, prononcé à l'occasion d'un faux beaucoup plus récent, quand on fait de la fausse monnaie, c'est apparemment qu'on n'en possède point de bonne. Les païens, de leur côté, fabriquèrent un faux rapport de Pilate, celui-là injurieux pour Jésus[1] ; preuve nouvelle que Pilate n'a jamais fait de rapport ou, du moins, qu'on n'en a jamais possédé le texte.

Le seul fait que des hommes, qui étaient bien mieux informés que nous des usages romains, ont fabriqué de tels rapports, atteste que, dans leur opinion, un procurateur qui mettait à mort un homme libre *devait* un rapport à l'Empereur. Donc, si Pilate a fait exécuter Jésus, il a *dû* en rendre compte ; mais il paraît bien n'en avoir pas rendu compte, puisque, d'un côté comme de l'autre, on n'a pu alléguer que des faux. Serait-ce donc que Pilate n'a pas ordonné l'exécution de Jésus?

Qu'on trouve dans Paul ou ailleurs une preuve historique de la crucifixion de Jésus, je le souhaite, mais cela ne changera rien à ma thèse. Celle-ci se borne à mettre en lumière la profonde signification d'un verset du Psaume XXII et l'influence incontestable, prépondérante que dut exercer le texte grec de ce verset sur le choix du supplice infligé, suivant la tradition paulinienne et évangélique, à Jésus. La question de l'historicité de la Passion se présente, dès lors, sous un aspect nouveau. *A priori*, elle est aussi compromise que l'épisode du partage des vêtements. Ce n'est plus à ceux qui la rejettent de motiver leurs doutes ; le verset 17 y suffit. C'est à ceux qui l'admettent de l'étayer par quelque témoignage décisif, ou d'affaiblir l'argument con-

1) Eusèbe, *Hist. Ecclés.*, IX, 5, 7.

traire tiré du verset 17. Après avoir longtemps réfléchi, je ne crois pas qu'on y réussisse ; mais je m'inclinerai devant de bonnes raisons, pour peu qu'on m'en oppose[1].

1) Vu l'état de la question, il me semble que la vérité historique de la crucifixion comporterait, comme conséquence inéluctable, le caractère inspiré et surnaturel du Psaume XXII, ou plutôt de la version grecque de ce Psaume. Cette conséquence n'embarrassera pas les chrétiens orthodoxes, au contraire ; mais c'est au jugement des historiens indépendants que je fais appel.

LE VERSET 17 DU PSAUME XXII

Réponse à l'article précédent

Le problème soulevé par M. Salomon Reinach dans l'article précédent se rattache à la question si vaste et si complexe de l'origine de nos évangiles canoniques. Je ne songe pas, naturellement, à reprendre ici l'examen de cette question dans son ensemble. M. Reinach acceptera sans doute que nous établissions notre conversation sur l'opinion généralement admise par les représentants les plus autorisés de la critique historique, c'est-à-dire que nous considérions l'évangile de Marc, qu'il ait été remanié ou non, comme celui de nos évangiles canoniques qui présente la rédaction la moins altérée de la tradition primitive concernant les faits de l'histoire évangélique.

Il est bien entendu également entre nous que les récits de la Passion dans nos évangiles ne sauraient passer pour une relation historique directe, exacte et précise dans les détails. Sous la forme où ils nous sont parvenus ils sont l'écho d'une tradition chrétienne, sur laquelle l'imagination populaire a déjà brodé ses arabesques. C'est là un fait acquis. Aucun exégète moderne ne saurait considérer comme des faits réels que les ténèbres se répandirent sur tout le pays pendant que Jésus était sur la croix, ni que le voile du temple se soit déchiré du haut en bas au moment où il rendit l'esprit (Marc, **15**, 33, 38 ; *Matth.*, **27**, 45, 51), ni que les rochers se soient fendus, les sépulcres ouverts et que les corps de plusieurs

saints ressuscités soient venus se promener à Jérusalem (*Matth.*, **27**, 51-53; cfr. *Luc*, **23**, 44-46).

Il est non moins généralement reconnu par les exégètes que le *Psaume* XXII a inspiré certains détails des récits. On peut s'en assurer dans les bons commentaires, comme par exemple dans le *Handcommentar zum N. T.*, publié par l'éditeur Mohr, aux p. 293 et 294 du premier volume qui contient le commentaire des synoptiques par H. Holtzmann. Il s'agit donc de séparer, autant que possible, les éléments légendaires, puisqu'il y en a incontestablement, des éléments historiques et de rechercher dans quelle mesure le *Psaume* XXII a déteint sur le texte de nos récits canoniques.

M. Reinach y va carrément. Il prend la tradition évangélique sur la crucifixion dans son ensemble pour une simple projection historique du *Psaume* XXII, en se fondant sur le témoignage de Justin Martyr. C'est tirer de bien grosses conséquences d'une observation à mes yeux inexacte[1] et qui, fût-elle fondée, viendrait se briser contre des témoignages formels, interdisant de lui donner la portée que notre honorable collaborateur lui attribue. Si les chrétiens de la fin du Ier et du IIe siècle ont vu certains détails de la crucifixion à travers la poésie du *Psaume* XXII, M. Reinach me semble, au contraire, interpréter le *Psaume* XXII à l'aide de nos récits évangéliques.

Constatons, en effet, tout d'abord que ce *Psaume* XXII, pas plus dans le texte grec des LXX que dans le texte hébreu, ne contient pas la moindre allusion à une crucifixion. C'est la plainte pieuse de l'Israélite fidèle et malheureux, criant à Dieu : « pourquoi m'as-tu abandonné » (v. 1) ? Ce Dieu a sauvé ses pères; pourquoi ne le sauve-t-il pas, lui ? Ses voisins le raillent : « qu'il s'en remette à Jahvéh, disent-ils; Il le sauvera, Il le tirera de là, puisqu'Il l'aime (v. 9). Or, le pauvre fidèle est entouré de taureaux, de puissants qui ouvrent leur gueule contre lui, comme un lion rugissant; il est sans force; des chiens l'environnent, des scélérats sont autour de

1) Voir plus loin ce qui concerne le témoignage de Justin.

lui, comme un lion, à ses mains et à ses pieds (v. 17). Ces scélérats se partagent ses vêtements et tirent au sort sa tunique (v. 19). Que l'Éternel ne l'abandonne point ; qu'Il le protège contre le pouvoir des chiens, qu'Il le sauve de la gueule du lion, qu'Il le délivre de la corne du buffle » (vv. 21-22). Et le *Psaume* se termine par un magnifique élan de confiance en la puissance de l'Éternel.

Où est-il question de près ou de loin de la crucifixion dans cette description du malheureux fidèle poursuivi et dépouillé par ses ennemis ? L'image développée dans ce poème est celle d'un être traqué par des bêtes voraces. Or, si la thèse de M. Reinach était fondée, si c'était l'application du *Psaume* XXII à Jésus qui eût donné naissance à la tradition de sa crucifixion, il faudrait cependant qu'il y eût dans ce *Psaume* quelque chose qui, de près ou de loin, suggérât une pareille idée. Mais il y a la version des LXX ! Dans le texte grec on lit au v. 17 : ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας = ils ont creusé mes mains et mes pieds. Justin Martyr a vu dans ces termes une allusion à la crucifixion. — Oui sans doute, parce qu'il savait par ailleurs que Jésus avait été crucifié et que d'autres, avant lui, pour d'autres raisons que nous verrons, avaient déjà appliqué le *Psaume* XXII à Jésus crucifié. Alors tout le *Psaume* devient pour lui prophétique (*Dial. c. Tryph.*, c. 98 à 106, spécialement 104). Mais que l'on veuille bien relire le contexte des paroles du *Psaume* dans la version des LXX : ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με · ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. Il est clair comme le jour que la lecture de ces paroles, dans le texte grec pas plus que dans le texte hébreu, n'aurait jamais pu suggérer à quelqu'un l'idée que le fidèle malheureux a été crucifié. Il faut déjà une dose d'imagination peu commune pour les appliquer à un juste que l'on sait avoir été crucifié. Mais prétendre que la crucifixion a été déduite du *Psaume*, c'est à mes yeux inconcevable. D'ailleurs, nous allons voir que la première application du *Psaume* à Jésus a été faite d'après le texte hébreu et non d'après le texte grec.

Ces observations suffiraient, je pense, pour répondre à M. Reinach. Mais il ne sera pas superflu de serrer la question de plus près. Puis qu'il est incontestable que certains evangélistes et les chrétiens du II[e] siècle ont assigné un caractère prophétique au *Psaume* XXII puisque ce *Psaume* a eu, pour cette raison, une certaine influence sur la formation des récits évangéliques de la crucifixion, quoiqu'il n'y eût dans son texte rien qui le désignât plus que beaucoup d'autres de contenu analogue à l'attention des premiers chrétiens, comment se fait-il qu'ils se soient inspirés de celui-là dans leurs descriptions de la passion du juste crucifié par les méchants ?

Ici le problème devient plus délicat. Je crois cependant que nous pouvons suivre d'une façon suffisante l'évolution de l'influence exercée par ce *Psaume* sur la tradition pour être à même de discerner les éléments originels de cette tradition d'avec les additions littéraires ultérieures, et que nous pouvons découvrir ainsi pour quelle raison ce *Psaume* a été utilisé de préférence à d'autres tout semblables. Mais pour cela il ne faut pas prendre la tradition évangélique en bloc. Il faut distinguer entre les évangiles.

La forme la plus simple et la plus ancienne de cette tradition se trouve dans l'Évangile de Marc. Ici pas la moindre allusion au *Psaume* XXII. Il est dit simplement, 15, v. 34, que Jésus, sur la croix, s'écria à haute voix : ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαχθανί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον · ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με ; et, au v. 24, que les soldats chargés de la crucifixion se partagèrent les vêtements du crucifié en les tirant au sort. Ce dernier fait est normal : il n'y a pas de raison d'en contester l'historicité. Mais, même si on la conteste, il n'y a aucune raison d'en chercher l'origine dans le *Ps.* XXII ; ce serait un simple rappel de l'usage courant. Il reste les paroles prononcées par Jésus en araméen. Ici nous avons certainement un souvenir du 1[er] verset du *Psaume* XXII. Le fait même qu'elles ont été conservées sous leur forme araméenne[1], à laquelle

1) Le c. *D* corrige d'après le texte hébreu proprement dit : *Ili, Ili, lamá azaf-*

l'évangéliste joint pour ses lecteurs une traduction grecque indispensable empruntée aux LXX, prouve que l'on attachait à la lettre même de ces paroles transmises par la tradition une très grande valeur, sans doute parce qu'on les considérait comme particulièrement sacrées. On les conserve sous leur forme originelle, même dans des écrits où toute la tradition évangélique araméenne a passé en grec et qui sont destinés à des lecteurs incapables de les comprendre. Comment voudrait-on, dans ces conditions, que nous voyions dans ces paroles un écho de la version des LXX? En vérité, c'est en demander trop.

La première application du *Psaume* XXII à Jésus crucifié a donc été faite d'après le texte araméen, dans le milieu juif palestinien, et non d'après le texte grec, seul usité dans le judaïsme hellénique. Le *Psaume* hébreu n'a aucun rapport, ni de près ni de loin, avec la crucifixion. Alors pourquoi l'appliquer à Jésus crucifié plutôt que l'un quelconque des nombreux psaumes dont le contenu est tout semblable? Assurément Jésus, comme le héros du *Psaume*, est pour ses disciples le juste puni par l'Éternel d'une façon incompréhensible. Mais il est aussi pour ces mêmes disciples le ressuscité ou le glorifié, celui que Dieu a élevé dans la gloire par opposition à la justice inique des hommes. Autrement ils ne seraient pas ses disciples. Est-il admissible que, suppléant à l'insuffisance de la tradition originelle sur les détails du supplice de Jésus, ils aient choisi dans tout l'Ancien Testament, parmi tous les *Psaumes* qui s'offraient à eux et dans ce *Psaume* XXII lui-même, cette parole de désespérance : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » ? pour la mettre à l'exclusion de toute autre dans la bouche de leur maître? C'est de la plus complète invraisemblance. Ils l'ont si peu inventée qu'ils n'ont pas tardé à éprouver le besoin de la faire disparaître.

thani. Certains ce. des anciennes traductions latines ont suivi cet exemple. Il y a là évidemment une correction savante.

A mes yeux, en se plaçant au seul point de vue historique, il est beaucoup plus vraisemblable que ce sont des paroles authentiques, le cri de douleur arraché à Jésus par les souffrances de la crucifixion et conservé pieusement par ses premiers disciples sous sa forme originelle. Dans toute l'histoire évangélique Jésus se montre à nous tout nourri de l'Ancien Testament et spécialement des parties les plus profondément religieuses du livre sacré, telles que les Psaumes. Qu'y a-t-il d'invraisemblable que dans les angoisses du supplice cette parole soit venue sur les lèvres du crucifié, parole de détresse empruntée à ce Psaume qui, jusque dans sa désespérance, est pénétré d'une foi invincible en la justice et la victoire finales de l'Éternel? Plus tard les dogmaticiens ont échafaudé sur cette parole toute sorte de spéculations sur le complet abandon du Christ par Dieu, afin qu'il éprouvât l'horreur complète de la mort morale et de la mort physique de l'humanité déchue et que l'expiation substitutive fût entière. Mais ces pensées d'une théologie bien étrangère à Jésus ou à ses premiers disciples n'ont rien à faire dans le débat. La parole arrachée à Jésus par la souffrance est vraiment et profondément humaine; voilà sa véritable signification. Il ne serait venu à l'esprit de personne de la lui attribuer, s'il ne l'avait pas prononcée. Voilà pourquoi je la crois authentique. Celui qui le premier a attiré l'attention des chrétiens primitifs sur le Psaume XXII, c'est Jésus lui-même.

Dès lors la voie est ouverte. Elle correspond trop bien aux besoins apologétiques des premiers chrétiens à l'égard des Juifs, pour qu'ils ne s'y engagent pas. Mais nous allons voir que ce n'est que peu à peu. Le premier évangéliste reproduit les paroles de Jésus comme dans *Marc*, avec de légères différences qui sont sans portée (*Matth.*, **27**, 46); il reproduit également, avec des variantes insignifiantes, les paroles mises par Marc dans la bouche des assistants. Il se borne à y ajouter une phrase (v. 43), qui paraît suggérée par le v. 9 du *Psaume*. Encore ne mentionne-t-il pas que c'est la reproduction d'une prophétie, comme il a l'habitude de le faire,

lorsqu'il en a conscience. Mais c'est surtout dans le passage relatif au tirage au sort des vêtements que l'obsession croissante du *Psaume* XXII se manifeste. M. Reinach cite ce v. 35 d'après le texte reçu; il oublie de constater que la dernière partie du verset : « afin que ce qui a été dit par le prophète s'accomplît : ils se sont partagé mes habits et ils ont jeté le sort sur ma robe », c'est-à-dire justement l'allusion au *Psaume* XXII, ne figure que dans un petit nombre de manuscrits de valeur secondaire (Δ, 1, a b c al.; it*, vg, arm. etc.). C'est une addition ultérieure, introduite probablement sous l'influence de *Jean*, **19**, 24. Aussi a-t-elle été éliminée de la plupart des éditions critiques. Ce fait est d'autant plus remarquable que le premier évangéliste ne manque pas une occasion de faire ressortir dans l'histoire de Jésus tout ce qui lui paraît, de près ou de loin, être l'accomplissement d'une prophétie. S'il ne l'a pas fait ici, pas plus qu'au v. 43, c'est qu'il n'a pas songé à mettre le tirage au sort des vêtements en relation avec le *Psaume*. Nouvelle preuve que ce n'est pas le *Psaume* XXII qui a inspiré ce détail. Le rattachement au *Psaume* de ce fait transmis par la tradition est justement une glose émanant de copistes animés de l'esprit apologétique.

Dans le troisième et dans le IVe Évangile les paroles de Jésus : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné »? ont disparu. Elles paraissaient déjà inadmissibles. Luc en donne d'autres (**23**, 46) qui rappellent le v. 6 du *Psaume* XXXI, (XXX des Septante). La parole des assistants qui, dans Matthieu, paraît provenir du *Psaume* XXII, a disparu également. Le tirage au sort des vêtements (v. 34) est reproduit par Luc sans aucune réflexion. Au contraire, le quatrième évangéliste, combinant son interprétation allégorique de l'Écriture avec le symbolisme alexandrin, est le premier à attacher à ce fait une signification profonde : il faut, d'après lui, que soit réalisée la prophétie de l'Écriture (*Jean*, **19**, 24). Ici pour la première fois il y a un appel positif à la valeur prophétique du *Psaume* XXII. C'est que le IVe Évangile, plus tardif

que les autres, a été composé à une époque où la polémique entre Juifs et Chrétiens est déjà très vive. La séparation est complète. Les Juifs sont déjà les enfants du diable. Aussi l'évangéliste fait-il, dans les discours du Christ, une large place aux arguments préférés des Chrétiens de son entourage.

Or, l'argument par excellence de ces Chrétiens, c'est de montrer que les Juifs sont condamnés par leurs propres livres sacrés, par la révélation divine elle-même; les événements de l'histoire évangélique ont été prédits ou préfigurés par les prophètes. Rien ne saurait mieux établir la réalité de leur caractère providentiel. Le *Psaume* XXII, sur lequel les paroles mêmes de Jésus ont dès l'origine appelé l'attention, devient un arsenal précieux d'arguments de cette nature. Aux approches du milieu du II[e] siècle il passe tout entier pour prophétique. Justin Martyr, dans son *Dialogue avec le Juif Tryphon*, le transcrit d'un bout à l'autre (ch. 98 à 106): il ne se borne pas à y voir la prédiction des paroles du Christ sur la croix, mais encore de l'agonie de Gethsémané (c. 99), de la gloire que Dieu accorde au Christ dans la résurrection (c. 100), du salut des ancêtres par Christ, de l'opprobre des chrétiens, de la naissance à Bethléem etc, etc.: tout y passe. Serait-on autorisé à ne voir dans tous ces faits et toutes ces croyances des chrétiens que des projections historiques du *Psaume* XXII? Assurément non.

Ce qui ressort des écrits de Justin, c'est la grande importance que le *Psaume* XX II avait prise dans l'argumentation apologétique des Chrétiens du II[e] siècle. C'est ici le couronnement de l'évolution dont nous avons cru pouvoir reconnaître les étapes successives. Cette argumentation s'applique à la tradition, la modifie çà et là, l'adapte aux besoins de la polémique: elle ne la crée pas. Quand M. Reinach prétend que Justin Martyr ne possède pas d'autres témoignages de l'historicité des faits de la Passion qu'un psaume prophétique et un document faux, les *Actes de Ponce Pilate*, il oublie que, dans les chapitres mêmes où Justin développe l'inter-

prétation prophétique du Psaume, celui-ci en appelle aux *Mémoires des Apôtres* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, *Dial. c. Tryph.*, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106), comme il le fait dans beaucoup d'autres passages de ses œuvres, ou bien à l'*Évangile* (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται, *ibid.* 100), ou bien aux Discours de Jésus (ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ ἔφη, *ibid.* 100). Il suffit, d'ailleurs, d'être tant soit peu familiarisé avec les écrits de Justin Martyr pour avoir la preuve qu'il connaissait l'histoire évangélique d'après des documents, ou bien identiques à nos évangiles synoptiques ou bien tout au moins très semblables. Mais quand il s'adressait aux empereurs romains il pensait, non sans raison, que le témoignage direct de Ponce Pilate, qu'il croyait trouver dans *Acta Pilati*, leur ferait plus d'impression que les Mémoires des apôtres, et quand il discutait avec des Juifs il estimait fort justement que la preuve par les prophéties assurait le caractère providentiel des faits chrétiens, mieux que les assertions de disciples dont les Juifs contestaient le témoignage.

Voilà tout ce qui ressort des œuvres de Justin dans le débat qui nous occupe. Nous sommes loin, on le voit, du bouleversement historique que M. Salomon Reinach prétend y rattacher.

JEAN RÉVILLE.

PUBLICATIONS

DE L'UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE

Tome I

Pages 1-88 : Pliny Earle Goddard, *The Life and Culture of the Hupa*, 1 vol. 8°, 30 pl., sept. 1903, 6 fr. 25.

Pages 91-368 : Id., *Hupa Texts*, 1 vol. 8°, mars 1904, 15 fr.

Tome II

Pages 1-27 : William J. Sinclair, *The Exploration of the Potter Creek Cave*, 1 vol. 8°, 14 pl., avril 1904, 2 fr.

Pages 29-80 : A. L. Krœber, *The Languages of the Coast of California South of San Francisco*, 1 vol. 8°, juin 1904, 3 fr.

Pages 81-103 : Id., *Types of Indian Culture in California*, 1 vol. 8°, juin 1904, 1 fr. 50.

Pages 105-164 : Id., *Basket designs of the Indians of Northwestern California*, 1 vol. 8°, 7 pl., janv. 1905, 3 fr. 75.

Tome III

Pages 1-344 : Pliny Earle Goddard, *The Morphology of the Hupa Language*, 1 vol. 8°, juin 1905, 17 fr. 50.

La section anthropologique à l'Université de Californie (à Berkeley) fondée à grands frais par Mme Phœbe A. Hearst, s'est, quoique de création récente, placée rapidement au premier rang des instituts scientifiques ; elle a publié en un an et demi sept fascicules, chacun de réelle valeur ; en outre, comme toujours aux États-Unis, l'exécution matérielle (papiers, caractères, illustrations, planches) est excellente, et le prix de vente très modeste. Grâce à M. Pliny Earle Goddard, une population californienne intéressante sur laquelle on ne possédait que peu de renseignements, d'ailleurs sujets à caution (Schoolcraft, Powers et O. T. Mason) nous est connue maintenant dans tout le détail de sa vie matérielle et

mentale. Quand à M. Krœber, naguère à Chicago, il s'est adonné de préférence à des recherches comparatives et d'ensemble.

Les Hupa sont, nous dit M. Goddard (*Life and Culture*, p. 80-88) extrêmement religieux, au point que chacun de leurs actes a, à leurs yeux, une portée religieuse ou magique. S'ils se distinguent, à ce point de vue, des autres Amérindiens, ce n'est, comme on le verra plus loin, que par la forme spéciale de leur rituel et par l'importance de leur système de tabous. La mythologie des Hupa est très flottante, chaque village, bien mieux chaque famille, possédant des mythes qui ne se racontent pas hors du cercle familial et qui en sont arrivés à différer notablement les uns des autres. Partout cependant on regarde comme la divinité suprême Yimantûwiñyai (Celui-qui-est-perdu-de l'autre côté de l'Océan) ou Yimankyûwiñxoiyan (Le-vieillard-par-dessus-de-l'autre-côté). Les Hupa se racontent ses voyages, au cours desquels il créa telles et telles rivières ou montagnes et divers lieux sacrés (p. 75 ; cf. encore p. 80). Ces mythes sont, coïncidence intéressante, du même type que ceux des Australiens centraux (Ancêtres mythiques de l'Alcheringa). Cette divinité mit en liberté les daims, les saumons et les anguilles, que certaines gens gardaient captifs pour leur usage exclusif ; elle anéantit ou transforma en êtres inoffensifs des monstres aveugles qui dévoraient les voyageurs. Après quoi Yimantûwiñyai s'établit à Leldin, dans le pays hupa, et s'y maria avec de jolies filles. Ayant ensuite épousé une autre femme, ses premières épouses enterrèrent les enfants qu'il avait eus de leur rivale. Ainsi fit son apparition la mort : pour en éviter la contagion, les Hupa quittèrent leur pays et s'en allèrent vers le Nord, ou suivant une variante, prirent la mer vers le Nord. D'où le nom du dieu. On voit que c'est plutôt un Héros Civilisateur. Deux autres divinités du même type se nomment « Celui qui s'est éloigné de nous vers le Nord » et « Celui qui vit au Sud » ; ce dernier a le contrôle du monde végétal qu'il a créé pour donner de la nourriture aux hommes. Ces trois

êtres divins ont leur demeure au delà des limites de ce monde.

D'autres sont locaux et vivent dans des montagnes, des rivières ou près de rochers déterminés. Les principaux d'entre eux sont les Tan, qui sont les pasteurs de daims ; pour obtenir du succès à la chasse au daim, il est nécessaire de les propitier par des chants et des prières ; et c'est pour ne pas s'en faire des ennemis qu'on suit avec soin les règles de dépeçage et de cuisine et les tabous de commensalité concernant le cadavre et la viande du daim.

Les fêtes religieuses de Hupa ont une portée économique : les deux plus importantes sont la Fête du Premier Saumon, et la Fête de la Première Anguille, toutes deux destinées à assurer une bonne pêche pendant la saison ; la Fête des Glands de Chêne a le même objet. Toutes trois semblent être en même temps des cérémonies de levée du tabou prémiciel. Par contre le sens des trois grandes danses (la Danse de l'Hiver, la Danse de la Peau de Daim-Blanc, et la Danse-Sautée) n'est pas très clair ; en tout cas on y mime des événements racontés dans les mythes.

Ces mythes sont publiés *in extenso*, en texte, traduction interlinéaire et en anglais dans le 2e fascicule, dont ils constituent la première partie, la seconde comprenant les « formules » c'est-à-dire des prières et des récitatifs magiques et religieux. Ces « formules », comme les nomme l'auteur, sont spéciales aux Hupas sous cette forme ; on pense qu'elles ont un pouvoir effectif, et cela de trois manières : l'esprit du récitateur est supposé exécuter le même voyage et supporter les mêmes fatigues que l'inventeur du rite magique ; ou bien la récitation a pour effet d'assurer la bienveillance de l'inventeur par la narration de ses aventures ; ou bien, enfin, les mots eux-mêmes agissent directement (*Hupa Texts*, p. 93).

Ce dernier principe (l'assimilation de la parole à l'acte) est assez général ; les deux premiers par contre semblent, au moins aujourd'hui, limités aux populations où le magicien a

un caractère plus ou moins accusé de chamane ; je renvoie entre autres sur ce sujet aux articles de M. Sierochewski sur les Yakoutes, publiés dans cette Revue.

Pour plus de précision, voici l'une de ces « formules » dont on se sert pour réussir à la chasse au daim (*ib.*, p. 320) :

« Un kixunai (c'est une sorte d'esprits) vivait au milieu de ce monde. Il naquit peu de temps avant l'arrivée des Indiens. « Comment cela ira-t-il, pensa-t-il, quand des Indiens naîtront et qu'une femme en état d'impureté mangera du gibier qu'ils auront tué ? » Or, il se fit qu'une femme dans cet état se mit précisément à manger du gibier qu'il avait abattu. Il s'en fut à la chasse et marcha jusqu'à la nuit sans voir un seul daim. Il entendit quelqu'un lui dire : « Cela vient de ce qu'une femme en état d'impureté a mangé de ton gibier ». « Comment faire ? » pensa le kixunai. Il regarda autour de lui et vit de la broussaille-de-daim (*ceanothus*) qui poussait là. Il en prit quelques feuilles et quelques jeunes pousses et s'en frotta. Quand il sortit le lendemain pour chasser, deux daims vinrent à sa rencontre. Il les tua. « Voilà, dit-il, comment les choses se passeront pour ceux d'entre les Indiens qui connaîtront ma « médecine ». Bien peu la connaîtront. Celui qui la connaîtra, tout lui réussira. Je souhaite qu'il n'ait pas de peine à tuer des daims ».

La récitation de ces formules est accompagnée de rites accessoires qui sont pour la plupart des rites d'imposition et de levée d'interdits ; elle est cependant l'agent magique principal. On voit que la seconde partie du recueil de textes hupa (les « formules » sont au nombre de 36) est un recueil de rites oraux ; ces « formules » présentent un intérêt théorique pour le moins égal à celui des « formules » cherokee publiées par M. Mooney (*VIIth Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol.*).

Parmi les autres publications de l'Université de Californie énumérées ci-dessus, celle de M. Krœber sur les *Types de civilisation des Indiens californiens* présente un grand intérêt général ; les faits hupa dont il vient d'être parlé y sont

étudiés dans leur rapport avec les croyances et pratiques religieuses des autres Amérindiens.

La civilisation des Indiens californiens est uniforme, exception faite pour deux petites régions dans le Sud et dans l'extrême Nord-Ouest. Partout on trouvait des maisons communes, connues sous le nom de maisons de sudation. (Cf. pour la comparaison générale H. Schurtz, *Altersklassen und Mannerbünde*, 1903). Les cérémonies californiennes sont caractérisées, si on les compare à celle des Indiens du reste de l'Amérique, pas un moindre développement du ritualisme, tellement élaboré chez les autres Amérindiens, et par une absence presque totale de symbolisme. Le fétichisme est de même peu répandu. Dans presque toutes les tribus on trouve plus ou moins développées des cérémonies funéraires annuelles, des sociétés secrètes, des groupements sacrés, des cérémonies d'initiation ; le costume cérémoniel se compose surtout de plumes, mais jamais on ne porte de masques. Le système des tabous est bien plus complexe chez les Californiens que dans le reste de l'Amérique sauf sur la côte nord du Pacifique et chez les Esquimaux ; ces tabous concernent la naissance, la mort, le nom, et la vie sexuelle.

Un petit groupe de tribus (les Karok, les Yurok, les Hupa, etc.) vivant dans le bassin de la rivière Klamath (N.-W. de l'État) les Wishosk de la baie de Humboldt, certains Athabascans, les Chimariko de la Trinity River, etc., appartiennent à un autre type culturel, intermédiaire entre celui de la Californie proprement dite et celui de l'Orégon : on n'y rencontre pas de cérémonie funéraire annuelle, ni de sociétés secrètes ; les cérémonies y présentent un caractère de localisation ; il n'y a pas de magiciens ou de prêtres constituant une classe (c'est-à-dire : pas de spécialisation). Par contre, la composition et la récitation de « formules » magiques — que M. Krœber rapproche des *kasakias* maoris (p. 89) — soit l'élément rituel caractéristique. Plusieurs tribus de ce groupe cultuel n'ont aucune idée de gardiens ou de protec-

teurs spirituels (c'est-à-dire qu'il n'y a ni totémisme, ni manitouïsme ni souliaïsme). Enfin les héros civilisateurs des Californiens présentent quelques traits distinctifs par rapport aux personnages mythiques du même ordre tels que se les représentent les Amérindiens de l'Est et des côtes du Pacifique septentrional; en outre la croyance à l'existence d'une race antérieure est assez élaborée : elle l'est davantage dans le nord-ouest de l'Etat qu'au centre, où n'existe pas celle à un héros civilisateur.

J'ai résumé brièvement quelques-unes seulement des considérations de M. Krœber : tout, dans cette brochure, est à lire et à méditer. Elle diffère des publications américaines ordinaires par sa tendance synthétique et sa portée générale, que le titre choisi ne laisse guère soupçonner; on y trouve en effet (p. 89-98) une excellente étude sur les divers systèmes amérindiens de mythologie.

A. VAN GENNEP.

NÉCROLOGIE

Jules Oppert. — Paul Decharme.

En quelques jours, la science des religions a par deux fois été douloureusement frappée ; la seconde quinzaine du mois d'août a coûté à nos études deux de leurs maîtres les meilleurs, MM. Jules Oppert et Paul Decharme. De M. Oppert historien des cultes de l'Asie antérieure, notre collaborateur M. Ch. Fossey, qui a été son disciple et son ami, étudiera très prochainement ici l'œuvre considérable par ses méthodes et ses résultats. Nous nous bornerons aujourd'hui à inscrire sur cette page de la Revue quelques dates qui peut-être suffiront à évoquer l'étonnante et multiforme activité, le labeur incessant et fécond du grand savant qui semblait avoir « vaincu la vieillesse » et que seule la mort est venue arrêter.

Né à Hambourg le 9 juillet 1825, Jules Oppert fit ses études classiques au « Johanneum » de cette ville. Il alla ensuite étudier le droit à Heidelberg, puis à Bonn où il suivit les cours de sanscrit professé par Lassen et d'arabe professé par Freytag. Parallèlement, il s'occupait d'études mathématiques qu'il n'abandonna d'ailleurs jamais complètement, même sur la fin de sa carrière. Mais déjà ses prédilections allaient à l'étude de la langue zend et de l'ancien persan. Toutefois ce ne fut qu'après deux ans d'études juridiques à Berlin et lorsqu'il eut été reçu docteur en philosophie à l'Université de Kiel avec une thèse intitulée *de Iure Indorum criminali* (1846), qu'il publia son premier ouvrage de linguistique ancienne *Das Lautsystem des Altpersischen* (1847). Israélite, il ne pouvait espérer accomplir en Allemagne la brillante carrière universitaire à laquelle lui donnaient droit ses premiers travaux et la notoriété qu'ils lui avaient value dans les milieux savants. Il vint en France où Burnouf, Letronne, Mohl, plusieurs autres maîtres dont l'attention avait été attirée sur les débuts du jeune orientaliste, facilitèrent son entrée dans l'instruction publique. Professeur d'allemand et d'anglais aux lycées de Laval, puis de Reims (1848-1850), il écrivait, dans les intervalles de ses occupations professionnelles, plusieurs travaux sur la langue persane et l'écriture cunéiforme persépolitaine qu'imprimèrent la *Revue archéologique* et le *Journal Asiatique* dont il devait devenir l'un des plus constants collaborateurs. Ces travaux furent réunis sous le titre : *Les inscriptions achéménides*, en un volume qui parut en 1852 tandis que J. Oppert prenait part à l'expédition scientifique de Mésopotamie dirigée par Fulgence

Fresnel et Félix Thomas. Après trois ans employés à l'étude des ruines de Babylone et de Ninive (1851-1854), il revenait seul en France, et dès lors la publication des travaux qu'il avait entrepris ou complétés au cours de sa mission le classa rapidement au nombre des premiers orientaliste de son temps. Il obtint en reconnaissance des services rendus aux recherches scientifiques françaises, des lettres de grande naturalisation et en 1835, recevait du ministre de l'Instruction publique une mission en Allemagne et en Angleterre. Il avait trente-deux ans lorsqu'à son retour il fut chargé, près la Bibliothèque nationale, d'un cours élémentaire de sanscrit et philologie des langues européennes, cours qui fut transporté au Collège de France en 1868. Entre temps, il avait publié l'*Inscription de Borsippa*. C'était la première fois qu'un texte assyrien complet était transcrit et traduit. Le second volume de sa relation de l'*Expédition scientifique en Mésopotamie* (1857-64) contenait l'exposé de son système complet de déchiffrement des caractères cunéiformes. En 1858 il publiait une *Grammaire sanscrite* et en 1860 la première *Grammaire assyrienne*. Presque en même temps, l'étude critique de l'histoire assyrienne était inaugurée par la publication des *Fastes de Sargon* (1863) (en collaboration avec M. J. Ménant), des *Inscriptions assyriennes des Sargonides* (1863), de la *Grande inscription de Khorsabad* (1864), etc.

Ses travaux et son enseignement lui avaient valu, en 1863, d'être désigné à l'Institut par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour le grand prix biennal décerné pour la seconde fois à l'œuvre ou à la découverte la plus propre à honorer ou à servir le pays. En 1874 était fondée au Collège de France la chaire de philologie et d'archéologie assyriennes dont il était tout naturellement le premier titulaire. En 1881, il remplaçait Mariette à l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres.

Ses traductions et ses commentaires montrent une étonnante universalité de connaissances : il a étudié, expliqué ou restitué des textes cunéiformes, des genres, des pays, des sujets les plus divers. Philologie, histoire, topographie, métrologie, jurisprudence, astronomie, calculs chronologiques, tout se retrouve dans les 363 numéros de sa bibliographie publiée par les *Beiträge der Assyriologie*. Encore cette liste s'arrêtait-elle à l'année 1891, et nos lecteurs savent quelle activité l'illustre assyriologue a continué de déployer après cette date. Pas une fois, il n'a considéré comme achevée son œuvre, l'une des plus hautes et des plus vastes qu'ait connues notre temps ; se passionnant pour de multiples controverses d'érudition, il semblait à chacune retrouver un regain de verve. Aux séances de l'Académie des Inscriptions ou de la Société Asiatique ou encore au Ier Congrès d'Histoire des Religions auquel il prit une part si active et si personnelle, ce vieillard vigoureux, avec sa mémoire toujours en éveil et son entrain dialectique, semblait porter en lui la jeunesse éternelle de la science.

*
* *

La Revue perd en M. Decharme un de ses collaborateurs de la première heure. C'est l'éminent professeur décédé le 29 août, qui avait inauguré ici le Bulletin critique de la religion grecque (*Revue*, t. II); pendant deux ans il avait donné à nos lecteurs un résumé excellent des travaux de cette discipline. Depuis lors les multiples occupations que lui avaient imposées ses fonctions de doyen à la Faculté des Lettres de Nancy, puis les débuts de son enseignement à la Sorbonne nous avaient privés de sa collaboration régulière. Pourtant notre tome XVI s'ouvre sur une substantielle notice où M. Decharme combat l'hypothèse, soutenue par M. Lœschke d'une déesse Basileia-Cybèle, et à diverses reprises encore (tt. XXIV, XXVI, XXVII, XXX, XL, XLIII), il rendit compte ici d'ouvrages récents sur les mythologies helléniques. Nos lecteurs sont donc mieux que personne à même de connaître quelles qualités de critique pénétrante et mesurée étaient les siennes. Avec nous ils déploreront le brusque départ d'un maître dont tous les actes et tous les travaux portaient le même cachet de simplicité, de réserve et de haute dignité scientifique.

M. Paul Decharme était né à Beaume le 15 décembre 1839. Élève de l'École normale en 1859, puis membre de l'École d'Athènes, il avait bientôt orienté ses travaux dans le sens des recherches mythologiques. Les *Archives des Missions scientifiques* publièrent dans la même année 1867 deux mémoires dus au jeune savant; le premier, d'un intérêt plus spécialement épigraphique avait trait à des inscriptions inédites recueillies par lui en Béotie; mais le second était une Notice sur *Les ruines de l'Hiéron des Muses dans l'Hélicon*, et dès lors il est visible que son investigation se donnera de plus en plus pour objet la découverte, sous les formes littéraires de l'antiquité hellénique, des formes proprement religieuses et primitives. C'est d'ailleurs ce qu'il exprimait lui-même, avec la discrète élégance de style qui lui était propre, dans l'Introduction à sa thèse française de doctorat, parue deux ans plus tard (*Les Muses*, Paris, 1869). « La pure image des divinités, ajoutait-il, s'en trouvera nécessairement altérée et leur chœur harmonieux sera brisé. Comment en serait-il autrement ? On ne saurait prétendre analyser exactement une croyance religieuse antique et lui conserver en même temps sa vie poétique ». C'est ainsi que la *Mythologie de la Grèce antique* dont la première édition parut en 1879 et qui reste l'œuvre capitale de cette existence toute laborieuse, fut essentiellement un examen critique des légendes antiques et non une histoire des formes cultuelles. Trop modestement, il présentait ce beau livre comme « un travail de vulgarisation », une sorte de complément ou tout au plus de contrepartie des *Religions de la Grèce* de A. Maury, une introduction à l'étude directe de la *Mythologie grecque* de Preller (cf. Préface de la 1re éd. et *Revue de l'Histoire des Religions*, II, p. 62). En réalité, si les mérites pédagogiques de ce livre, d'une clarté d'exposition peu com-

mune, sont tels qu'il a été tout de suite adopté par l'enseignement supérieur comme le manuel indispensable aux études de littérature classique, il s'en faut que la valeur scientifique en ait été contestée davantage. L'emploi de la mythologie comparée y est fréquent, bien que tempéré par une extrême prudence. Avec une impartialité absolue, toutes les méthodes y sont exposées, qu'elles viennent de Max Müller, d'Ad. Kuhn, de MM. Bréal, Cox, Schwartz, Mannhardt. Mais M. Decharme ne donnait sa pleine adhésion à aucune; surtout, il ne s'aventurait qu'à bon escient dans les routes ouvertes par les indianistes, et même dans la seconde édition, « quelques interprétations conjecturales » étaient déjà « supprimées ou atténuées » (v. c. r. par M. Lafaye, *Revue*, t. XVII, p. 368).

Chargé à la Sorbonne d'un cours de poésie grecque en qualité de suppléant de M. J. Girard et devenu titulaire de la chaire à la fin de 1891, il poursuivait, malgré la préparation absorbante d'un très vaste programme, des recherches où se manifestait de plus en plus clairement le constant dessein de sa carrière d'érudit : discerner les modes religieux dans les œuvres de la littérature classique de la Grèce. Il n'était que trop naturel qu'il s'arrêtât longtemps à scruter la pensée d'Euripide, mais on peut dire qu'il en a pénétré les régions les plus profondes : *Euripide et l'esprit de son théâtre* (Paris, 1893) est, en sa première partie tout au moins, un livre de magistrale psychologie religieuse. Il a mis en pleine lumière les attaches morales par où Euripide tient de l'école des sophistes : même esprit de recherche, même audace sceptique, même ironie. Le poète s'élève contre tous les préjugés que la religion fit naître ou laissa germer; il substitue aux dieux multiples des panthéons antiques une seule force qui, inconnue et invisible, se manifeste dans les lois de la nature et dans celles de l'intelligence (v. c. r. dans *Revue*, XXVII, p. 107). Cette philosophie religieuse d'Euripide et surtout sa critique des dévotions traditionnelles font du grand tragique un des précurseurs des libres esprits qu'étudiait M. Decharme dans le livre qui parut moins d'un an avant sa mort : *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris, 1904). Mieux que nous, notre collaborateur M. Toutain dira, quelques pages plus loin, ce qu'était cet ouvrage qui désormais apparaîtra comme empreint de toute l'austère tristesse d'un testament intellectuel. Notre devoir était d'apporter un hommage dernier à l'un des parrains et à un ami fidèle de notre Revue, au savant dont l'œuvre si simple et si probe restera parmi celles dont s'honorent sans réserves nos études.

P. A.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

W. H. Roscher. — **Die enneadischen und hebdomadischen Fristen- und Wochen der ältesten Griechen** et **Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen**, deux in-4 de 89 et de 126 p., extraits des t. XXI et XXIV des *Abhandlungen de l'Académie de Saxe*. — Leipzig, Teubner, 1903 et 1904.

Dans la pensée de leur auteur, ces deux études considérables, auxquelles il faut joindre un certain nombre d'articles récents[1], ne forment que des chapitres d'un grand travail sur la signification et l'histoire du nombre symbolique 7 dans l'antiquité grecque. Ce ne sont, en effet, que des matériaux d'où déborde du texte, sous toutes les formes, notes au bas des pages et à la fin des chapitres, addenda, appendices, etc., le prodigieux amas de faits accumulé par l'auteur au cours de ses lectures. On peut dire, sans trop se hasarder, qu'il n'y a pas une trace du rôle des nombres 7 et 9 en Grèce, dans les multiples domaine de l'activité d'un peuple, qui lui ait échappé ; il ne s'est pas borné aux données que lui fournissait la Grèce, mais il a sans cesse recours pour les éclairer et les fortifier à celles de la mythologie — ou plutôt de la sociologie comparée : peuples primitifs, tribus américaines, peuplades celtiques, germaniques, italiques, sémitiques, iraniennes, l'Égypte, la Perse, la Chaldée, la Phénicie, tout l'Orient et tout l'Extrême-Orient rentrent dans le

1) *Hermes*, 1901, p. 470 (Ueber das delphische E); *Philologus*, 1900, p. 21 ; 1901, p. 81 ; 1902, p. 513 (même sujet) ; 1901, p. 360 (Die heiligkeit der Siebenzahl im Kultus und Mythus des Apollon) ; *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1903, p. 63 (θεὸς ἕβδομος), 1904, p. 419 (même sujet). Voir aussi dans son Dictionnaire de Mythologie, son article « Planeten » et sa monographie « Sélénè » (1891).

domaine de ses investigations ; sans doute il ne les connaît pas de première main, par les textes mêmes, comme pour l'antiquité classique, mais son information est toujours sûre, puisée aux meilleures sources ; et, telles qu'elles sont, recueil de notes plutôt qu'ouvrage composé — ces deux études, grâce à de bonnes tables et à des index suffisants, peuvent servir dès maintenant de répertoire pour les faits touchants l'ennéade et l'hebdomade. Il y aurait seulement à mieux classer ces faits qui sont réunis trop souvent comme des séries de fiches plutôt qu'en groupements rationnels ; il y aurait surtout à en mieux distinguer la provenance et la date. En effet, si nous croyons avec M. Roscher que la conception première de l'hebdomade en Grèce est bien un fait purement grec, il n'en est pas moins certain que des conceptions différentes, d'origine étrangère, ont dû venir s'y ajouter au cours de l'histoire; il faudrait donc distinguer avec soin à quelle époque et sous quelles influences a été écrit chacun des documents employés et éviter de citer, pour établir le caractère septénaire d'une légende ou d'un rite, sur le même pied qu'un vers d'Homère, tel passage d'un auteur postérieur qui a pu subir l'influence du pythagorisme ou de l'orphisme, de doctrines néo et judéo-platoniciennes, de l'astrologie et de la magie importées d'Orient. Cette absence de classement chronologique et historique dans la documentation est d'ailleurs un des plus regrettables défauts du Dictionnaire de Mythologie que dirige M. Roscher.

Sans préjuger des modifications que M. Roscher pourra y apporter dans son ouvrage définitif, nous pouvons dès maintenant indiquer les conclusions qui se dégagent de son travail préparatoire.

Ce ne sont ni les phénomènes planétaires, ni même les phénomènes solaires qui ont éveillé l'imagination des peuples primitifs; ce qui la frappe c'est le brusque contraste entre la lumière et l'obscurité, le jour et la nuit; ce qui l'épouvante, c'est cette nuit qui cache tant de périls et d'horreurs ; ce qui la réjouit et, par suite, ce qu'elle est prête à adorer, c'est ce qui fait cesser cette nuit : aussi le culte de la Lune a-t-il précédé celui du Soleil. Une fois l'attention et la vénération des primitifs concentrées sur la Lune, la régularité de ses phases n'a pas tardé à leur paraître un moyen de résoudre l'un des plus difficiles problèmes qui pesaient sur leur existence : la mesure du temps. C'est à titre de « Mesureuse du temps » que la Lune a été bientôt adorée ; la première mesure du temps a été ce mois lunaire que la pleine lune vient régulièrement couper en deux parties sensiblement égales. De cette *dichoménie* aux *néoménies* précédente et suivante, s'étend une période d'un peu plus de 14 jours qui

coupée en deux, donne une division commode, la semaine ; c'est à prouver qu'elle n'est pas seulement chez les peuples sémitiques, mais aussi en Grèce, la division primitive du temps qu'est consacré le principal travail de M. Roscher, et l'on peut considérer sa thèse comme définitivement établie.

Si la semaine est la division première du mois, elle n'est pas la seule possible ; on peut encore la diviser en 3 périodes de 9 jours, 4 de 8, 6 de 5, et 3 de 10, etc. ; de tous ces systèmes possibles c'est la neuvaine après la semaine qui a été la plus employée dans la Grèce primitive ; au temps d'Homère il semble même que l'ἐννῆμαρ (novemdial) ait triomphé ; traversée, voyage, combat de dieux, lamentations funèbres, hospitalité, durée même du siège de Troie, tout prend 9 ans, 9 mois ou 9 jours (ἐννέωρος; ἐνναετήρος). Dans la Crète aux 90 villes, où les 9 Curètes, Dactyles, Telchines ou Corybantes ont gardé Zeus (servi dans la colonie crétoise de Magnésie par 9 garçons et 9 filles) dans la grotte de l'Ida où tous les 9 ans son fils Minos vient obtenir de lui confirmation de ses pouvoirs, ce Minos a poursuivi 9 mois Britomartis et reçoit tous les 9 ans le tribut des 7 jeunes gens et des 7 jeunes filles athéniennes ; comme Zeus le fait pour lui, à chaque ennéatéride, les éphores à Sparte, consacrent à nouveau les pouvoirs des rois. Par bien d'autres traces encore on peut entrevoir que le 9 domine dans le monde achéo-dorien ; il réagit jusque sur les cultes d'Apollon et de Dionysos (les seuls dieux adorés comme Ἑβδόμειοι si étroitement unis à Delphes, ce nombril de l'Hellade qui paraît avoir été aussi le centre d'expansion du culte hebdomadique. Il n'est presque pas de légende où M. Roscher ne soit parvenu à nous montrer la rivalité de l'hebdomade et de l'ennéade, sans qu'il soit généralement possible de déterminer leur ordre de succession. Il suffit que l'usage ait consacré ces nombres comme divisions du temps, pour qu'ils paraissent aussitôt empreints d'un caractère prédestiné, surnaturel, mystérieux, en un mot, pour qu'ils deviennent *sacrés*. C'est alors, en tant que nombres sacrés, qu'ils prennent leur vie propre ; on ne les retrouve pas seulement dans toutes les divisions du temps, ils ne se répandent pas seulement en tout ce qui touche au « culte et au mythe » mais dans tous les phénomènes humains et sociaux ; les enfants naissent au 7e mois, (ἑπτάμηνοι), reçoivent leur nom 7 jours après (ἑπτήμεροι), commencent leur instruction à 7 ans (ἑπταετήροι) ; la durée de leur vie et ses moments critiques sont des multiples de 7 ; l'année climatérique, l'*androclas*, est à 53 ans (9 × 7) ; maladies, purifications, punitions, jeûnes,

fêtes, trêves, jours propices[1], etc., tout est en 7 ou en 9. Mais, quelque éloignée de leur origine lunaire que puisse être leur application ou leur déformation, il ne faut jamais oublier que c'est comme mesure du temps que 7 et 9 ont pris leur sainteté. Ils pourront même perdre tout rapport avec l'année — lorsqu'au VIe siècle la division décimale, δεκάς, [illegible], [illegible], remplacera la division septennaire du mois[2] — ils n'en continueront pas moins à venir s'appliquer avec leur caractère sacré à tous les faits de la vie et de la société. A l'époque hellénistique, l'influence des conceptions chaldéo-babyloniennes qui se sont répandues chez les peuples sémitiques et iraniens auxquels s'adapte la civilisation grecque, vient donner par leurs théories astrologiques et magiques (les 7 planètes, etc.) un nouvel essor au développement de l'hebdomade. Nous avons déjà reproché à M. *R.* de n'avoir pas distingué dans les faits qu'il invoque à l'appui de sa thèse, ceux qui sont antérieurs et ceux qui sont postérieurs à cette influence orientale, sans penser d'ailleurs qu'elle eût été ébranlée par cette distinction : nous croyons au contraire avec lui qu'il a définitivement établi que la consécration du 7 et, partant, tout son symbolisme, n'est pas en Grèce d'origine planétaire et orientale, mais lunaire et grecque. Mais cette origine lunaire est-elle la seule, est-

1) Voici une curieuse confirmation du caractère lunaire des jours propices (surtout nouvelle lune et pleine lune) : avec un mois de 27 jours, il y a un *interlunium* de 3 jours, ces jours à qui la lune fait défaut, sont néfastes et funèbres ; aussi dans ces 3 jours ἀσέληνοι ne doit-on sacrifier qu'aux morts et aux dieux souterrains, pour détourner leur colère et leurs maléfices (ἀποφράδες, ἀποπόμπιμα, [illegible]).

2) Par le développement de la décade, qui s'est fait à l'époque historique, nous pouvons deviner comment se fit à l'époque héroïque celui de l'hebdomade ; malgré la concurrence du 7 et du 9 qu'il trouve déjà établis, bien que le rationalisme de l'époque rende son développement plus difficile, le 10, une fois qu'il s'est en quelque sorte consacré par son application comme mesure du temps, vient s'appliquer aux objets les plus divers ; on trouve des enfants δεκάμηνοι à côté des ἑπτάμηνοι, des fêtes, des purifications, des interdictions sacrées de 10 jours ; les trêves à l'époque historique sont le plus souvent δεχήμεροι ; à l'archonte décennal succèdent les 10 archontes annuels ; l'ἀποδημία de Solon, sorte d'exil purificatoire volontaire, dure 10 ans ; l'ostracisme, même genre d'exil mais involontaire, a même durée ; presque tous les collèges de magistrats à Athènes comptent 10 membres, etc. Des faits de ce genre on peut déduire ce qu'on pourrait appeler la loi du nombre sacré : tout nombre, reconnu sacré, tend à trouver le plus grand nombre d'applications possible, réagissant autour de lui comme un centre d'attraction qui impose sa forme aux phénomènes sociaux avec toute la puissance d'une force religieuse.

elle la plus ancienne? On ne peut s'empêcher de se poser cette question en lisant dans l'ouvrage même de M. Roscher les textes qui nous instruisent sur le culte du 7 chez les peuplades américaines[1]. Il serait d'autant plus séduisant d'étendre l'explication qu'on peut donner de son origine chez eux qu'elle rend compte en même temps du culte de la triade, dont le mystère reste impénétrable à la théorie de M. Roscher. L'existence de la trinité sacrée en Grèce est certaine et, si l'on ne veut pas avoir recours pour elle à cette hypothèse de l'origine sémitique dont M. Roscher a si bien montré l'inutilité pour l'hebdomade, je ne vois pas d'autre explication possible que celle qui s'applique aux peuplades américaines. Pour elles la triade proviendrait de la conception des trois dimensions de l'espace, conception absolument et nécessairement primitive, puisque le primitif a dû bientôt s'apercevoir que pour fixer n'importe quel emplacement, il était nécessaire de le déterminer par rapport à trois points qui se sont présentés sous la forme élémentaire d'en bas, en haut, au milieu ; à ces trois premières déterminations qui ont été longtemps la seule trinité qu'il ait conçue et, par suite, adorée, sont venus s'ajouter, avec la nécessité de se diriger, celle des quatre points cardinaux. Une pareille origine de l'hebdomade semble encore plus *matérielle*, par suite, plus *naturelle* que celle préconisée par M. Roscher. Aussi voudrait-on qu'il examinât si dans le trésor mythique de la Grèce, il n'est rien qui relève d'une pareille origine ; s'il ne s'y trouve rien de tel, sa théorie lunaire n'en sera que plus fortement établie.

A. J. Reinach.

P. Decharme. — **La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque.** — Paris, A. Picard et fils, 1904.

Le titre, choisi par M. Decharme pour l'ouvrage qu'il a publié peu de temps avant sa mort, ne correspond pas nettement au sujet traité ; il n'en donne pas une idée exacte ni complète. Les premières lignes de l'Avant-Propos sont plus explicites. « On a essayé de rechercher ici,

1) Voir aussi : W. J. Mac Gee, *Primitive Numbers* (19th Annual report of the bureau of ethnology, p. 825, Washington, 1901) que M. R. ne semble pas avoir connu.

écrit l'auteur, ce que les Grecs ont pensé de leur religion et des traditions qui s'y rapportaient. L'histoire des dieux, telle que les poètes l'ont contée, est-elle vraie? Les dieux s'intéressent-ils à l'humanité? Les dieux existent-ils? Telles sont les trois questions principales que s'est successivement posées en Grèce la curiosité des esprits réfléchis. » M. Decharme n'a donc pas borné son étude à la critique des traditions religieuses proprement dites; il a encore voulu montrer ce que les Grecs pensaient de leurs dieux, quelles étaient leurs opinions sur la divinité; il s'est efforcé de déterminer ce que l'on pourrait appeler leur théologie ou leur théodicée. Il a même examiné ce dernier sujet à un double point de vue : d'une part au point de vue spéculatif et philosophique; d'autre part au point de vue pratique et politique. Il y a, au total, dans son livre trois sujets, connexes mais différents, qui s'entremêlent sans se confondre :

1° Quelles ont été les opinions ou les théories des grands écrivains de la Grèce, en particulier des poètes et des philosophes, sur la divinité, sur son essence, sa nature, son caractère, sur ses relations avec l'humanité et l'univers?

2° Quelle a été l'attitude de ces mêmes écrivains à l'égard des pratiques religieuses?

3° Comment les uns et les autres ont-ils interprété les innombrables légendes de la mythologie hellénique?

Pour traiter le premier sujet, M. Decharme a noté soigneusement et commenté, non sans finesse, tous les passages des grands écrivains de la Grèce où il est question des dieux. Successivement les Théogonies des premiers siècles de la littérature grecque; les fragments des philosophes de l'Ionie et de la Grande-Grèce; les poètes, Théognis, Pindare, Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane; les sophistes et les grands philosophes, Socrate, Platon et les Académiciens, Aristote, Théophraste; Épicure, les Stoïciens; enfin Plutarque sont scrutés, passés au crible. Il y a là comme une revue, d'une lecture agréable et sûre sans doute, mais peut-être un peu monotone et superficielle, des principales idées individuelles et des théories d'écoles les plus importantes que la Grèce nous ait transmises sur le délicat et difficile problème de la divinité.

Du second sujet, M. P. Decharme a choisi de préférence, pour y insister, les progrès de l'athéisme. Après avoir décrit le développement de l'incrédulité à Athènes dès le v[e] siècle av. J.-C., il a consacré un chapitre aux procès d'impiété. N'est-ce pas ou trop ou trop peu? Trop :

car vraiment on ne voit pas bien quelle critique des traditions religieuses, au sens précis du mot, a pu trouver place dans la parodie des Mystères d'Éleusis, reprochée à Alcibiade, dans l'acte des Hermocopides, dans les faits imputés à Aspasie ou à Phidias, dans les conversations et les enseignements de Socrate. Trop peu : si en effet M. Decharme tenait à montrer les ravages de l'impiété à Athènes au ve et au ive siècle, ce n'était vraiment pas assez de quarante pages pour en exposer l'histoire.

A vrai dire, ces deux premiers sujets n'ont que des rapports lointains avec le titre même de l'ouvrage. Admettrait-on qu'un livre, intitulé par son auteur *La critique des traditions religieuses chez les peuples chrétiens*, contînt l'exposé de toutes les théories de la divinité conçues par des philosophes modernes ? Ne serait-on pas étonné d'y trouver le récit des procès intentés pour cause de religion ? Les noms de Calas, de Sirven, du chevalier de La Barre n'y paraîtraient-ils pas déplacés ? C'est là pourtant ce que M. Decharme a fait pour la religion grecque.

Le troisième sujet, au contraire, c'est-à-dire l'histoire de l'exégèse mythologique en Grèce, répond parfaitement au titre du livre. C'en est la partie de beaucoup la plus neuve et la plus intéressante à nos yeux. M. Decharme indique d'abord dans quelle mesure et comment la masse confuse des légendes primitives a été ordonnée, systématisée par les auteurs de Théogonies et de Théologies ; comment ces mêmes traditions ont été recueillies et classées par les premiers prosateurs, logographes et historiens ; quel a été l'état d'esprit à leur égard d'Hérodote et de Thucydide. Mais c'est surtout lorsqu'il rencontre, dans cette revue chronologique, les premiers systèmes d'interprétations mythologiques que le sujet se précise, s'amplifie ; le champ que l'auteur défriche est fertile, il n'a été avant lui que peu exploité.

De bonne heure les Grecs éclairés et instruits ont compris que le vrai sens des mythes était un sens caché. Ils ont tenté de le découvrir. La plus ancienne méthode, semble-t-il, fut celle de l'allégorie : les mythes, d'après Théagène de Rhégium, étaient soit des allégories physiques, soit des allégories psychologiques ou morales. Après les allégoristes, vinrent les étymologistes, dans lesquels M. Decharme voit, non sans raison, de lointains précurseurs de Max Müller ; l'école stoïcienne joua un grand rôle dans cette interprétation critique des traditions religieuses de la Grèce. Les stoïciens virent surtout dans les mythes grecs des allégories physiques. Ce fut à la nature, à ses phénomènes et à ses lois qu'ils demandèrent le secret des dieux et le sens de leurs légendes. Pour eux, Zeus représente la vie universelle, Hera l'air répandu autour

de la terre; Héphaestos est le feu terrestre, Apollon le feu céleste ou le soleil; Artémis et Hécate sont assimilées à la lune; Héraclès et Persée sont des héros solaires. Déméter est la personnification de la Terre productrice et nourricière; le mythe de Perséphone n'est qu'une forme poétique des vicissitudes de la végétation. Poseidon et les divinités qui l'entourent personnifient la mer, les sources et les rivières. A ces interprétations physiques, les stoïciens en ajoutèrent d'autres purement psychologiques et morales : Hermès, par exemple, était pour eux le λόγος, « la raison, qui nous fait participer à la pensée divine et qui nous a été envoyée du ciel, l'homme étant de tous les êtres vivants le seul que les dieux aient voulu faire raisonnable. » M. Decharme nous semble résumer exactement et clairement l'exégèse des stoïciens, quand il affirme qu'une idée commune domina toutes leurs interprétations, celle de chercher surtout dans le spectacle du monde l'explication des fables divines. Mais en même temps, ajoute l'auteur en manière de réserve, « sous les vieilles légendes du passé, les philosophes du Portique cherchèrent l'expression de leurs propres doctrines et réussirent à l'y découvrir à force d'imaginations subtiles. » A combien d'écoles et de systèmes modernes cette remarque judicieuse ne pourrait-elle pas s'appliquer? Le chapitre consacré par M. Decharme à l'exégèse stoïcienne est à coup sûr un des meilleurs et des plus originaux de son livre.

S'il a insisté avec une visible bienveillance sur les doctrines du Portique, M. Decharme critique au contraire avec une grande sévérité l'*evhémérisme*, qui supprimait les dieux en les considérant « comme ayant été jadis des hommes supérieurs, rois, conquérants, philosophes, auxquels, après leur mort, l'admiration, la terreur, ou la reconnaissance du vulgaire avaient attribué l'immortalité. » M. Decharme reproche en termes véhéments à Evhémère d'avoir *indignement* parodié certaines légendes, d'avoir *misérablement* travesti celles mêmes que leur forme gracieuse eût dû protéger contre toute atteinte sacrilège. « Sa mythologie théogonique, dit-il ailleurs, altération préméditée de celle d'Hésiode, *mesquine et plate*, a perdu toute poésie et toute grandeur. » Nous n'avons nullement l'intention de prendre contre le savant auteur de la *Mythologie de la Grèce antique* la défense d'Evhémère et de son système. Mais ne convient-il pas, si l'on veut juger avec équité l'evhémérisme, de se rappeler qu'il prit naissance vers le milieu du IIIe siècle, c'est-à-dire à une époque où les Grecs en étaient venus à adorer un Démétrius Poliorcète, où les Ptolémées d'Égypte, les Séleucides de Syrie recevaient,

avec le surnom de nouveau Dionysos, des honneurs et un culte divins de leur vivant même? Cette circonstance n'a point échappé à M. Decharme; mais il n'en a point tiré, semble-t-il, l'indulgence qui en était la conclusion logique.

Le dernier chapitre du livre est consacré à Plutarque et à ses idées sur les mythes. Ces pages sont d'une lecture facile, attrayante. Elles n'ont qu'un tort, c'est d'avoir été publiées après le livre de J. Oakesmith, *The religion of Plutarch*. Elles le rappellent à plusieurs reprises. Il n'y a là rien que de fort naturel, puisque les deux auteurs se sont également inspirés de Plutarque, ont étudié les mêmes opuscules de l'écrivain, ont insisté sur les mêmes points, la *Doctrine des Délais de la Justice divine*, la démonologie, la curiosité de Plutarque pour les religions étrangères, en particulier pour la religion égyptienne et pour le mythe d'Isis et Osiris.

En résumé, le dernier livre de M. Decharme, quelles que soient les réserves que nous avons cru devoir faire sur sa composition, est une œuvre intéressante, d'une belle tenue littéraire, qui témoigne d'une connaissance approfondie de la pensée grecque. Il lui manque une conclusion. Il n'eût pas été inutile de montrer, par un résumé de quelques pages, que la Grèce, devançant la science mythologique moderne, a connu plusieurs des systèmes d'exégèse que le XIX[e] siècle a cru découvrir; il n'est pas jusqu'à la méthode de la mythologie comparée dont on ne puisse retrouver le premier germe chez Plutarque, qui a institué des rapprochements curieux entre des rites de Grèce, d'Asie, d'Égypte. Nous regretterons aussi que M. Decharme n'ait cherché que dans les œuvres littéraires les documents de son sujet. Les artistes n'ont-ils donc pas, comme les poètes et les philosophes, interprété les mythes à leur manière? Pour ne citer qu'un exemple, certaines œuvres d'archéologie figurée, bas-reliefs, vases peints, etc., ne nous apprennent-elles pas avec beaucoup de précision comment l'on interprétait en Grèce le mythe de Déméter et de Koré? Les textes épigraphiques auraient pu de même être consultés avec profit. Tels hymnes en l'honneur d'Isis, trouvés dans les Cyclades, sont les commentaires lumineux et indispensables des traités de Plutarque sur la déesse. Mais peut-être avons-nous tort ici de reprocher à M. Decharme de n'avoir pas conçu son sujet comme nous-mêmes nous l'aurions conçu. Il aurait pu nous répondre que ce n'est pas cela qu'il a voulu faire, et qu'il a voulu seulement chercher dans les œuvres écrites de la pensée grecque la critique des traditions religieuses de la Grèce. Cela, il l'a fait et bien fait, en savant doublé d'un

écrivain. Et c'est là l'impression dernière que laissera son livre à tous les lecteurs.

J. TOUTAIN.

MIGUEL ASIN PALACIOS. — **Algazel Moral, Ascetica**, con prologo *de Menendez y Pelayo*[1]. — 1 vol. XL-912 pages. Zaragoza.

Le volume de M. Miguel Asin Palacios sur Algazel fait partie d'une collection d'études arabes. Les quatre premières ont surtout un caractère historique. La cinquième est une traduction espagnole du *Philosophe autodidacte* d'Abentofaïl, par D. Fr. Pons[2]. La sixième inaugure une série d'Études philosophico-théologiques, qui en comporteront trois autres, sur la Mystique d'Algazel, sur son influence dans l'Espagne musulmane, sur son influence dans l'Espagne chrétienne. D'autres volumes sont annoncés, sur l'art arabe en Espagne, par Antonio Vives ; sur l'origine des modernes institutions de l'enseignement, par D. Julian Ribera[3] ; sur les Almohades en Espagne, par D. Francisco Codera.

Cette collection, autant que nous pouvons en juger par le volume que

1) On a transcrit le nom arabe de diverses façons, *Gazali*, *Gazzali*, *Ghazali*. Nous conserverons souvent le nom Algazel, d'usage courant.

2) I. Pucy Monçon, « Viage à la Meca de un morisco aragonés, en el siglo XVI », por D. Mariano de Pano. — II. « Origines del justicia de Aragón », por D. Julian Ribeira. — III. « Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España », por D. Francisco Codera. — IV. « El Collar de Perlas (tratado de politica y administracion ») por Muza II rey de Tremecen. Traduccion de D. Mariano Gaspar. — V. « El Filosofo Autodidacto » de Abentofaïl, novela psicologica traducida directamente del arabe, por D. Francisco Pons, con prologo de D. Marcelino Menendez y Pelayo. — L'ouvrage d'Ibn-Tofaïl (Abubacer), traduit de bonne heure en hébreu, a été publié en arabe par Ed. Pococke sous ce titre : *Philosophus autodidactus sive epistola in qua ostenditur, quomodo ex inferioribus contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit*, avec une traduction latine, Oxford 1671, réimpr. 1700. Ashwell et le quaker George Keith d'après cette traduction latine, Simon Ockley d'après l'original arabe, l'ont fait passer en anglais. Ockley lui donne ce titre : *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai Ebn Yokdhan, written by Abu Jaafer Ebn Tofail*. Une traduction hollandaise, publiée en 1672, a été réimprimée à Rotterdam en 1701. Il y a des traductions allemandes de Pritius, Francfort 1726, et de Eichhorn *Der Naturmensch*, Berlin, 1783.

3) Origen de las modernas instituciones de enseñanza. I El Modelo. II. La Copia por D. Julian Ribera.

nous avons sous les yeux, a un caractère nettement chrétien et orthodoxe. L'auteur est un prêtre; l'œuvre paraît avec la mention, *con censura ecclesiastica* : elle est précédée, comme la traduction du Philosophe autodidacte de Fr. Pons, d'une préface de Menendez y Pelayo, l'auteur de la « Science espagnole », de l'« Histoire des hétérodoxes espagnols », de l'« Histoire des idées esthétiques en Espagne », etc. Et M. Menendez y Pelayo a affirmé, d'une façon très claire et à plusieurs reprises, dans sa préface, que l'auteur est catholique et se propose une fin chrétienne[1].

Mais en même temps M. Miguel Asin, comme M. Menendez y Pelayo lui-même, s'efforce de s'entourer de tous les renseignements pour faire œuvre essentiellement historique et scientifique. Dans les deux courants qui se sont produits parmi les catholiques soucieux de suivre les instructions de Léon XIII, l'un et l'autre se rangeraient parmi ceux qui tiennent surtout à enrichir la philosophie thomiste de toutes les acquisitions faites depuis trois siècles par les sciences positives et même à les augmenter[2]. Pour eux, c'est ainsi qu'on imite vraiment saint Thomas : n'a-t-il pas utilisé tout le savoir des Grecs, des Arabes, des Chrétiens et des Juifs, qu'il portât d'ailleurs sur les sciences, sur la philosophie, sur la théologie et l'exégèse biblique ou évangélique en en supprimant tout ce qui pouvait favoriser le judaïsme, le mahométisme, les schismatiques grecs ou les hérétiques et même les infidèles, pour en former, fondu dans les croyances ou les dogmes de l'Occident, l'ensemble synthétique qui servirait à guider la chrétienté future?

1) P. XXXVII. Esta es la conclusión que se deduce de la obra del Sr. Asin, ni podía esperarse otra del sano spíritu científico *y de la ferviente piedad de tan digno sacerdote.* Voir la citation de la note suivante.

2) Voir la Restauration thomiste au XIX[e] siècle dans notre *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan. Dans la note précédente, M. Menendez y Pelayo mêle l'esprit scientifique, *del sano espíritu científico*, à la fervente piété d'un prêtre si digne. La fin de la préface, p. XXXIX, est tout entière à noter : « Para cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Aeterni Patris*, en que Su Santidad abogaba, años hace, por la restauración de la Escolástica, es preciso seguir las huellas de los mas insignes doctores escolásticos. Asi como Alberto Magno, Raimundo Martin, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar de la filosofía arábiga todo lo que en ella encontraban de utilizable para adaptarlo á la dogmatica cristiana, no de otro modo *debemos en nuestros días aprovechar todo legítimo progreso que aparezca en la literatura filosófica contemporánea, seguros de que así haremos avanzar á la filosofía cristiana más y mejor, que permaneciendo petrificados en los textos que ya pasaron, atentos exclusivamente á repetirlos y comentarlos* »

M. Menendez y Pelayo donne commes signes de renouvellement, en ces matières, la traduction du Philosophe autodidacte d'Abentofaïl par Pons; celle de la Source de vie par le doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Séville, D. Frédéric de Castro; les Mémoires de D. Julien Ribeira et D. Miguel Asin sur le philosophe murcien Mohidin et le rapport de son système avec celui de R. Lulle[1]. Puis il signale la nouveauté et la difficulté de l'entreprise. On ne connait guère, dit-il, en Espagne tout au moins, que les travaux de Schmölders, de Munk, de Renan — auquel il reproche des erreurs graves sur la scolastique chrétienne — l'histoire des philosophes et des théologiens musulmans, de Gustave Dugat (1878), intéressante à beaucoup de points de vue, qui n'a pas donné ce qu'elle promettait, qui est plus d'un orientaliste que d'un philosophe et accorde plus d'attention aux anecdotes qu'aux systèmes[2]. Les textes imprimés sont rares : on eut de bonne heure le Philosophe autodidacte, des versions barbares d'Avicenne, d'Algazel, d'Averroès; mais ce sont les publications du Caire, de Boulaq de Constantinople qui ont réveillé l'attention des orientalistes européens. Asin s'est familiarisé avec les textes arabes publiés en Orient. Il a présenté à la faculté des lettres de l'Université de Madrid une thèse de doctorat sur Algazel, ses idées théologiques et mystiques, où l'on aperçut une érudition solide et une pensée ferme. On le pria de transformer la dissertation en livre. A ce livre, il a mis, dit Menendez y Pelayo, une introduction sobre et précise. Sa biographie d'Algazel est faite d'après des sources arabes. Si les scolastiques chrétiens l'ont considéré comme l'auteur d'un manuel digne des plus fervents disciples du Stagirite, c'est lui aussi qui a dirigé, contre l'impiété philosophique, la plus forte attaque qu'aient tentée les orthodoxes. Esprit sincère et profondément religieux, scolastique par accident, il est au fond moraliste et mystique. Sa morale essentiellement théologique a été présentée par Asin dans une exposition détaillée de l'Ihia, le livre capital d'Algazel : « Il en a traduit en claire langue castillane, les principaux passages, où l'on trouve, outre la profondeur de la doctrine, un singulier charme littéraire, naissant de l'emploi de l'allégorie, une des formes préférées du style d'Algazel, écrivain qui, par la puissance de l'imagination, la ri-

1) Nous ne connaissons ni ces deux Mémoires, ni les traductions d'Avicebron et d'Abentofaïl.

2) De cet historien, peu connu même en notre pays, M. Basset a écrit : « L'effort tenté il y a trente ans par Dugat est méritoire, malgré des lacunes et des erreurs » (*Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1902, p. 112).

chesse de son symbole et de son vocabulaire, est un des poètes de la métaphysique ». Asin explique et commente avec lucidité les conceptions profondes et quasi chrétiennes sur l'idée de Dieu comme fondement de l'ordre moral et sur la liberté humaine; les efforts d'Algazel pour résoudre l'antinomie entre le libre arbitre et la prescience divine; sa religieuse et profonde humilité devant le grand mystère de la prédestination; son optimisme, analogue à celui de Leibnitz. Il suit pas à pas la dialectique subtile de l'original, en conservant la couleur de son style figuré, qu'il s'agisse de la morale ou des applications pratiques de cette morale, du plan extraordinairement minutieux et réglementé pour la vie ordinaire et externe, pour la vie purgative, qui débarrasse l'homme de ses vices, lui fait acquérir les vertus nécessaires et forme le premier degré de la vie interne; pour la vie unifiée (*unitiva*), état de perfection où se rencontre la science de la volonté et de l'amour, passage de l'ascétique à la mystique, où a lieu la communication directe avec le divin, vision intuitive, extase. En cela, Algazel, dit M. Menendez y Pelayo, est identique aux plus grands auteurs de dévotion usités dans les congrégations chrétiennes.

Les Appendices offrent des textes arabes traduits pour la première fois en langue vulgaire, solutions aux problèmes de la vie future, polémique d'Algazel contre les philosophes sur les attributs divins, sur la causalité et les miracles, sur la spiritualité de l'âme, sur le chemin assuré pour les dévots.

Ce volume, dit encore M. Menendez y Pelayo, est le portique de la construction qu'Asin veut élever à la philosophie arabe et à son philosophe préféré. Il sera suivi de deux autres où l'auteur exposera la mystique d'Algazel dans ses parties moins générales, amour de Dieu, essence, espèces et origine de l'extase, possibilité de l'intuition dans l'extase, distinction entre la science infuse et la science acquise (analogies avec Pascal et les autres penseurs chrétiens); enfin les sources néoplatoniciennes, indiennes, hébraïques de cette mystique. De cette étude résultera, selon M. Menendez y Pelayo, la croyance que la mystique chrétienne des ascètes et des moines d'Égypte et de Perse en est la source la plus immédiate. Puis viendra la bibliographie d'Algazel, l'exposé de son influence en Orient dans tous les domaines où il a porté son activité, de son action sur l'Espagne musulmane et chrétienne. Cette influence s'est exercée, dit-il, de trois façons différentes. D'abord Algazel a suscité la contradiction et la polémique, par exemple le *Tehafot* d'Averroes, formidable machine de guerre contre Algazel, apologie de

la pensée libre et de l'interprétation rationaliste du dogme. En second lieu, il a introduit dans la philosophie de quelques-uns de ses adversaires une dose considérable de mysticisme et de soufisme qui s'est combinée avec le syncrétisme alexandrin, de manière à faire de l'extase le terme de l'intuition transcendentale. Enfin Algazel a eu, dès son vivant, une école nombreuse et enthousiaste. Il a eu des disciples espagnols à Cadix, Tolède, Almèria, Séville, Murcie, Jativa et Valencia. Il a inspiré, au milieu du siècle qui suivit sa mort, le profond mystique Mohidin Abenarabi, il a exercé de l'influence sur les Musulmans jusqu'au XVIe siècle. Maimonide lui doit beaucoup et a transmis à la scolastique chrétienne les arguments les plus célèbres des apologistes arabes.

Son action s'est produite pendant trois périodes qui correspondent aux étapes de sa pensée philosophique. D'abord les traducteurs de Tolède ne voient en lui qu'un péripatéticien, et les scolastiques, d'Alexandre de Halès à saint Thomas, se reportent à son Compendium de philosophie péripatéticienne comme à l'Encyclopédie d'Avicenne. Puis, au XIIIe siècle, un dominicain catalan, Raimundus Martini, versé dans l'érudition rabbinique et talmudique, connaissant la langue arabe, dont on lui attribue le premier vocabulaire, s'occupa des œuvres théologiques d'Algazel et comprit quel parti on peut en tirer pour la théologie chrétienne. La première partie du *Pugio Fidei*, dirigée contre l'impiété des Averroïstes, vient du *Tehafot* d'Algazel, dont il reproduit les arguments sur la création *ex nihilo*, sur la science de Dieu par rapport aux choses individuelles et la résurrection des morts. Raymond de Peñafort, général de l'ordre de Saint-Dominique, demanda à saint Thomas un ouvrage spécialement destiné à la conversion des Juifs et des Maures : la première partie du *Pugio* offre une ressemblance frappante avec la *Somme contre les Gentils*. Enfin, avec le Murcien Mohidin, avec Raymond Lulle, le « soufi chrétien », Algazel apparaît comme mystique dans le monde chrétien et son influence se retrouve chez Pascal plus encore que chez Campanella et Leibnitz.

De cette œuvre, scientifique et chrétienne résultera, dit M. Menendez y Pelayo, cette conclusion que le grand mouvement des écoles mystiques, ascétiques, le panthéisme populaire, la philosophie des soufis, les sectes hétérodoxes, engendrées par l'Islam de sa propre substance, concordent bien avec ses dogmes.

***

Nous avons tenu à résumer la Préface de M. Menendez y Pelayo, parce qu'elle indique bien le but que s'est proposé M. Miguel Asin et ce qu'en attend en Espagne un de ceux qui sont le mieux à même d'apprécier l'ampleur et la portée de l'œuvre.

L'ouvrage comprend, outre le Prologue de M. Menendez y Pelayo (VII-XXXIX), une Introduction (1-120); 15 chapitres où il est traité d'Algazel (121-605); des appendices, dont le premier est une analyse et version des livres esotériques d'Algazel, intitulés *Almadnûn grande* et *pequeño*, selon l'édition du Caire, an 1309 de l'hégire (p. 609-733). Le second est formé d'extraits de la *Destruction des philosophes*, selon l'édition du Caire, an 1303 de l'hégire (p. 735-880). Le troisième est la version de l'œuvre mystique d'Algazel, intitulée *Camino seguro de los devotos*, d'après l'édition du Caire, an 1313 de l'hégire (p. 881-899).

L'Introduction a six chapitres : le premier traite de l'indifférence religieuse chez le peuple arabe; le second et le troisième, des causes qui ont augmenté cette indifférence religieuse. Le quatrième et le cinquième, qui continue le quatrième, exposent les systèmes engendrés par la philosophie dans l'Islam; le sixième parle de l'indifférence religieuse dans le temps qui précéda l'époque d'Algazel. L'auteur nous apprend, à la fin de son œuvre (*addenda et corrigenda*), que lorsqu'il a commencé à rédiger ce traité, les matériaux dont il disposait étaient insuffisants et sa préparation imparfaite. Depuis qu'il a pu étudier, dit-il, les principaux écrits d'Algazel, spécialement l'*Ihia*, et les autres livres des philosophes et des théologiens musulmans, il a vu que son Introduction est incomplète en beaucoup de points, mais l'impression était commencée et a dû être continuée.

Les extraits de la *Destruction des Philosophes* portent sur des questions importantes. Ainsi le premier (question VI) soutient la fausseté de la doctrine péripatéticienne relative à la négation des attributs divins. Le second donne le prologue de la question XVII, le concept et la division de la physique péripatéticienne, les points sur lesquels elle est en contradiction avec la révélation ; la théorie rationnelle du miracle, selon les péripatéticiens. Dans le troisième, qui est le texte de la question XVII, Gazâli s'attache à montrer la fausseté de la doctrine péripatéticienne sur l'impossibilité de la dérogation aux lois naturelles. Enfin le quatrième, relatif à la question XVIII, a pour objet de soutenir que

les péripatéticiens sont incapables de démontrer apodictiquement, par les seules forces de la raison, la thèse suivante : L'âme humaine est une substance spirituelle, qui subsiste en elle-même, qui n'occupe ni lieu ni espace, qui n'est ni un corps ni n'informe le corps, qui n'est pas unie au corps et n'en est pas séparée, comme Dieu et les anges ne sont ni dans le monde ni en dehors du monde.

L'appendice I contient d'abord une analyse ou version de l'*Almadnùn grande*, *le livre qui ne doit être communiqué qu'à ceux qui sont dignes de le connaître*. Elle porte sur la connaissance du divin, sur les anges, sur les miracles et les prophètes. C'est surtout un commentaire orthodoxe du Coran, pour lequel M. Asin renvoie aux autres ouvrages d'Algazel, *Ihia*, *Tehafot*, *Almadnùn pequeño*, à saint Thomas qui applique la méthode de rémotion comme Algazel, aux Évangiles et à S. Paul, enfin à S. Augustin et à Pascal, pour la résurrection des corps. L'*Almadnùn pequeño* donne les solutions de la vie future, sous forme de commentaire ou d'explication des versets du Coran. On y rencontre des formules de la scolastique péripatéticienne. Même M. Asin croit retrouver (717) les principes de la théorie thomiste sur l'individuation par *la materia signata quantitate* (*Summa contra gentes*, lib. II, cap. xciii).

Enfin vient la version du prologue du *Sûr chemin pour les dévots*. L'impulsion vient du ciel ; le premier pas, c'est la science ; le second, c'est la pénitence ; le troisième, c'est la lutte contre tous les obstacles ; puis vient le rapprochement avec Dieu que suivra, après une mort impatiemment attendue, le séjour en paradis et la communication intime avec lui.

Quant au corps de l'ouvrage, il comprend 15 chapitres dont les deux premiers donnent la Biographie d'Algazel. Le 3e et le 4e traitent de sa façon de penser (*El pensamiento*), de ses rapports avec les philosophes dont il se sépare et dont il conserve cependant certaines choses, avec les *motecallemin* qu'il suit en certains cas, mais pour lesquels il éprouve de l'aversion, soit comme théologiens soit comme philosophes. De même, il s'écarte de la morale des péripatéticiens et des *motecallemin* pour faire reposer celle qu'il recommande sur des thèses théologiques, l'existence et l'essence, les attributs de Dieu et ses opérations par rapport aux créatures et surtout à l'homme. Ses idées fondamentales sont l'indépendance de Dieu et la liberté de l'homme, en quoi il continue, dans les grandes lignes, Plotin (voir surtout *Ennéades*, VI, 9), tout en se référant le plus souvent au Coran. Ces deux chapitres de morale

sont suivis de deux chapitres, 7 et 8, sur l'ascétique externe ou ordinaire, qui comprend l'accomplissement de toutes les obligations légales, purification ou ablution, oraison, aumône, jeûne, pèlerinage, récitation ou lecture de l'Alcoran, musique et chant. Dans les chapitres IX à XV, Asin s'occupe de l'ascétique qui convient à qui s'est consacré au service de Dieu (*ascetica devota purgativa*). On y trouve les inconvénients de la vie commune et de la vie solitaire, une psychologie naturelle qui signale les puissances par lesquelles l'âme peut mener le combat ascétique, une psychologie surnaturelle qui nous explique la tentation diabolique et l'inspiration angélique, une méthode pour corriger les vices, vanité, avarice, gourmandise, colère, etc., les manières diverses dont on peut connaître ses défauts propres, soit que l'on recoure à un directeur spirituel, à un ami sincère ou que l'on écoute ce que disent les ennemis dans la vie commune.



Il serait prématuré de porter un jugement sur l'œuvre, à peine commencée de M. Miguel Asin. Tout ce qu'il est possible d'en dire actuellement, c'est qu'elle dénote un réel souci d'impartialité et qu'elle promet l'analyse et l'examen d'œuvres dont on n'a peut-être pas tenu assez de compte jusqu'ici dans l'étude de la philosophie, ou si on préfère, des doctrines d'Algazel. Mais ce qui peut et doit être fait, à notre sens, c'est de montrer quelles questions semblent résolues et quelles questions se posent à propos d'Algazel, après les travaux récents de M. Miguel Asin et de M. Carra de Vaux[1]. Par cela même nous serons amené d'ailleurs à indiquer en quelle mesure on peut demander à M. Miguel Asin un supplément d'information pour justifier un certain nombre de ses affirmations.

1. Nous savons, par Munk, le but que Ghazâli s'est proposé en composant les *Tendances des Philosophes*. Dans la préface supprimée, pour la plupart des manuscrits latins et l'édition latine de Venise, mais qui se trouve dans deux versions hébraïques différentes et dans un manuscrit latin de la Sorbonne (n° 941), Ghazâli disait à celui qui l'avait pris de réfuter les philosophes :

1) M. C. de Vaux a fait paraître, dans la *Collection des grands philosophes*, Paris, Alcan, 2 volumes sur Avicenne et Al-Gazali. Il en a été question dans la *Revue d'histoire des religions*, juillet-août 1902, p. 110 et suivantes, juillet-août 1904, p. 112 et suivantes, novembre-décembre 1904, p. 428. — Nous avons analysé les deux ouvrages dans la *Revue philosophique*, mars 1905.

« Tu m'as demandé, mon frère, de composer un traité complet et clair pour attaquer les philosophes et réfuter leurs opinions, afin de nous préserver de leurs fautes et de leurs erreurs. Mais ce serait en vain que tu espérerais parvenir à ce but avant de parfaitement connaître leurs opinions et d'avoir étudié leurs doctrines ; car vouloir se convaincre de la fausseté de certaines opinions, avant d'en avoir une parfaite intelligence, serait un procédé faux dont les efforts n'aboutiraient qu'à l'aveuglement et à l'erreur. Il m'a donc paru nécessaire, avant d'aborder la réfutation des philosophes, de composer un traité où j'exposerais les tendances générales de leurs sciences, savoir de la logique, de la physique et de la métaphysique, sans pourtant distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux : car mon but est uniquement de faire connaître les résultats de leurs paroles, sans m'étendre sur des choses superflues et sur des détails étrangers au but. Je ne donnerai, par conséquent qu'un exposé, comme simple rapporteur, en y joignant les preuves qu'ils ont cru pouvoir alléguer en leur faveur. Le but de ce livre est donc l'exposé des tendances des philosophes et c'est là son nom. » Ghazâli laisse de côté les mathématiques, sur les principes desquelles on est d'accord et qui ne fournissent pas matière à réfutation, la logique dont les doctrines sont vraies en général, pour exposer celles de la métaphysique qui sont fausses pour la plupart, celles de la physique où se mêlent le vrai et le faux : « C'est là, dit-il à la fin de l'ouvrage qui est dans le manuscrit arabe (n° 882, f. 42, verso) comme dans les deux versions hébraïques, ce que nous avons voulu rapporter de leurs sciences, savoir de la logique, de la métaphysique et de la physique, sans nous occuper à distinguer ce qui est maigre de ce qui est gras, ce qui est vrai de ce qui est faux[1]. Nous commencerons après cela le livre de la *Destruction des philosophes*[2], afin de montrer clairement tout ce que ces doctrines renferment de faux ».

Et ces affirmations sont à noter, car elles constituent, pour *l'historien de la philosophie*, des règles excellentes qu'il est bon de formuler, qu'il serait meilleur d'appliquer : « On n'est historien, dit M. Renan, qu'à condition de savoir reproduire à volonté en soi-même les différents types de la vie du passé pour en comprendre l'originalité et pour les trouver tour à tour légitimes et défectueux, beaux et laids, dignes d'amour et

1) Le *Kitab Maqasid el Falasifa* a été traduit au XIIe siècle par Gundisalvi. Sa traduction a été publiée à Venise par Lichtenstein en 1506. On a donné à Leyde, en 1888, Al Gazzali's *Makasid al falasifat*, I. Th.: D. Logik C. I. II, hgg. und mit Vorwort und Anmerk. versehen. L'œuvre entière a été éditée au Caire, l'an 1313 de l'hégire.

2) M. Basset, *Revue d'histoire des religions*, mai-juin 1904, p. 316, dit au sujet de cette traduction du titre du *Kitab Tehafot al falâsifa* : « Le mot destruction ne traduit pas exactement l'arabe ; ce terme indique que les arguments des philosophes s'écroulent les uns sur les autres : comme conséquence, il ne reste plus que la révélation. » Avec raison, Munk critique la traduction de Schmölders, « Réfutation mutuelle ».

de haine ». Il faut donc savoir gré à Algazel d'avoir fait effort pour être impartial dans l'exposition des doctrines qu'il se proposait de combattre.

II. Munk nous a appris de même, contrairement à l'affirmation de Schmölders, qu'Algazel s'est proposé, dans la *Destruction des philosophes*, de détruire complètement les doctrines des philosophes par une critique générale.

« Ait Algazel, si autem, dixerit, adhæsistis in omnibus quæstionibus oppositioni dubitationibus cum dubitationibus, et non evadet id quod posuistis, a dubitationibus, dicimus dubitatio declarat corruptionem sermonis procul dubio, et solventur modi dubitationum, considerando dubitationem et quæsitum. Nos autem non tendimus in hoc libro nisi adaptare opinionem eorum et mutare modos rationum eorum cum eo cum quo declarabitur destructio eorum et non incumbemus ad sustentandum opinionem aliquam » etc.; traduction littérale d'après la version hébraïque : « Si on me disait : Dans toutes vos critiques et objections, vous ne vous êtes appliqué qu'à accumuler doutes sur doutes, mais ce que vous avancez n'est pas non plus exempt de doutes, je répondrais : La critique fait ressortir ce qu'il y a de faux dans un discours et la difficulté peut se résoudre par l'examen de la critique et de l'objection. Mais nous n'avons dans ce livre d'autre intention que d'énoncer leurs opinions et d'opposer à leur argumentation des raisonnements qui montrent leur nullité. Nous ne voulons pas ici nous faire le champion d'un système particulier (selon Ibn Roschd, Ghazâli ne veut pas passer pour être le champion du système des Asharites), nous ne nous écarterons donc pas du but de ce livre et nous ne compléterons pas notre discours, en alléguant des arguments en faveur de la nouveauté du monde; car notre but est seulement de détruire les arguments qu'ils ont produits pour établir l'éternité de la matière. Après avoir achevé ce livre, nous en composerons un autre pour affermir l'opinion vraie ; nous l'appellerons *Bases des croyances* et nous le consacrerons à la reconstruction, de même que le présent livre a pour objet la démolition [1]. »

Cependant il y a des textes qui semblent indiquer que Ghazâli n'avait pas rompu complètement avec la philosophie, après avoir écrit la *Destruction*. Munk cite à ce sujet de curieux passages d'Ibn Tofaïl :

« Quant aux écrits du docteur Abou-Hamed Al Ghazâli, cet auteur, s'adressant au vulgaire, lie dans un endroit et délie dans un autre, nie certaines choses et puis les déclare vraies. Un de ses griefs contre les philosophes, qu'il accuse d'infidélité, est qu'ils nient la résurrection des

1) Munk, *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck et *Mélanges de philosophie arabe et juive*, Paris, 1859, traduction latine de la *Destructio Destructionum* d'Averroès et tradition hébraïque de la Bibliothèque nationale. Le *Kitab Tahâfout el Falasifâ* (Tehâfot al falâsifa d'après Munk) a été publié au Caire l'an 1303 de l'hégire. Munk l'a analysé, Asin en a donné des extraits. Voir la note précédente.

corps et qu'ils établissent que les âmes seules sont récompensées ou punies; puis il dit, au commencement de son livre *Al-Mizan* (ou *Mizân al-amal, la Balance des actions*) que cette opinion est professée par les docteurs soufis d'une manière absolue et dans son écrit intitulé *Délivrance de l'erreur*, il avoue que son opinion est semblable à celle des soufis et qu'il s'y est arrêté après un long examen. Il y a, dans ses livres beaucoup de contradictions de ce genre, comme ceux qui les lisent et les examinent avec attention pourront s'en convaincre. Il s'en est excusé lui-même à la fin de son livre *Mizân al-amal*, là où il dit que les opinions sont de trois espèces, savoir : celle qui est partagée par le vulgaire et qui entre dans sa manière de voir; celle qui est de nature à être communiquée à quiconque fait des questions et demande à être dirigé; et celle que l'homme garde pour lui-même et dans laquelle il ne laisse pénétrer que ceux qui partagent ses convictions. Ensuite il ajoute : « Quand même ces paroles n'auraient d'autre effet que de te faire douter de ce que tu crois par une tradition héréditaire, tu en tirerais déjà un profit suffisant; car celui qui ne doute pas n'examine pas, ne voit pas clair et celui qui ne voit pas clair reste dans l'aveuglement et dans le trouble ». Il ajoute cette sentence en vers : « Accepte ce que tu vois et laisse là ce que tu as seulement entendu; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne ». Ibn Tofaïl cite ensuite un autre passage de Ghazâli, d'où il résulte que cet auteur avait composé des livres ésotériques dont la communication était réservée à ceux qui seraient dignes de les lire; mais il ajoute que ces livres ne se trouvaient pas parmi ceux qu'on connaissait en Espagne.

Renan rappelle, de son côté, que selon Ibn Roschd, Ghazali attaqua la philosophie pour complaire aux théologiens et écarter les soupçons qui s'étaient élevés contre son orthodoxie; que le petit écrit secret dont parle Moïse de Narbonne et qui contenait la solution des objections qu'il avait présentées au public comme insolubles s'est retrouvé en hébreu à la Bibliothèque de Leyde[1].

Dès lors on se trouve en présence de plusieurs solutions : 1° Ghazâli a été successivement philosophe, théologien et mystique; mais il n'a pas essayé de synthétiser, comme Plotin, en une harmonie supérieure, ces trois formes de la spéculation et de la pratique; le mystique n'a rien voulu avoir de commun avec le philosophe et peut-être avec le théologien. Et alors il importe, pour comprendre son évolution, de déterminer exactement l'ordre chronologique de ses œuvres; 2° Ou Ghazâli n'a renoncé, qu'en apparence, à penser comme les philosophes — ce qu'il faudrait établir, autant que semblable chose est possible; 3° Ou encore si l'on avait montré sa relation étroite avec Plotin et ses successeurs, il suivrait cette conséquence incontestable que, superposant le principe

1) Renan, *Averroès*, 3e éd., p. 98, renvoie à Steinschneider, *Catal. codd. hebr. Bibl. Lugd. Bat.*, p. 46.

de perfection aux principes de contradiction et de causalité, le monde intelligible au monde sensible, il ne doit pas être soumis à une critique de ce genre, puisque le principe de contradiction et les catégories d'Aristote ne conviennent ni aux spéculations théologiques, ni aux spéculations mystiques.

III. M. Menendez Pelayo a parlé des conceptions profondes (p. 7) et quasi chrétiennes d'Algazel, de l'identité de ses doctrines avec les grands auteurs de dévotion du monde chrétien, il a cité Pascal et M. Miguel Asin a parlé de saint François de Sales ; l'un et l'autre semblent voir dans la mystique chrétienne la source la plus immédiate de la mystique d'Algazel ; l'un et l'autre accordent au *Pugio Fidei* de Raymond Martin une action considérable sur saint Thomas[1] et sur Pascal. Ils ont soulevé, par ces affirmations, des questions du plus haut intérêt.

D'abord, peut-on parler d'une influence chrétienne et, au cas où elle se serait exercée, quelle place faudrait-il lui réserver ? On ne peut pas faire à M. Miguel Asin le reproche que M. Basset adressait récemment à l'auteur d'un ouvrage sur Avicenne[2], car il a signalé, dans bon nombre de passages, tirés principalement de l'*Ihia*, des textes qui reproduisent parfois presque littéralement ceux des Évangiles[3]. Mais, dans ce premier

1) M. Miguel Asin, dans « l'Averroïsme théologique de saint Thomas », fort exactement et fort sympathiquement analysé par M. Alphandéry dans cette *Revue* (janvier-février 1905, p. 131-133), a soutenu que c'est le *Pugio Fidei* qui a permis à saint Thomas de prendre réellement contact avec la pensée averroïste en lui offrant l'essentiel du *Quitab falsafa*.

2) *Revue d'histoire des religions*, juillet-août 1904, p. 112. M. C. de V. aurait dû démontrer que ce qu'il croit retrouver de chrétien chez El-Ghazali, celui-ci le doit et le doit exclusivement au christianisme et qu'il n'a pu, soit le tirer de son propre fonds, soit subir une influence indienne... puis montrer comment et par quelle voie l'influence chrétienne s'est exercée sur Ghazali. »

3) P. 253 Algazel, *Ihia* I, 155, le texte évangélique de Matthieu VI, 3 : « Si tu fais l'aumône, que ta gauche ignore ce que fait ta droite ». Por lo demas, dit M. Asin, no es este un caso aislado de copia cristiana por Algazel. Abundan los textos evangelicos citados como tales por nuestro teologo, segun tendremos ocasion de observar. — P. 376, Algazel attribue des *plegaria* à Jesus. — P. 406, anecdote inspirée de S. Matthieu, de S. Luc, de l'Apocalypse. — P. 447, la grâce divine chez Algazel. — P. 456, la tentation de Jesus par Satan, Matthieu IV, 1-10. — P. 459. La nuit dans laquelle naquit Jésus, d'après des évangiles apocryphes, S. Luc, S. Ignace martyr (chez S. Jérôme, in S. Math. I, ch. 1). — P. 501, la luxure, d'après S. Matthieu. — P. 596, le mépris du monde, idées empruntées aux divers Évangiles. — P. 597. « El monacato cristiano del Egipto y de la Persia

volume, il n'a pas été établi suffisamment que des conceptions ou des pratiques viennent, par une source incontestée, du christianisme. Les ressemblances ne suffisent pas. D'autant plus que MM. Menendez y Pelayo et Asin ne nient pas les influences néoplatoniciennes. Or nous avons cru pouvoir après un long examen, faire de Plotin, pour la théologie dogmatique et mystique, le vrai maître des hommes du moyen âge[1]. Et Renan avait fortement insisté lui-même sur le caractère néoplatonicien de la philosophie arabe[2]. S'il fait une place au soufisme, il ne faut pas oublier que la question des rapports du soufisme au néoplatonisme a été également posée[3]; de façon qu'on arriverait vraisemblablement, pour toutes ces raisons, à placer le plotinisme au premier rang des sources de la mystique d'Algazel. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, on est obligé de convenir qu'il faut, pour y voir clair, faire l'histoire *comparée* des philosophies médiévales.

debio ser el modelo de estas imitaciones ». M. Asin renvoie à l'article de notre collaborateur Goldziher, *Influences chrétiennes dans l'Islam* (Rev. d'hist. des religions, XVIII, p. 180). — P. 590, Éloge du pauvre et mépris du riche, chapitre qui est comme la glose d'un texte évangélique cité par Algazel, *ibid* 111, 122. — P. 601, La condamnation de l'orgueil et de la vanité rappelle S. Matthieu. — P. 602, la dévotion dont il est question fait songer au publicain et au pharisien, une narration est prise à saint Luc.

1) Voir notre *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905. Un des chapitres où il a été essayé de montrer l'influence de Plotin a paru dans la *Revue d'histoire des religions*, 1903.

2) Renan, *Averroès*, 3e éd., p. 93 : « C'est sur le prolongement péripatétique de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de jonction de la philosophie arabe et de la philosophie grecque ». Renan ne croit pas comme Vacherot (*Histoire de l'École d'Alexandrie*, III, p. 100) que Plotin a dû être traduit en arabe. Si l'auteur, appelé par Schahristani le maître, est Plotin, comme le pense Haarbrucker (traduction de Schahristani, II, p. 192, 429), il est certain que Schahristani ne le connaissait que par des extraits fort incomplets. Mais « rien ne ressemble plus à la doctrine des Ennéades que telle page d'Ibn-Badja, d'Ibn Roschd, d'Ibn Gebirol ». Renan ajoute que le soufisme, originaire de la Perse ou de l'Inde, a eu sa part dans la formation des théories de l'union avec l'intellect actif et de l'absorption finale.

3) Basset, qui revendique souvent une place pour le néoplatonisme, renvoie aux études sur l'ésotérisme musulman où Blochet étudie les rapports du soufisme et du néoplatonisme, aux travaux de Schreiner, *Beiträge zur Gesch. der theol. Bewegung im Islam* (Zeitsch. des deutsch. morgenl. Gesellschaft 1898, fasc. IV), de Goldziher, *Materialien zur Entwickelungsgesch. des Sufismus* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1899, t. 1), *Rev. d'hist. des religions*, juillet-août 1902, juillet-août 1904.

IV. Peut-on comparer, comme fait M. Menendez y Pelayo, Algazel et Pascal? Il est incontestable que Pascal a utilisé le *Pugio Fidei* de Raymond Martin et le *De lege divina* de Joseph de Voisin. Voici ce que rapporte, à ce sujet, un des derniers éditeurs de Pascal, M. Léon Brunschwicg (I, p. xc).

Pascal donne des références précises pour les ouvrages qu'il avait lus spécialement en vue de son Apologie, pour Charron et Raymond Sebon, Balzac et son Socrate chrétien, Grotius dont il a étudié de près le *Traité de la Religion chrétienne*, Josèphe et son livre contre Apion, les Annales de Baronius et les notes de Vatable sur les miracles, le *Pugio Fidei* de Raymond Martin. M. Molinier a décrit ce dernier ouvrage et insisté sur la relation curieuse que les notes retrouvées dans le manuscrit établissent entre le dominicain du XIIIe siècle et le janséniste du XVIIe siècle. Pour M. Brunschwicg, cette relation n'est nullement celle de maître à disciple. La philosophie de Raymond Martin demeure complètement étrangère à l'esprit de Pascal. Il ne s'occupe pas de la polémique contre Aristote, contre les Stoïciens, contre les Turcs, contre les hérétiques, mais du débat avec les rabbins juifs et surtout des arguments auxquels répond Raymond Martin. Le *Pugio Fidei* est pour Pascal comme un manuel d'exégèse juive où les interprétations des rabbins sont recueillies dans le texte original. Pascal les dépouille et les discute comme il avait fait pour les écrits des casuistes en composant les *Provinciales*. Et M. Brunschwicg cite un texte du *Pugio Fidei* pour montrer que c'était le point de vue auquel s'était placé Raymond Martin : *Hinc igitur, animadverte lector, quam sit utile fidei christianæ litteras non ignorare hebraicas. Quis enim nunquam nisi ex suo Talmud sua posset in eos pro nobis jacula contorquere?* (p. 358). C'est dans cet esprit, ajoute-t-il, que Bosquet, évêque de Lodève, avait imprimé en 1651 le manuscrit de Raymond Martin; que Joseph de Voisin — placé par dom Clémencet parmi les jansénistes dans son *Histoire littéraire de Port-Royal* — avait rédigé une préface qui parut à part dès 1650 sous le titre *De Lege divina*. Si Pascal s'y réfère pour débrouiller le chaos des antiquités juives, si l'on trouve dans ses papiers des listes de commentateurs juifs[1], il ne

1) *Les grands écrivains de la France*, *Blaise Pascal*, *Pensées*, 3 vol. Paris, Hachette. II. P. 359, *Du péché originel* (ce fragment nous a conservé les notes dictées d'après le *Pugio Fidei*, IIIe p., dist. II, ch. VI). — P. 360, 361, 362 (*id.*). III, *Fondement de notre foi*, p. 39, *quelle morale et quelle félicité!* (dans l'Alcoran), *Pugio Fidei*, II, chap. VII, §§ 13, p. 77, *Chronologie du rabbinisme*. Les citations des pages sont du livre *Pugio*, non du *Pugio* lui-même, dit Brunschwicg, mais de la préface qu'y a mise Joseph de Voisin et qui a pour objet de renseigner le lecteur sur les divers ouvrages juifs auxquels se réfère Raymond Martin. Cette préface, pleine de citations et de réfutations, devait paraître fort confuse à Pascal et il a travaillé pour y mettre de l'ordre. A propos de la Mischna, renvoi de B. au ch. XIII de Voisin, *De conscriptione prima Traditionum sive de editione Mischnæ*, P. 78, *Bereschit Rabah*, par R. Osaia Rabah (Pascal ajoute le nom de l'auteur parce qu'il s'aperçoit qu'il y a 2 Bereschit Rabah, que J. de Voisin recommande de ne pas confondre). *Bereschit Rabah*,

faut pas en conclure que Pascal devait transporter ces notes dans l'Apologie. De même s'il transcrit des textes du *Pugio Fidei* pour résumer l'interprétation des rabbins sur la tradition ample du péché ori-

Bar Nachmoni, sont des discours subtils, agréables, historiques et théologiques (Discursus subtiles et jucundos tum historicos tum theologicos, Pug. Fid., p. 56). *Et le Talmud comprend ensemble le Mischna et le Gemara* (P. F., p. 58 Talmud vero complectitur utrumque et Mischnam et Gemaram). — P. 84. *La Cabale* (dans sa préface au Pugio Fidei, ch. XVII, Joseph de Voisin donne de la Cabale une définition à laquelle Pascal se réfère sans doute). — P. 88. *Que la loi était figurative* (voir Jansénius « Sur l'état figuratif de l'Ancien Testament », *Augustinus*, de Gratia Christi Salvatoris III, VIII. La doctrine des figures, dit M. B. n'est donc pas, comme on l'a dit, un retour aux doctrines des docteurs du moyen âge et une simple imitation du Pugio Fidei, elle est conforme à la théologie du jansénisme. Il serait plus exact de dire que Pascal, comme Jansénius, conserve les doctrines du moyen-âge). *Quand la parole de Dieu qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie allégoriquement* (cf. Joseph de Voisin, Introduction au Pugio Fidei, liber de Lege divina, ch. XXIV). — P. 126. *Ainsi de dire que le mem fermé d'Isaïe signifie 600, cela n'est pas révélé* (allusion à la double réponse, que les Talmudistes faisaient à cette question sur la forme d'une lettre dans Isaïe IX, 6. — Pugio Fidei 3e p., dist. I, ch. II, p. 8, p. 426-427; indication donnée par M. Molinier, II, p. 308). — P. 174, *Prophéties. Les septante semaines de Daniel* (allusion au long chapitre que Raymond Martin consacre aux systèmes d'interprétation que les rabbins juifs avaient adoptés pour fixer la date initiale et l'événement final des 70 semaines). Pugio Fidei, p. II, ch. III en particulier les sections de 7 à 10). — P. 177, *Citation du Talmud* (en se reportant à la page 659 du Pugio, on trouve un passage des Psaumes XXI, 17). Suit une citation hébreue dont Raymond Martin donne la traduction latine.. De quoi Raymond Martin reproche un passage d'Isaïe, LIX, 15.,. qu'il interprète par une glose de R. Salomon et en renvoyant au Talmud. La traduction de Pascal fait comme une synthèse de ce paragraphe. Pugio Fid., p. III, dist. III, ch. XVI, § VII). — P. 185, *Le sceptre ne sera point ôté de Juda... jusqu'à ce que Silo vienne* (le Pugio Fidei contient un long commentaire destiné à prouver que Silo est le Messie, p. II, ch. IV). — P. 192, *Que J.-C. serait petit en son commencement et croîtrait ensuite. La petite pierre de Daniel* (l'interprétation de ce passage est longuement discutée dans le Pugio Fidei, part. II, ch. V, ch. VII). — P. 201, *Ceux qui ont peine à croire en cherchent un sujet en ce que les Juifs ne croient pas* (c'est la tâche que s'était proposée Raymond Martin dans les deux dernières parties du Pugio Fidei, de répondre à cette résistance des Juifs et c'est à ces deux parties que Pascal se réfère dans ses remarques sur le Messie). — P. 205. *Moïse enseigne... le Messie... David n'avait qu'à dire qu'il était le Messie* (Messias similis Moysi, dit le Pugio Fidei dans un chapitre que M. Molinier a rapproché de ce fragment, 3e part. dist. III, ch. XIX ; Messias saepissime dicitur David, Pugio Fidei, IIe partie, ch. V, § 8, référence indiquée par M. Molinier). — P. 206. *El-Barcosba et un autre reçu par les Juifs* (la forme Barcosba serait empruntée par Pascal au Pugio Fidei, part. II, c. IV, § 17).

ginel selon les Juifs, pour expliquer les prophéties sur le Messie, il demeure d'accord avec Jansénius pour « restaurer contre la scolastique le christianisme dans sa vérité originelle ». Et quand il s'agit de la solution, ce n'est plus au *Pugio Fidei* qu'il l'emprunte, c'est à l'Ecriture elle-même[1].

V. Le même problème serait à examiner pour saint Thomas, pour Raymond Lulle, car la plupart des théories qu'on signale comme ayant passé d'Algazel ou d'Averroès au *Pugio Fidei* et de ce livre à la *Somme contre les Gentils* ou aux autres ouvrages de saint Thomas, se retrouvent chez les prédécesseurs chrétiens de celui-ci et en dernière analyse, chez Plotin ou ses successeurs[2]. Et il ne peut être résolu que par l'étude générale et complète des philosophies helléniques, chrétiennes, musulmanes et juives.

VI. Enfin il resterait à porter un jugement sur la valeur de Ghazali et de son œuvre.

Renan s'est montré sévère pour la philosophie arabe :

« On ne doit pas, dit-il (p. 89), se faire illusion sur l'importance qu'ont eue chez les Arabes les hommes spécialement appelés *philosophes*. La philosophie n'a été qu'un épisode dans l'histoire de l'esprit arabe. Le véritable mouvement philosophique de l'Islamisme doit se chercher dans les textes théologiques, Kadarites, Djabarites, Sifatites, Motazélites, Baténiens, Talimites, Ascharites et surtout dans le Kalâm. Or les mu-

1) M. Brunschwicg, même volume, p. 2 dit : « Nous avons surtout insisté... sur les rapprochements avec les textes ou des auteurs que Pascal a lus, depuis la Bible jusqu'au Pugio Fidei de Raymond Martin... Nous avons cru qu'il n'était pas inutile de transcrire, malgré leur aridité, les textes de Raymond Martin ou de Mutius Vitelescus que Pascal avait étudiés et sur lesquels il avait pris des notes : nous les avons cités dans la langue originale... »

2) M. Alphandéry, dans son excellente analyse signale, d'après M. Asin, des méthodes semblables chez Averroès et saint Thomas pour le problème de la cognoscibilité de l'essence divine, qui sont la méthode néoplatonicienne de la *via remotionis*. Elle a donc pu venir à l'un et à l'autre par la même voie, surtout si l'on se rappelle que saint Thomas a commenté les *Noms divins* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, comme les *Eléments de théologie* de Proclus, et le *Livre des Causes*. Quant à affirmer comme M. Asin que la foi musulmane d'Averroès était bien réelle, c'est tirer de textes connus depuis fort longtemps une interprétation qui n'a été ni celle des contemporains, ni celle de la postérité. Et il importe d'en apporter d'amples justifications. Pour les théories sur l'extase, sur le libre arbitre, sur l'optimisme, elles ont trouvé leur forme la plus complète chez Plotin et, par les Pères de l'Église, surtout par saint Augustin, elles vont jusqu'à saint Anselme et aux Victorins.

sulmans n'ont jamais donné à cet ordre de discussions le nom de *philosophie* (*fisalfet*). Ce nom ne désigne pas chez eux la recherche de la vérité en général, mais une secte, une école particulière, la *philosophie grecque* et ceux qui l'étudient. Quand on fera l'histoire de la pensée arabe, il sera très important de ne pas se laisser égarer par cette équivoque. Ce qu'on appelle *philosophie arabe* n'est qu'une section assez restreinte du mouvement philosophique dans l'islamisme, à tel point que les musulmans eux-mêmes en ignoraient presque l'existence. Gazzali donne comme une preuve de la curiosité de son esprit d'avoir voulu connaître cette rareté : « Je n'ai vu, dit-il, aucun docteur qui ait donné quelque soin à cette étude... Renfermés comme tous les peuples sémitiques, dans le cercle étroit du lyrisme et du prophétisme, les habitants de la péninsule arabique n'ont jamais eu la moindre idée de ce qui peut s'appeler science ou rationalisme... Ce sont des Syriens chrétiens et des affiliés du magisme qui sont les instigateurs et les instruments du mouvement nouveau... Les origines de la philosophie arabe se rattachent... à une opposition contre l'islam et voilà pourquoi la philosophie est toujours restée chez les musulmans une intrusion étrangère, un essai avorté et sans conséquence pour l'éducation intellectuelle des peuples de l'Orient ».

Par contre Renan proclame Ghazali « l'esprit le plus original de l'école », mais la façon dont il en parle atténue singulièrement cet éloge. « Aucun système ne l'ayant satisfait, il se précipite dans l'ascèse et demande aux danses mystiques des soufis l'étourdissement de sa pensée » (p. 96). Si l'on acceptait ce jugement de Renan, on serait amené à apprécier Ghazali à peu près comme M. Basset qui, opposant Avicenne « représentant la scolastique à dominante philosophique » à Ghazali qui l'a vivement combattu, estime que celui-ci « a fini par triompher *pour le malheur de la civilisation musulmane* »[1].

L'opinion de M. Basset, qui considère comme une déchéance pour les peuples arabes, la disparition de la philosophie d'Avicenne et d'Averroès, est celle de bon nombre d'historiens de la philosophie[2]. D'ailleurs les scolastiques occidentaux, à partir de la fin du XII[e] siècle, ont fait grand cas d'Avicenne et d'Averroès, comme des savants arabes : il suffit de rappeler Roger Bacon qui les admire à l'égal d'Aristote et saint Thomas qui, en combattant les averroïstes latins, invoque sans cesse

1) *Revue d'hist. des religions*, juillet-août 1902.

2) Nous nous bornerons à renvoyer à Munck, *Dict. philos.* et *Mélanges de philosophie juive et arabe* (qui reste une excellente source de renseignements) ; à Prantl, *Gesch. des Logik*, vol. II, 2[e] éd, 1885 ; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, II, 1, 1880 ; Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, vol. II, 1905. Nous nous permettons aussi de signaler, dans notre *Esquisse*, les chapitres, II, III, IV, VII, VIII.

le Commentateur auquel il a fait tant d'emprunts. A moins de considérer comme nul et non avenu leur jugement à tous, il faudra donc attribuer à la philosophie arabe plus d'importance que ne lui accorde Renan. Dès lors comment jugera-t-on celui qui l'a détruite, en supposant qu'on ne veuille pas se ranger à l'avis d'Ibn Tofaïl et de Moïse de Narbonne (§ II)? Et même, en ce cas, comment jugera-t-on le mystique qui se serait arrêté à une conception inférieure à celle de Plotin, s'il a rompu avec la science et la philosophie, pour les remplacer par des pratiques et des exercices purement matériels?

François Picavet.

W. Hastie. — **The Theology of the Reformed Church in its Fundamental Principles**. — Edinbourg, T. et T. Clark, 1904.

Ce ne sont pas des études purement historiques que ces six conférences de feu le professeur Hastie. Les préoccupations théologiques et confessionnelles de l'auteur sont ouvertement exposées dans l'Introduction. Au désarroi de la pensée contemporaine, tant laïque que théologique, il ne voit qu'un remède : la renaissance de la dogmatique réformée ; et il en expose les principes fondamentaux dans le but d'offrir à ses lecteurs la solution des grands problèmes de la pensée et de la conscience modernes. Il ne peut être question, ici, que de relever les vues historiques de l'auteur.

Le principe ecclésiastique du protestantisme tel qu'il s'est manifesté au xvie siècle, n'est ni le *libre examen*, ni le rationalisme, ni le subjectivisme, comme on l'affirme de divers côtés, mais simplement un principe de réforme au sein de l'Église, *a Church-reforming principle*; les fondateurs de l'Église Luthérienne et de l'Église Réformée commencèrent leur œuvre réformatrice en protestant contre les abus de l'Église Romaine; voilà leur point de départ commun. Mais leur attitude ne tarde pas à se différencier : Luther attaque surtout la théorie de la justification par les œuvres, Zwingli plutôt les pratiques idolâtriques du culte. Le premier est avant tout frappé par ce qu'il y a de judaïque, le second par ce qu'il y a de païen dans l'Église. Le principe distinctif de l'Église Réformée, dès le début, c'est donc sa *protestation contre l'idolâtrie* ; et il ne s'affirme pas moins dans les controverses entre protestants que dans la lutte contre l'Église catholique. C'est lui qui dicte leur attitude aux

Zwingliens en présence des théories sacramentaires et christologiques des Luthériens. Ces théories sont rejetées par eux comme idolâtriques. L'auteur nous montre, en d'intéressantes pages, le même principe à l'œuvre en Écosse, sous l'influence de Knox. Mais ce principe n'est pas purement négatif : il trouve sa forme positive dans la doctrine de l'Église Invisible qui est spécifiquement réformée. — Après cette partie historique l'auteur consacre un long chapitre (le livre en contient 6) à juger l'Église Romaine, l'Église Anglicane et l'Église Réformée d'Écosse à la lumière de ce principe.

Du principe ecclésiastique, W. Hastie passe au principe théologique de l'Église Réformée et il établit qu'il est fondé, comme le premier, sur l'idée de Dieu. Vainement a-t-on voulu le déterminer par le caractère personnel des réformateurs, par leur éducation et leur instruction, leur esprit démocratique, leur attitude vis-à vis de la Raison et la Tradition. Ce principe a des racines plus profondes ; il se rattache, lui aussi, à cet instinct anti-idolâtrique qui est inséparable de l'Esprit réformé, et peut se résumer d'un mot : la souveraineté de Dieu. — Suivent, ici encore, des développements théologiques personnels à l'auteur.

Après le principe théologique, Hastie aborde ce qu'il appelle le principe anthropologique de la doctrine réformée : il le découvre dans le caractère inné et naturel que les théologiens réformés attribuent à la religion, en opposition avec les théologiens romains, luthériens ou sociniens ; et il voit la contre-partie objective de ce principe subjectif dans l'idée du développement historique de la religion qui est, selon lui, partout exposée ou sous-entendue dans la théologie réformée. C'est ici, sans doute, pour l'historien la portion la plus originale et la plus intéressante de l'ouvrage. Mais dans cette troisième partie, comme dans la précédente, l'auteur passe assez vite de l'histoire à la théologie et même à la polémique confessionnelle.

C'est à ces derniers points de vue, surtout, que le livre peut présenter un réel intérêt... aux intéressés. Cependant, l'historien, parmi des appréciations assez généralement admises, trouvera quelques aperçus nouveaux, dignes d'arrêter son attention. Peut-être s'étonnera-t-il de ce que l'auteur n'ait pas paru saisir ce qui constitue, dans le calvinisme, l'unité fondamentale de ces principes ecclésiastique, théologique, anthropologique, qu'il se contente trop de juxtaposer ; il paraît bien indiquer, par endroits, que l'idée de la souveraineté de Dieu est à la base de tous trois ; mais cela n'est pas assez nettement formulé ; il conviendrait mieux d'ailleurs, à propos de Calvin, du moins, de parler de l'ac-

tion de l'Esprit de Dieu que de la *Souveraineté de Dieu*. C'est la négation du *droit à l'Esprit* que Calvin reproche sans cesse à l'Église Romaine et qui constitue son *idolâtrie* : de là les abus dans la vie ecclésiastique, de là ses erreurs dogmatiques.

Les historiens du calvinisme se partagent en deux camps, ceux qui trouvent le principe dogmatique du théologien dans la théologie proprement dite (dans la notion de Dieu) et ceux qui le découvrent dans l'anthropologie (dans l'étude du sujet religieux). Les deux opinions peuvent se défendre, textes en mains; mais toutes deux sont incomplètes. En mettant à la base de toute sa dogmatique la notion de l'Esprit « besognant secrètement » en l'homme, Calvin a adopté un principe à la fois théologique et anthropologique. Avec une plus claire vision de ce principe, W. Hastie aurait jeté une plus grande lumière sur l'histoire du dogme réformé.

Ch. Lelièvre.

M. Merker. — **Die Masai; ethnographische monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes.** — Berlin, Dietrich Reimer, 1904. 4° de 421 pages, nombreuses figures, VI planches et une carte. Prix : 8 marks.

A. C. Hollis. — **The Masai; their language and folk-lore.** — Oxford, Clarendon Press, 1905. 8° de 359 pages, XXVII planches et une carte. Prix : 14 shillings.

Les Masai habitent les grandes plaines de l'Afrique orientale qui s'étendent depuis le premier degré au-dessus jusqu'au sixième au-dessous de l'Équateur, et se trouvent coupés par moitiés à peu près égales par la frontière qui sépare la colonie allemande (Deutsch-Ost-Afrika) de la colonie anglaise (British East Africa). Pour se faire une idée d'ensemble de ce peuple, on se voit donc contraint de comparer sans cesse les renseignements que nous donnent les Allemands avec ceux des Anglais.

Au point de vue scientifique, c'est là un grand avantage. Car d'une manière générale les observateurs anglais et allemands, tout en appliquant la même méthode d'investigation directe, et en se servant parfois des mêmes questionnaires préparés en Europe, ne s'intéressent pas également ni de la même manière à la vie sociale des demi-civilisés. Il est

à remarquer que les explorateurs et observateurs allemands décrivent volontiers, avec une minutie louable, la nature du pays et la civilisation matérielle du peuple ; les Anglais par contre s'intéressent davantage à la production intellectuelle, aux traditions et aux croyances. L'Allemand est plutôt ethnographe, l'Anglais plutôt folk-loriste et psychologue.

Cette remarque d'ordre général vaut pour le cas spécial des Masai, et se trouve illustrée par deux volumes récents qui ont pour objet de nous renseigner à fond, l'un sur les Masai allemands, l'autre sur les Masai anglais. Alors que le commandant Merker consacre ses vingt premiers chapitres (pages 1-194) à la description méthodique de la civilisation matérielle, de l'organisation politique et économique, des remèdes et des rites, et trois chapitres seulement (pages 195-220) aux croyances, aux mythes et aux contes, M. Hollis fait suivre sa grammaire masai (p. 1-102) d'un recueil de contes (pages 103-237), de proverbes (p. 238-252), d'énigmes (pages 253-259), de mythes et traditions (pages 264-281) ; et sa description de l'organisation politique (pages 260-263), culturelle et rituelle (pages 282-345), au lieu d'être méthodique, est un recueil d'explications et d'expositions indigènes, données en masai avec traduction anglaise. Les contes, mythes et traditions sont également donnés en masai, traduction mot à mot et anglaise. C'est là, sinon une innovation, du moins une application systématique prolongée d'un procédé récent.

L'homogénéité culturelle des Masai est remarquable ; tout autant l'est leur homogénéité au point de vue social. Partout on retrouve le même système de classes d'âge, à peine atténué dans certaines régions limitées où la *pax germanica* et la *pax britannica* d'une part, où les épizooties et la concurrence vitale de l'autre obligèrent de petits groupes Masai à abandonner leur humeur et leur organisation premières, à devenir sédentaires, à vivre de la culture du sol. Mais ces modifications sont récentes ; elles se sont accomplies sous les yeux mêmes des Européens, qui en ont pu observer les phases.

On éprouve donc quelque étonnement à constater les profondes différences au point de vue des croyances et coutumes religieuses entre les Masai observés par M. Merker et ceux qu'interrogea M. Hollis. Et l'on est porté à se demander si ces différences ne tiennent pas uniquement à ce que les méthodes des deux observateurs diffèrent radicalement.

M. Hollis donne le texte des récits et des informations qu'il a obtenus et les traduit littéralement ; on est sûr que M. Hollis sait la langue des

Masai et la sait bien. M. Merker nous en donne seulement une traduction allemande, littéraire ; et l'on n'est pas certain du savoir linguistique de M. Merker; il ne nous dit nulle part s'il a obtenu les récits directement ou par l'intermédiaire de Masai instruits par des missionnaires ou de Souahélis de la côte. Il avertit seulement qu'il a interrogé des vieillards, qu'il n'a obtenu les mythes qu'il publie qu'après cinq années de recherches et qu'enfin M. J. Deeg interrogea à son tour des vieillards et s'entendit affirmer l'authenticité et la véracité des traditions recueillies par M. Merker. Or il s'agit ici de textes archaïques, forcément obscurs : on eût aimé connaître et ces textes mêmes et la méthode de traduction et d'interprétation.

Au point de vue linguistique, les Masai appartiennent à ce groupe de populations qui s'étendent depuis la vallée du Rift jusqu'au Nil et qui parlent des langues ne se rattachant directement ni aux langues sémitiques, ni aux langues bantoues, et qui présentent des affinités assez importantes avec les langues hamitiques : ce sont, outre le masai, le nandi, le suk-turkana, le karamojo, le latuka, le bari, le dinka, le galla, le shilluk etc. Ces langues sont dites, à défaut d'autre terme plus précis, nilotiques. Comme le remarque Sir Charles Eliot dans son Introduction au livre de M. Hollis, il y a eu depuis assez longtemps un mouvement de déplacement lent de ces peuples du Nord au Sud, arrêté vers le milieu du XIXe siècle par une migration lente en sens inverse des Bantous.

Il y a eu des échanges culturels entre Masai méridionaux et Bantous ; mais la civilisation masai reste malgré tout homogène ; quant aux analogies d'ordre social entre les Masai d'une part et les autres populations du groupe nilotique, elles sont frappantes. Un fait important est que les Masai de M. Hollis sont au nord de ceux de M. Merker, donc plus rapprochés des autres Nilotiques ; les Masai de l'Afrique allemande sont au contraire le groupement le plus méridional des Nilotiques et celui justement qui est en contact avec le gros des Bantous ; en outre les Souahili sont également, au moins vers l'intérieur des Bantous.

S'il y a eu, entre les Bantous limitrophes et les Masai de nombreux échanges culturels, au point parfois que telles tribus bantoues se sont organisées en classes d'âge sur le modèle du système masai, par contre, à ce qu'affirme M. Merker (p. 196), il existe une différenciation très nette au point de vue religieux : « à l'anthropolâtrie et au culte des âmes des morts, au polydémonisme multiple et complexe des Nègres s'oppose avec violence le monothéisme si pur et si simple des Masai. »

Voici comment M. Merker décrit ce monothéime : « Leur Dieu s'appelle 'Ng ai ; c'est un être immatériel, un Esprit. On ne cherche pas à imaginer son aspect extérieur. Le représenter par des dessins ou par des statues serait, suivant la loi qu'il a donnée aux Masai, un péché. 'Ng ai est le Créateur du monde, de la terre et de tout ce qui s'y trouve. Il gouverne tout par sa volonté. Il est le gardien de l'ordre dans le monde physique et moral. Les lois et les commandements qui dirigent la vie sociale sont l'expression de sa volonté. 'Ng ai est tout-puissant, omniprésent, omniscient, bon, infini, éternel. On entend à chaque instant les Masai dire : *'Ng ai naischo el dunganak 'n dogitin sidan* = 'Ng ai donne aux hommes les bonnes choses ; *ol bai 'l Eng ai* = c'est la volonté de 'Ng ai ; et il est rare que ces phrases soient employés en qualité de simple formule vide de sens, les Masai étant fort religieux. La bonté de 'Ng ai pardonne aux hommes souvent et longtemps. Pourtant les hommes sont trop faibles et se livrent au péché ; c'est pourquoi 'Ng ai doit parfois les punir pour les rendre meilleurs ; il le fait en leur envoyant des maladies, des sécheresses, des épizooties »[1].

En outre, les Masai se sentent le peuple élu de 'Ng ai ; tous les autres peuples leur doivent être soumis et, si infidèles, détruits. Sa vie durant, chaque Masai est protégé par 'Ng ai par l'intermédiaire des anges, êtres ailés invisibles de même sexe que le protégé ; c'est l'ange gardien qui emporte l'âme du mort à *En gatambo* = le pays des nuages, où vont toutes les âmes, tant celles des Masai que celles des infidèles, celles des bons comme celles des méchants. C'est 'Ng ai qui décide du sort de ces âmes ; celles des bons demeurent dans l'oisiveté au paradis, pays riche en pâturages, en troupeaux, en arbres fruitiers, et reçoivent une femme, « une seule femme » ; les âmes des demi-bons, demi-méchants sont également admises au paradis, mais doivent y travailler durement au profit des bons ; enfin les âmes des méchants vont vivre dans un désert aride.

« Telle est, dit M. Merker, la doctrine des Masai, comme la transmettent et l'enseignent les vieillards. Elle n'a rien à voir avec l'explication des phénomènes naturels. »

On ne saurait s'empêcher pourtant de trouver au moins étonnante la coïncidence, dans les grandes lignes comme dans le détail, de cette doctrine, avec les doctrines juive, chrétienne et musulmane, coïncidence

1) Merker, *loc. cit.*, p. 190. J'ai rétabli dans ce passage 'Ng ai au lieu de traduire simplement par *Dieu*, comme fait M. Merker.

encore plus curieuse dès qu'on lit les mythes (p. 260-289) rapportés par M. Merker. Il y est question d'un dragon que 'Ng ai met à mort et dont le sang fertilise le désert primordial ; du premier homme Maitumbé et de sa femme Naiterogob, qui, vivant au Paradis, mangent sur l'invitation du serpent à trois têtes, les fruits d'un arbre taboué, et sont punis par 'Ng ai, qui les chasse du Paradis. Puis vient l'histoire des enfants du premier couple et l'explication de la mise en valeur de la terre et de l'utilisation des animaux, etc.

Tous ces mythes, dans le détail desquels je ne saurais entrer, mais dont l'existence déjà suggère des questions sans nombre, datent pour M. Merker de l'époque qui précéda la dispersion des tribus sémitiques, c'est-à-dire de quelques 6000 ans. La discussion de M. Merker est très intéressante ; mais elle est parfois insuffisante, et souvent fausse parce que la ressemblance des coutumes (circoncision, offrande des prémices, tabou des forgerons, etc.) est utilisée comme preuve d'une parenté ou d'un emprunt anciens.

Malheureusement, on n'ose s'aventurer à discuter de près les légendes de M. Merker, parce qu'on ne sait à quoi s'en tenir sur l'exactitude de leur traduction. Si vraiment leur authenticité était démontrée, on se trouverait en présence de l'un des problèmes d'histoire et de sociologie les plus importants : car, à n'en pas douter, telles que M. Merker nous les donne, ces légendes rappellent davantage l'Assyro-Babylonie que la Bible, davantage la Bible que le Coran ; quant aux points de contact avec le christianisme abyssin, dont M. Merker ne parle pas, mais qu'on peut supposer aussi à bon droit, je ne saurais donner mon avis. Ce qui est curieux, entre autres, c'est que les Masai ont un mythe explicatif de l'expulsion par Dieu du chien hors du Paradis, qui présente des analogies directes avec certains passages des apocryphes judéo-chrétiens et de leurs adaptations slaves.

Dans les légendes de M. Merker, Ngai est donc un Dieu personnel et un ; mais tous les autres observateurs, dont M. Hollis, constatent chez les Masai à la fois une pluralité de divinités et un sens vague du mot *ngai*. Ici encore on se voit forcé d'attendre le contrôle. Ni les affirmations de M. Merker, ni les quelques textes de M. Hollis ne permettent de décider quelles sont la signification et la portée exactes de ce mot que l'on a voulu, à plusieurs reprises et en se fondant uniquement sur un passage de Thomson (*Through Masailand*) identifier au *mana* polynésien.

Sans vouloir *encore* donner au sujet de Ngaï une opinion catégorique,

je tiens à faire remarquer que *eng* est en masai non un article de genre, mais un déterminatif (coefficient) de classe : *eng* désigne tous les êtres et objets petits et faibles, donc aussi les femmes et les femelles; *ai* (= *a* + *i* mais non *ai*) serait alors le radical; mais pourquoi à ce radical signifiant « divin » ou « dieu » accole-t-on le coefficient de la classe de faiblesse et de petitesse? D'un autre côté *ng*, *nk* semble avoir dans les langues bantou le sens de *divin*; dans ce cas *ai* serait le support et non le radical; le mot masai serait-il emprunté au bantou? Cette double question, ni M. Merker, ni M. Hollis ni aucun autre auteur ne l'ont encore posée jusqu'à ce jour : elle est pourtant fondamentale.

Si donc l'usage, au point de vue de l'histoire des religions, du livre de M. Hollis peut être recommandé absolument, on ne saurait se servir de celui de M. Merker qu'avec quelque prudence. L'un et l'autre sont en tout cas des contributions extrêmement importantes à l'étude de la civilisation des Masai, des Wandorobbo et de quelques autres populations de l'Afrique Orientale.

A. VAN GENNEP.

BURGT (Le R. P. J. M. M. VAN DER). — **Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale**. *Éléments d'une monographie sur l'Urundi et les Warundi*. 1 vol. gr. 8° de 198 pages en deux colonnes, avec 252 gravures hors texte. — Bois-le-duc, Société l'Illustration catholique, 1904.

Ce livre d'un missionnaire (Pères Blancs) qui vit depuis de longues années dans l'Urundi (Afrique orientale allemande), entre les lacs Tanganyka et Victoria Nyanza, est une œuvre de premier ordre, pour la richesse et l'exactitude de la documentation due, entre autres, à l'emploi judicieux du questionnaire ethnographique rédigé par M. von Luschan à l'intention des fonctionnaires et colons des possessions allemandes.

Pour deux raisons, malheureusement, l'usage de cette monographie n'est pas aussi commode ni aussi sûr qu'il serait désirable. Il faut d'abord regretter que l'auteur ait conservé la répartition des faits par ordre alphabétique. Le P. v. d. B. a publié il y a quelques temps un grand — et paraît-il fort bon — dictionnaire kirundi, langue du groupe bantou parlée dans l'Urundi, le Ruanda, etc. ; la monographie actuelle est un extrait de ce dictionnaire, de 192 mots suivis

d'un supplément de 5 mots. Un tel arrangement des matières, quel que soit le nombre des renvois, ne vaudra jamais, pour la commodité du maniement, un exposé systématique ; et surtout il expose l'auteur, non seulement à se répéter, mais surtout à ne pas pousser assez avant son enquête, ce dont il ne verra point la nécessité puisqu'il ne s'apercevra pas des lacunes. Pour prendre un exemple : on sait que chez tous les Bantous se trouvent, mais à des degrés variables de développement, des croyances zoolâtriques qui parfois se rapprochent du totémisme classique ; M. Sidney Hartland a constaté sinon un rapport direct, du moins un parallélisme certain entre la marche régressive de cette zoolâtrie et le développement du manisme (culte des ancêtres) dans les divers groupes bantous ; là où cette zoolâtrie à caractère totémique est très développée, le culte des ancêtres l'est peu, et réciproquement. Telle quelle, l'étude de Sidney Hartland (*Folk-Lore*, t. XI, 1900, p. 22-37), soulève un problème des plus intéressants ; et chaque monographie sur tel ou tel groupement bantou est la bienvenue qui entre autres apporte des faits inédits sur ce point. Il en existe précisément quelques-uns dans celle du P. v. d. B., mais il est pénible de les trouver et ils ne sont rapportés que comme par allusion. Qui voudra trouver des renseignements sur les cultes animaux devra chercher aux mots : *bois, chèvre, carrefour, enterrement, esprit, jumeaux, Ryangombe, lavement maladie, mânes, mouton, poule, prêtre, religion, royauté, sacrifice, salut, superstition*, etc., et sur le culte des ancêtres, non seulement au mot *mânes*, mais aussi à *poterie, religion, sacrifice, temple*, etc. Le résultat de cette recherche sera moins considérable qu'il ne semblerait, par suite de nombreuses répétitions. Le lien, ou du moins le parallélisme, entre les deux séries de faits n'a évidemment pas été vu par l'auteur ; mais de plus c'est à grand'peine que le lecteur se reconnaît dans la masse pour ainsi dire amorphe des matériaux. Un plan systématique aurait conduit l'auteur à insister davantage sur tel ou tel détail caractéristique, à peine indiqué d'un mot dans le dictionnaire. Ce défaut pourra être corrigé aisément par le P. v. d. Burgt, dans une prochaine édition.

En même temps l'exposition systématique lui permettra de rejeter en note les digressions d'ordre général dont il a fait suivre les divers faits de détail relevés. On ne saurait faire un grief à un observateur de vouloir situer dans l'évolution générale le type, les croyances et les mœurs du peuple qu'il étudie directement. Cette tendance a ceci de bon, qu'elle oblige l'observateur à faire porter ses investigations dans plusieurs

directions, et plus profondément. Quelqu'un qui vit au milieu de demi-civilisés ne voit même pas ce qui se passe sous ses yeux s'il ignore tout des questions générales. La pratique en ces matières ne vaut pas davantage si elle ignore la théorie, que l'analyse ne conduit à de bons résultats si elle ignore son objet, qui est la synthèse. C'est bien un essai de synthèse que nous donne en effet le P. v. d. B., mais découpée suivant les articles du dictionnaire. Ce que peut valoir, pour nos études, cet essai de synthèse et quelle en est la tendance, quelques extraits le montreront assez :

Il faut « recueillir avec le plus grand soin tout ce qui regarde les cultes de ces pauvres infidèles [il s'agit de tous les demi-civilisés non christianisés]. Les débris, si hétéroclites et bizarres qu'ils soient, de la religion primitive naufragée et *déroutée* (*ad sinistram*) avec ses superstities (*super stare*), ses excroissances et ses parodies souvent ignobles de ces peuples « *dégénérés* » (Virchow) et *tombés* (non primitifs!) méritent d'être connus du savant et surtout du missionnaire. Le savant trouvera dans la mentalité religieuse de ces peuples de précieux éléments pour sa synthèse des pseudo-religions et leur degré de *déviation* d'avec la seule unique *vraie*. Le missionnaire, envoyé parmi ces peuples pour leur porter la *lumière* au milieu des *ténèbres*, et la *vérité* au milieu des *erreurs*, pour mettre l'*ordre* à la place du *désordre*, y trouvera des points de contact et d'entrée en matière... Il y a sur ce terrain maintes pierres à ramasser et à rétablir dans l'édifice primitif de la Religion d'où elles furent arrachées, e. a. m. à recueillir maints « *dispersa membra* » de *la* Religion primitive et révélée (p. 110-111 ; les italiques sont de l'auteur)... S'il n'y a qu'une seule vraie Religion, il n'y a, et il n'y a eu jamais, qu'*une pseudo ou anti-religion*, mais à mille formes, un vrai Protée! Après la chute et par la chute dans l'Eden, théâtre du premier pacte avec l'enfer, pacte que quelqu'un a nommé le « grand acte de zoolâtrie génésiaque », la grande apostasie et la vraie infidélité a commencé sur la terre » (p. 113).

On le voit, le P. v. d. B. prend comme point de départ explicatif la Bible. C'est aussi pourquoi il s'est efforcé, dans l'Introduction et dans le Supplément, d'accorder la répartition actuelle des peuples et des langues avec la classification biblique. Sa tentative, fondée d'ailleurs sur une connaissance imparfaite, et surtout non critique, des publications ethnographiques, a forcément échoué. C'est la moitié du livre qui demeure inutilisable, bien mieux, qui présente même quelque danger, à cause de la tendance à la déformation des faits qu'elle pourra fortifier

chez d'autres observateurs, missionnaires ou seulement croyants.

Heureusement le P. v. de B. est très consciencieux; sa méthode de collection des objets (il a enrichi les Musées de Berlin et de Leyde de collections ethnographiques proprement admirables et bien classées) et des croyances (les mots et les textes kirundi sont toujours donnés) mérite une confiance que confirment ses remarques (p. 160) sur la difficulté des enquêtes de ce genre et la nécessité de l'interrogatoire crucial.

A. VAN GENNEP.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. L. de Lanessan. — **La Morale des Religions.** — Paris, Alcan, 1905, 1 vol. in-8 de 568 p.

On reconnaît à certains passages de ce livre que l'auteur a voulu faire œuvre d'impartialité et nous sommes convaincus qu'il estime de très bonne foi y avoir réussi. Néanmoins sa dissertation retarde de plusieurs décades, non par le choix des matériaux, qu'il se préoccupe d'emprunter aux recherches les plus récentes en la matière, mais par un esprit de système nous reportant à l'époque où l'on voyait dans toutes les religions un fléau engendré et entretenu par l'ambition et la cupidité sacerdotales. Sa thèse peut se résumer ainsi : La morale religieuse a du bon et du mauvais. Tout ce qui s'y trouve de bon n'est pas de la religion. Tout ce qui s'y trouve de religieux est mauvais, absurde, pervers. L'auteur proteste bien d'avance contre ce reproche : « De ce que des brahmanes, écrit-il, des lévis, des prêtres d'Occident, des nonnes bouddhistes ou des filles du Carmel eurent une mauvaise conduite, nous nous garderons bien de conclure que leurs religions poussent à l'immoralité ». Et il ajoute avec raison : « Cette façon d'apprécier les faits et d'en tirer les déductions est trop contraire à l'équité comme à la méthode scientifique pour que j'aie voulu en faire le moindre usage ». C'est cependant ce qu'il fait inconsciemment, en ne présentant que les éléments nocifs de l'influence religieuse.

Voici un exemple de sa méthode : Interprétant le Décalogue à travers le Catéchisme, il écrit que « au point de vue purement religieux le premier commandement prescrit non seulement d'adorer Dieu, mais encore d'honorer les Anges et les Saints comme les amis de Dieu et nos protecteurs célestes » ! Le troisième commandement lui apparaît comme inséparable de ce commentaire du Catéchisme : « L'homme juste ne promettra rien qui lui paraisse contraire à la loi de Dieu, mais aussi il ne violera jamais ses promesses, *à moins que*, par suite de circonstances imprévues, la chose promise ne soit devenue évidemment contraire à la loi de Dieu ». Le quatrième commandement lui rappelle surtout les sanctions que l'Église a établies pour faire respecter le repos du dimanche et que, par suite d'autres raisons, le pouvoir civil tend partout à reprendre pour compte aujourd'hui. Il reconnaît que les six autres commandements se reportent aux devoirs réciproques des hommes ; mais il soutient que ces prescriptions jouent un rôle secondaire dans la morale religieuse et qu'elles y ont été, en quelque sorte, imposées du dehors. Au fond le judaïsme mosaïque se résume à ses

yeux dans l'intolérance, la haine et le mépris de la femme, la consécration de la polygamie, la domination tyrannique du père de famille, la mise hors la loi de l'étranger. « Le judaïsme, conclut-il, avait semé dans le peuple d'Israël la haine des classes, la haine de tout homme étranger à la famille hébraïque, la haine de toute nation pratiquant un autre culte que celui de Jahvé, mais il n'avait pas été assez puissant pour réaliser ces rêves de haine ; le christianisme, en se répandant parmi les peuples aryens, était appelé à y accomplir dans toute sa hideur l'œuvre de Jahveh ». Il retrace ensuite les premiers développements du christianisme dans un tableau qu'il nous est impossible de relever ici en détail, mais qui peut être regardé comme la contre-partie de certaines histoires apologétiques.

Bien que l'auteur réserve naturellement ses principales sévérités pour le judaïsme et le christianisme, il enveloppe dans sa réprobation tous les cultes indistinctement, même le bouddhisme, en dépit de sa métaphysique positiviste et athée — peut-être parce qu'il le soupçonne d'accointances vraiment extraordinaires avec... le judaïsme : « En préconisant la vie monacale et la méditation solitaire, le bouddhisme avait créé la plus détestable morale sociale qu'il soit possible de concevoir. A cet égard il offre des traits nombreux et frappants de ressemblance avec le prophétisme et l'essénisme judaïques... Il y avait entre le bouddhisme, *peut-être inspiré sur ce point par le judaïsme*, imprégné en tout cas de l'esprit ascétique, et la femme aryenne de l'Hindoustan, non seulement une antinomie, mais encore une impossibilité de se comprendre ».

Ce n'est pas seulement de nos jours que la morale tend à s'émanciper des religions. M. de Lanessan croit à l'indépendance de sa source et de son origine. Il expose qu'à l'aurore des temps historiques les « Soumirs et les Accads » avaient jeté sur les bords de l'Euphrate les fondements d'une philosophie naturaliste et scientifique ; malheureusement, ici encore, les Sémites sont venus tout gâter : « Avec les Sémites, les spéculations purement imaginatives ou métaphysiques de la religion se substituèrent aux observations et aux hypothèses de la science ; ... et la foi prit dans les méditations des prêtres la place que la raison tenait dans les études des astronomes, des mathématiciens, des penseurs de l'époque touranienne ».

La philosophie indépendante et la morale purement scientifique ne reparurent que chez les Aryas — en Grèce. — Le promoteur de ce mouvement fut Socrate. M. de Lanessan nous semble se contredire ici en écrivant à propos de ce dernier : « Il n'avait pas rejeté toute idée religieuse, ainsi que ses ennemis le lui reprochaient ; c'est au contraire en partie sur cette idée qu'il faisait reposer sa doctrine morale ». Est-il donc illogique d'en conclure que la morale philosophique peut avoir, du moins en partie, un fondement religieux et que les deux ordres d'idées ne sont pas aussi foncièrement opposés que le soutient M. de Lanessan ? Je ne puis que le renvoyer au volume sur les *Institutions Ecclésiastiques*, où Herbert Spencer a montré d'une façon si magistrale que sans l'intervention du sentiment religieux les institutions sociales auraient été impuissantes à se développer.

En thèse générale, j'accorderai volontiers à l'auteur que c'est à la raison de contrôler et de formuler les prescriptions de la morale. Mais, quand il s'agit de faire respecter et appliquer ces règles, il est puéril de méconnaître l'importance du stimulant fourni par le sentiment religieux sainement entendu, se bornât-il au sentiment de marcher d'accord avec un Pouvoir supérieur, qui, suivant une expression célèbre, travaille pour la Droiture. A un autre point de vue, je ne contesterai pas l'opportunité d'un ouvrage qui exposerait, tant au point de vue historique que théorique, les rapports réciproques de la religion et de la morale, en montrant comment depuis les origines elles ont toujours réagi l'une sur l'autre, la religion prêtant son concours à la morale et la morale concourant à épurer l'idéal religieux, voire à nous débarrasser des formes religieuses dépassées par l'évolution sociale. Mais ce livre reste encore à écrire.

GOBLET D'ALVIELLA.

OTTO SCHRADER. — **Totenhochzeit**. — Costenoble, Iena, 1904.

Dans l'opuscule intitulé *Totenhochzeit* (Le mariage des morts), M. O. Schrader étudie les raisons pour lesquelles on déposait, en Attique, des vases appelés *loutrophores* (λουτροφόροι) sur les tombeaux des jeunes gens morts avant de s'être mariés. Il montre d'abord que ces mêmes vases jouaient un rôle dans les cérémonies nuptiales ; c'est avec eux que l'on allait puiser à la fontaine Kallirhoë l'eau qui servait au bain du fiancé ou de la fiancée la veille ou le matin même du mariage. Il est donc vraisemblable *a priori* qu'il y a quelque relation entre l'usage funéraire et la coutume nuptiale. Mais l'antiquité grecque seule ne fournit pas, du moins jusqu'à présent, le lien par lequel on peut les rattacher directement. C'est ailleurs que M. O. Schrader a trouvé la solution du problème. Chez les Slaves, au début du moyen âge, quand on enterrait un jeune homme ou une jeune fille, on représentait pendant la cérémonie funéraire une scène de mariage. Cette coutume est attestée pour la Podolie, la Serbie, la Russie Blanche. Plus curieux et plus suggestif encore est le récit fait par un historien arabe, Ibn Fadhlan, d'une cérémonie à laquelle il assista en 921 ou 922 chez les Bulgares du Volga. A la mort d'un jeune chef, on immola sur son bûcher une jeune fille, à la suite et au milieu de rites dont le caractère nuptial ne paraît pas contestable.

Après avoir exposé ces faits, l'auteur conclut : « Voilà donc trois stades différents que nous pouvons distinguer dans l'évolution d'une seule et même coutume :

1) Un jeune homme étant mort, on lui donne pour compagne dans l'autre monde une femme, qui avant d'être tuée lui a été unie solennellement : c'est ce que nous racontent de certaines peuplades russes des historiens arabes ;

2) Chez les Slaves, lorsque meurt un jeune homme ou une jeune fille, on célèbre sur la tombe du défunt une représentation de mariage ;

3) En Attique, cette même cérémonie du mariage était réduite au dépôt, en quelque manière symbolique, du loutrophore sur la tombe.

L'explication est ingénieuse, et la méthode comparative, employée ici par M. O. Schrader, se justifie par la communauté d'origine des Grecs et des Slaves. Elle serait beaucoup plus incertaine si l'auteur avait voulu, suivant l'usage des partisans les plus décidés de la méthode anthropologique, comparer aux usages grecs des coutumes australiennes, hottentotes ou péruviennes.

J. Toutain.

G. Thibaut. — **The Vedânta-sûtras, with the commentary of Râmânuja, translated.** — Sacred Books of the East, vol. XLVIII. Oxford, 1904, 800 p.

Les sûtras du Vedânta, qui doivent théoriquement couronner l'édifice de la littérature védique, enseignent-ils en réalité l'adualisme absolu ou laissent-ils place à un dieu personnel, à une providence et à un culte? La question, récemment encore, eût pu sembler oiseuse. Les remarquables travaux de Deussen avaient consacré comme l'interprète authentique et exclusif de la doctrine Vedânta le champion de l'idéalisme intégral, Çaṅkara âcârya. M. Thibaut qui a donné déjà dans les Sacred Books of the East une excellente traduction des Vedânta sûtras avec le commentaire de Çaṅkara, s'est élevé contre le dogme reçu; sans scandale, avec la mesure et le tact d'un philologue prudent, il a rappelé l'attention sur l'adversaire le plus illustre de Çaṅkara, Râmânuja, créateur d'une secte vichnouite encore nombreuse et puissante, et de plus auteur d'un commentaire célèbre sur les Vedânta-sûtras, le Çrî-Bhâṣya, populaire aujourd'hui même dans l'Inde, mais systématiquement négligé ou ignoré par les Européens. Râmânuja est, il est vrai, postérieur de plusieurs siècles à Çaṅkara; mais il se présente comme l'héritier d'une tradition ancienne, et nomme plusieurs de ses devanciers. Personne n'était mieux qualifié que M. Thibaut pour entreprendre la traduction du Çrî-Bhâṣya; un long séjour au milieu des pandits l'a initié aux technicalités déconcertantes de la logique hindoue; la langue abstraite et artificielle des philosophes n'a pas de secret pour lui; enfin il a pu consulter à son aise sur les points les plus délicats un savant indigène, adepte des doctrines de Râmânuja et dépositaire des traditions orales de l'école. Les indianistes et les philosophes sauront sûrement gré à M. Thibaut de leur avoir signalé un problème méconnu et de leur avoir livré dans une traduction fidèle et sûre les pièces du débat. On se représente trop volontiers l'Inde comme une nation de métaphysiciens; si la scolastique du brahmanisme et du bouddhisme a pu développer à l'aise dans ses collèges et ses couvents les systèmes du néant ou de l'idéalisme transcendants, le sentiment religieux a eu ses philosophes, tout comme la raison pure; la Bhagavad-Gîtâ, dans son syncrétisme touffu, traduit bien les aspirations discordantes de la conscience hindoue.

Sylvain Lévi.

J. Estlin Carpenter, M. A. — **The First Three Gospels.** Their Origin and Relations, Third Edition. — Londres, Green, 1904. 1 vol. in-8, xvi-350 pages. Prix, 3 sh. 6 p.

Dans ce livre dont la première édition a paru en 1890, M. J. Estlin Carpenter, professeur d'histoire des religions à Manchester Collège à Oxford, s'est proposé de donner un exposé du problème synoptique, accessible, non seulement aux spécialistes, mais à tout homme cultivé. Il a voulu montrer dans quelles conditions les trois premiers Évangiles ont été écrits, quels rapports il y a entre eux, et en même temps, déterminer quelle est leur valeur historique.

Dans un premier chapitre, M. *C.* expose l'origine de la tradition évangélique; il montre comment, par la force même des circonstances, on passa rapidement de la tradition orale à la tradition écrite, et comment il y eut d'abord deux séries de traditions sur Jésus, l'une comprenant ses paroles, l'autre les faits de sa vie. Il passe en revue différentes causes qui ont influé sur la formation de la tradition primitive (tendance naturelle des narrateurs à grouper les faits, à les préciser, à les modifier pour les mettre d'accord avec les prophéties ou pour résoudre les problèmes ecclésiastiques qui se posaient de leur temps etc.). Le deuxième chapitre est consacré à l'idée messianique dans le judaïsme et dans l'Évangile, puis M. *C.* examine les différents événements de la carrière messianique de Jésus : la naissance, à propos de laquelle il signale de curieux parallèles dans des légendes relatives à Platon, à Auguste et à Bouddha, le baptême, la tentation, la transfiguration. Le ch. iv est consacré aux miracles, ou plutôt à certains miracles rapportés par les Évangiles; dans la plupart d'entre eux, M. *C.* ne voit pas autre chose que des symboles. Dans les trois chapitres qui suivent (v-vi-vii), M. *C.* examine et caractérise chacun des trois Évangiles ; il admet la priorité de Marc et, d'une manière générale, se rattache à la théorie connue sous le titre de « théorie des deux sources ». Enfin un dernier chapitre est consacré à déterminer la valeur historique des Évangiles synoptiques et à tracer d'après eux une esquisse de la vie de Jésus.

Le livre de M. *C.* est clair, rempli de parallèles tirés des religions non chrétiennes, qui jettent sur bien des problèmes une lumière intéressante. Il peut rendre de grands services pour initier le public au problème synoptique. A un point de vue plus technique, il est moins satisfaisant. La théorie des deux sources qu'il présente paraît, dans ses grandes lignes, la bonne, mais elle a besoin d'être, dans les détails, précisée et complétée. C'est ce qui semble résulter des travaux les plus récents parus en Allemagne sur ce sujet. Nous voulons parler de ceux de MM. Wrede, Joh. Weiss, Hoffmann etc. M. C. n'en tient aucun compte. Il est vrai qu'il s'agit là de questions extrêmement complexes et obscures; aussi faut-il reconnaître qu'il était bien difficile de les aborder dans un ouvrage destiné au grand public.

Maurice Goguel.

H. Vollmer. — **Jésus und das Sacaeenopfer**, *Religionsgeschichtliche Streiflichter*. — Giessen, 1905. Alfred Töpelmann (J. Ricker). 1 broch. in-8, 0 m. 60.

On sait que d'après les Évangiles, Jésus fut avant sa crucifixion l'objet des moqueries et des outrages des soldats romains qui l'avaient, par dérision, revêtu d'un habit royal. Cet épisode de la passion a donné dans ces derniers temps lieu à bien des discussions. Certains auteurs, comme M. W. Brandt et et M. P. W. Schmidt, l'ont purement et simplement écarté comme non historique. D'autres ont cherché à l'expliquer par l'histoire des religions. C'est ainsi que M. H. Reich a soutenu récemment que dans le traitement qu'ils ont fait subir à Jésus les soldats romains se sont inspirés de scènes des mimes populaires[1]. M. Vollmer, reprenant une idée de M. P. Wendland[2], propose une interprétation différente[3]. Suivant lui, l'explication de l'épisode devrait être cherchée dans la fête babylonienne des Sacaea qui d'après plusieurs indices — en particulier d'après les actes de saint Dasius publiés en 1897 par M. Cumont — se serait maintenue très longtemps dans certaines parties de l'empire romain. Dans cette fête — dans laquelle quelques auteurs voient l'origine de la fête des Pourim mentionnée dans le livre d'Esther — un condamné à mort était pendant quelques jours traité comme un roi. M. V. cite à l'appui de sa thèse certains usages du carnaval qui se sont maintenus jusqu'à présent dans plusieurs villes allemandes, et d'intéressants parallèles empruntés à l'ancienne religion du Mexique.

Le problème soulevé dans la brochure de M. V. est, on le voit, des plus intéressants. Il mérite au plus haut degré d'attirer et de retenir l'attention des critiques[4].

Maurice Goguel.

Rud. Knopf. — **Das nachapostolische Zeitalter**, *Geschichte der christlichen gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians*. — Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905, 1 vol. in-8 de xii-468 pages. Prix : broché 9 marcs, relié 11 marcs 50.

C'est à l'intelligente initiative de M. le docteur Siebeck, propriétaire de la grande maison d'éditions théologiques Mohr à Tubingue, que nous devons le bel

1) *Der König mit der Dornenkrone*. Sonderabdruck aus den *Neuen Jahrbüchern für klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*. Leipzig, 1905.

2) *Hermes*, 1898, t. XXIII, pp. 175 ss.

3) Déjà soutenue par lui dans la *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1905, pp. 194 ss.

4) Signalons au moins le très intéressant article de M. Salomon Reinach, *Le roi supplicié* (*L'Anthropologie*, 1902, pp. 620 ss.), réimprimé dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. I. Paris, 1905, pp. 332 ss.

ouvrage de M. Rudolf Knopf. On comprend que le jeune privat-docent de Marbourg ait quelque peu hésité quand son éditeur lui demanda d'écrire pour le siècle post-apostolique, c'est-à-dire pour la période qui va du commencement de la dynastie des Flaviens à la fin du règne d'Hadrien (de 70 à 140 environ), un livre semblable à celui de Weizsäcker sur l'*Age apostolique*, mais on ne peut que le féliciter de n'avoir pas cédé à ces scrupules, car la manière dont il s'est acquitté de cette tâche redoutable lui fait le plus grand honneur. Bien entendu, il ne pouvait songer à apporter partout des solutions personnelles et originales. Son travail consistait bien plutôt à coordonner l'immense littérature qui s'est accumulée depuis l'époque de Baur, à en tirer les résultats acquis, à montrer où en sont les problèmes dont la solution est encore incertaine. Il a fait tout cela d'une manière très heureuse. Son érudition est extrêmement riche, mais sans aucune lourdeur. Il s'est intentionnellement abstenu de hérisser son livre de notes bibliographiques nombreuses. Il ne dissimule nullement ce qu'il doit à ses prédécesseurs, mais au lieu de se borner à rapporter leurs opinions, il se les assimile, les distille, les coordonne et nous présente ses résultats d'une manière claire et vivante. Il faut admirer la pondération et l'esprit de mesure dont il a fait preuve, et sans lesquels un livre comme le sien serait presque impossible. Bien entendu, les questions qu'il a traitées sont si nombreuses qu'on ne peut sur tous les points être entièrement d'accord avec lui, mais ce qui importe dans une telle exposition, ce ne sont pas les détails, c'est l'ensemble.

Le livre de M. Knopf est divisé en deux parties très inégales : la première qui ne compte que 30 pages est consacrée au judéo-christianisme, elle nous fait assister à son agonie. La plus grande partie du volume (plus de 400 pages) est consacrée à l'Église pagano-chrétienne. Dans un premier chapitre, M. Knopf étudie et caractérise brièvement les différents documents qui servent de source pour l'histoire qu'il veut écrire. Il expose ensuite le développement de l'Église en s'inspirant naturellement des travaux de M. Harnack. Il faut regretter ici que M. Knopf n'ait pas cru devoir joindre à son exposition une carte qui en aurait facilité l'intelligence. Après avoir parlé de l'extension géographique de l'Église, il nous fait connaître les différents milieux sociaux dans lesquels elle se recrutait et aborde l'intéressant problème des relations du christianisme naissant avec la société civile, et de l'attitude des autorités romaines à son égard.

Un chapitre important est ensuite consacré à l'organisation des communautés. Le problème des origines de l'épiscopat est exposé et résolu avec clarté. La solution de M. Knopf se rapproche beaucoup de celle qui résulte des travaux de M. Jean Réville dont il a d'ailleurs largement profité. De l'organisation ecclésiastique, on passe tout naturellement au culte, au baptême et à la Cène. Un sixième chapitre est consacré au gnosticisme. M. Knopf ne s'attache pas à retracer le détail de son histoire, mais à le caractériser d'une manière générale. C'est une caractéristique du même ordre qu'il cherche à donner dans le cha-

pitre suivant qui est consacré à la théologie. Après avoir montré les cadres dans lesquels se meut la pensée chrétienne à l'âge post-apostolique, il montre comment cette pensée est amenée à se préciser par les influences positives et négatives du judaïsme, de l'hellénisme et de la gnose. Enfin un dernier chapitre est consacré à la piété et à la vie chrétienne pendant l'époque étudiée.

En résumé, le livre de M. Knopf constitue un excellent manuel sur l'Église chrétienne à l'âge post-apostolique. Avec les ouvrages de M. Hennecke sur les apocryphes du Nouveau-Testament, il restera un des livres auxquels devront sans cesse recourir ceux qui s'intéressent à cette période de l'histoire ecclésiastique. Sans avoir l'originalité et la puissance de l'*Apostolisches Zeitalter* de Weizsäcker, le *Nachapostolisches Zeitalter* de Knopf n'est pas indigne de ce grand modèle.

Maurice Goguel.

F. Bocalo. — **La Riforma morale della Chiesa nel Medio evo e la letteratura antiecclesiastica italiana dalle origini alla fine del secolo XIV.** — Milan, Palerme, Naples, R. Saudron, 1904, 1 vol. 8° de 181 pages.

Ce livre au titre un peu trop vaste est un « essai » d'ailleurs ingénieux, délicatement pensé et écrit, sur quelques-unes des tendances réformatrices qui se sont manifestées au moyen âge soit dans l'Église même, soit parmi les laïques, sympathiques ou hostiles au clergé. La première partie, où apparaissent malheureusement quelques-uns des dangers d'une méthode de généralisations poussées à l'extrême, comprend l'histoire résumée de la papauté considérée du point de vue de son œuvre réformatrice. M. *B.* n'a nullement prétendu nous donner des résultats nouveaux sur des questions si multiples ; tout au plus a-t-il voulu coordonner ce que d'autres avaient découvert ou utilisé de manière différente. Mais parfois le procédé de simplification, la recherche de la formule concise sont visibles et côtoient la rhétorique.

Nous ne ferons pas le même reproche à la seconde partie, à notre avis de beaucoup la plus originale. Elle traite de la littérature antiecclésiastique italienne des origines à la fin du xive siècle. Ici les qualités littéraires de l'exposé n'en affaiblissent nullement l'intérêt historique. *M. B.* commence par faire remarquer avec beaucoup de justesse combien la littérature de parti au moyen âge, si antiecclésiastique qu'elle soit, est peu antireligieuse. Nous eussions aimé voir dans les pages consacrées à la période antérieure au *Liber Gomorrhianus* de saint Pierre Damien (qui est placé à bon droit par M. *B.* comme *terminus a quo* d'une évolution de doctrine morale) les noms de Vigilance, d'Agobard, de Claude de Turin, d'Amalarius de Metz etc., de même que le xiie siècle critique en matière de hiérarchie et d'éthique religieuses, n'est qu'incomplètement connu si l'on fait abstraction du *Polycraticus* de Jean de Salisbury, des virulentes

satires de Girald de Barri et de Walter Map (celui-ci mentionné pourtant dans le livre de M. B., tout au moins sous son déguisement littéraire de *Golias*). Les hérétiques, les Cathares surtout, ayant écrit, au témoignage de Rainier Sacchoni, de Luc de Tuy et de bien d'autres controversistes, un nombre assez considérable d'exposés dogmatiques ou de simples *tracts* répandus à profusion, on est étonné de voir combien M. B. leur a mesuré la place dans son histoire de la littérature polémique. Nous sommes moins fondés à reprocher à M. B. l'omission du poète Rutebeuf, puisqu'il ne fait qu'une courte incursion dans le domaine de la satire française, et que l'objet effectif de cette partie de son livre, l'étude de la satire antiecclésiastique italienne, est copieusement rempli. Les pages sur l'Alighieri, Pétrarque, sainte Catherine de Sienne forment le nœud même de cette étude, mais les notices subsidiaires sont d'un réel intérêt : elles fixent la place que doit assigner l'histoire religieuse aux œuvres, plus ou moins menues, mais souvent significatives, de Domenico Cavalca, de Jacopo Passavanti, de Fazio degli Uberti, l'auteur du *Dittamondo*, de Piero Alighieri neveu du Dante et auteur de la *Canzone a Dio*, du poète Pucci. Les chroniqueurs Dino Compagni, Jean Villani, Jean de Mussi, le chancelier de Florence Coluccio Salutati ont apporté aussi leur contingent de plaintes amères contre l'Eglise de leur temps. M. B. a fait ressortir finement la nuance qui distingue le scepticisme naissant (et plus apparent que réel) d'un Boccace ou d'un Sacchetti, de l'irréligion humaniste de Pogge, de Berni, de l'Arioste, de Machiavel, du sens critique d'un Laurent Valla ou d'un Guichardin. Et ainsi se ferme, sur des pages d'excellente observation littéraire, ce livre aimable et soigneusement informé.

P. A.

E. Vacandard. — **Saint Bernard** (collection : *La Pensée Chrétienne*). — Paris, Bloud et Cie, 1904. 1 vol. in-12 de x-303 pages.

La collection « *La Pensée Chrétienne*, textes et études », publiée par le libraire Bloud et Cie, a pour but, nous disent ses éditeurs, de « présenter dans le cadre de leurs propres œuvres, c'est-à-dire avec les meilleures garanties d'objectivité, la pensée des Maîtres dont s'honore la littérature chrétienne ». Nous n'avons pas à rechercher ici si le choix de ces « extraits reliés par des analyses » ne comporte pas au contraire une part considérable de subjectivité ; disons seulement que par les noms des auteurs annoncés, MM. Paul Bourget, M. Salomon, H. Brémond, A. Dufourcq, V. Ermoni, E. Vacandard, Rose, Calmes et Lemonnyer, nous acquérons du moins l'assurance que la librairie Bloud a une fois de plus groupé pour une œuvre d'apologétique moderne quelques-uns des plus éminents représentants de l'histoire et de la philosophie catholiques.

Il était tout naturel que l'auteur de la *Vie de saint Bernard* s'employât à la vulgarisation des œuvres de son héros favori. Il l'a fait avec amour et méthode,

donnant de copieux extraits des Œuvres de l'abbé de Clairvaux précédés d'un récit ou d'un commentaire « qui en explique la nature et marque les circonstances auxquelles on doit leur composition ». Il n'a nullement prétendu faire une œuvre d'érudition (que d'ailleurs lui-même a déjà écrite); de plus, ces morceaux choisis ne contiennent pas tout saint Bernard : beaucoup de ses paroles ne nous sont pas parvenues sous leur forme authentique et ses écrits ne reflètent pas intégralement son activité de prédicateur, de controversiste, de politique. Nous n'avons guère ici que son œuvre « littéraire ». Mais encore suffit-elle à nous faire discerner les traits de cette captivante figure : d'ailleurs, M. Vacandard, outre qu'il a concilié « dans la mesure où cela était possible, l'ordre chronologique avec l'ordre idéologique », a précisé encore le cadre historique en citant fréquemment, soit des fragments d'historiens contemporains de saint Bernard, soit des pages explicatives de sa propre biographie du saint. Aussi n'est-ce point de ce côté que nous ferons porter nos critiques — critiques d'ailleurs bien légères — contre ce livre qui, étant donné son plan et son objet, ne pourrait guère se présenter dans de meilleures conditions. Nous eussions aimé qu'une part plus grande fût faite, dans ce tableau de la vie et de l'œuvre de saint Bernard, à la théorie mystique et ascétique, et que les extraits du *De Conversione ad clericos*, des *Sermones in Cantica*, du Ve livre du *De Consideratione* fussent moins rares et moins courts; il semble que le livre de M. Vacandard laissera le lecteur (s'il n'est pas informé par ailleurs) beaucoup mieux renseigné sur saint Bernard homme d'action, théologien de combat, que sur saint Bernard « réformateur de la vie intérieure ».

P. A.

W. Goetz. — **Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi.** — Eine kritische Untersuchung. — Gotha, Perthes, 1904, 1 vol. 8° de x-259 pages.

Pour le plus grand profit des franciscanisants, M. Goetz a réuni les articles qu'il avait fait paraître dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXII, XXIV et XXV, en y joignant, dans le présent volume, une large part de recherches nouvelles. La seconde partie, qui traite des sources narratives, contient (en particulier, dans les pages qui concernent le *Speculum Perfectionis*) des conclusions qui portent sur des questions de critique textuelle trop délicates et trop controversées encore pour être hâtivement exposées ici. D'une façon générale, la synthèse y est un peu prématurée et, sur maint débat encore *sub judice*, M. G. porte un arrêt avant que les parties aient dit leur dernier mot. Mais, des premiers chapitres (Opuscules authentiques ou apocryphes de saint François), M. Paul Sabatier disait récemment (*Examen de quelques travaux récents sur les opuscules de saint François*, pp. 151) qu' « on pouvait les louer et les admirer presque sans réserve » signalant, parmi les pages excellentes, celles qui concernent l'auto-

graphe de Spolète (p. 9, 10), l'épître aux ministres Provinciaux (p. 31 ss.), les Admonitions (p. 41-45), les Collationes Monasticæ (p. 48). Nous ne pouvons guère que répéter une à une les observations inspirées au maître éminent des études franciscaines par les conclusions du Dr Goetz dans cette partie de son ouvrage. MM. Sabatier et Goetz se trouvent en plein accord au sujet du caractère du Testament de saint François (G., p. 14, S., p. 152). C'est une pièce de circonstance, « des paroles notées au moment même où saint François les a prononcées ». Mais M. S. (p. 152), croit plus fermement que M. G. (p. 24) à l'existence d'un texte primitif des *Verba vitæ et salutis* indépendants de l'épître à tous les fidèles. M. G. réserve son opinion au sujet de l'authenticité de la lettre *Ad omnes clericos* (p. 25). M. S. (p. 153) l'accepte pleinement, avec les plus récents éditeurs des *Opuscula*, MM. Lemmens, Bœhmer et Ubald. M. S. en disait, dans l'Introduction au *Speculum Perfectionis*, p. CLXVI : « Étant données les habitudes de composition de François, je pense que c'est là une sorte de post-scriptum ajouté après coup à sa lettre ». M. G. se refuse à considérer comme authentique avec MM. Lemmens et Bœhmer l'épître *Ad universos custodes*; par contre il admet parmi les *sincera* la 2e lettre à tous les gardiens à laquelle MM. Lemmens et Bœhmer n'avaient pas fait place dans leur édition. M. S., comme M. G. et M. Ubald estime qu'en tenant compte « du contenu et de sa correspondance parfaite avec les idées familières de saint François, on est amené à conclure dans le même sens » (p. 154). Mais M. S. est moins affirmatif que MM. G. Lemmens et Bœhmer relativement à la nécessité de classer la 3e lettre aux custodes (Mariano-Wadding) parmi les apocryphes.

Sur la valeur des Opuscules en tant que document historique et moral pour l'étude de saint François, M. Sabatier et M. Goetz ne diffèrent d'opinion qu'en un point, mais ce point est intéressant à noter, car il indique une nuance de méthode : « Il y a une pièce, dit M. S., dont M. Goetz me semble avoir méconnu la valeur, je veux parler de l'Office de la passion auquel il ne consacre qu'une note (p. 48, n. 1) décidément trop laconique... Pour bien comprendre la valeur historique de l'Office et le rôle qu'il a pu jouer dans la vie de saint François, il faut avant tout se représenter l'ardeur et la vivacité de son imagination si bien marquée par M. Bœhmer, se rappeler ensuite la simplicité avec laquelle l'homme non déformé par la littérature se fait centre des récits qu'il lit, les revit et les transforme » (p. 159-160).

P. A.

JULIUS KAFTAN. — **Zur Dogmatik**, sieben Abhandlungen, aus der « Zeitschrift für Theologie und Kirche ». — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1904. 1 vol. in-8 de 337 pages; prix 4 m.

Il est permis de croire que si la *Revue d'histoire des religions* a reçu un exemplaire de ce volume, c'est à cause de la dernière des sept études qu'il con-

tient : *la prédication paulinienne de la croix de Christ*; aussi est-ce la seule dont nous voulons rendre compte explicitement dans ces lignes. Sans doute tout ce qui sort de la plume de l'éminent professeur de Berlin présente un vif intérêt pour tout penseur sérieux, sans doute il est même permis de dire que l'historien des religions trouverait à ces études un intérêt d'un genre particulier, car elles ont toutes pour but de prendre position contre la méthode historique en dogmatique; mais il n'importe : les sujets traités nous emmèneraient trop loin du cadre habituel de nos travaux, et le simple fait que l'auteur publie ces pages comme une sorte d'appendice à la *Dogmatique* qu'il publiait récemment, doit nous imposer sur ce point la plus extrême réserve. Disons cependant pour indiquer à peu près l'orientation de M. Kaftan, qu'il n'est pas de ceux qui repoussent le principe d'autorité. Il pense, au contraire, « que tous les articles de foi sont déterminés par l'Écriture ou la Confession de foi ». Cependant il use d'une très large liberté dans la critique et dans l'interprétation du dogme, et l'on verra par la suite qu'il ne se croit point obligé d'en rester aux points de vue traditionnels.

L'étude sur la prédication paulinienne de la croix de Christ est un brillant et solide essai pour reconstruire la pensée de Paul sur un plan nouveau. L'auteur y renverse toutes les idées reçues, on crie au paradoxe, puis on se ressaisit, et on se demande si ce n'est pas l'exégèse classique qui est paradoxale. La pensée dominante de M. Kaftan est que Paul n'est pas essentiellement théologien, mais prédicateur; sa préoccupation n'est pas d'ordre intellectuel, mais purement religieux. Dès lors c'est une erreur de voir dans sa théorie de l'expiation ou de la rédemption le centre de son système; il n'y a pas de système, il n'y a pas de doctrines, il y a une prédication, il y a des développements parallèles, se rattachant non à une idée théologique, mais à un fait religieux, celui du Chemin de Damas. De là l'impossibilité de ramener tout le système à une idée, de là le caractère factice de toutes les reconstructions que l'on en a tentées. Si les théologiens allemands voient dans la doctrine de la Rédemption, dans la spéculation sur la mort de Christ, le centre du système, c'est qu'ils sont influencés par les Réformateurs, chez qui cette préoccupation était prépondérante; en réalité la pensée de Paul était essentiellement eschatologique, comme celle de tous les premiers chrétiens, et l'on peut dire que pour lui comme pour tous les autres, la foi chrétienne se résumait en définitive dans cette formule paradoxale : « Le Royaume est devenu présent sans cesser d'être à venir ». La justification, dont on a voulu faire un processus spirituel, est tout simplement « l'acquittement » devant le tribunal suprême; la venue du Messie, est — cela va de soi — le commencement du jugement, comme sa résurrection est les prémisses de la vie éternelle. C'est à tort que l'on représente la mort et la résurrection comme étant pour Paul le symbole des étapes d'un drame intime; ce sont les actes d'un drame cosmique. Par la mort du Messie, le monde, le *κόσμος οὗτος*, a été condamné, ou mieux exécuté virtuellement; par sa résurrection le Royaume a été inauguré, le salut est venu, l'Esprit qu'il communique aux croyants est les arrhes

de la vie éternelle. Telle est, essentiellement, la prédication de Paul. Lui-même la résume ainsi : mort et ressuscité, *d'après les Écritures* ; or ce que les Écritures enseignaient c'était cela ; tout le reste, sacrifice, substitution, expiation, est accessoire ; le centre est là.

On voit combien cette interprétation diffère de celle des théologiens les mieux informés. Ce n'est pas à dire qu'elle soit fausse ; elle est à tout le moins plausible et intéressante. L'auteur la défend avec tant de verve et de solide dialectique qu'on est saisi, entraîné ; il faut un certain temps de réflexion avant que les objections se présentent à l'esprit. Il est impossible cependant de se dissimuler que si telle fut peut-être la pensée de Paul pendant une certaine période de son ministère, on n'y saurait voir sa pensée définitive. Religieuse au début, sa préoccupation devient de plus en plus théologique ; il semble s'éloigner de la pensée chrétienne primitive, pour se rapprocher de la gnose naissante. Plausible et probablement exacte pour l'auteur des épîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, et même aux Romains, l'hypothèse de M. Kaftan paraîtra insoutenable à tout le monde après la lecture des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens.

Il restera cependant de cette étude un essai profond et puissant de reconstruction historique : la pensée de Paul est assez riche et assez vivante dans son développement pour qu'aucune explication ne l'embrasse tout entière, et que plusieurs interprétations successives en puissent être données avec une égale raison.

A.-N. B.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — 1° *Collège de France.* Jusqu'à cette année le Collège de France n'ouvrait ses portes que le 1er décembre. Rien n'est changé pour la date d'ouverture des conférences et des cours réguliers. Mais, par une heureuse innovation, deux honorables professeurs étrangers donnent cette année dès le mois de novembre une série de conférences sur des sujets d'histoire religieuse, par application d'une des clauses de la Fondation Michonis destinée à répandre en France la connaissance des résultats de la critique historique appliquée aux religions. — M. *Édouard Naville*, professeur à l'Université de Genève, fait six conférences sur la *Religion des anciens Égyptiens*, les mercredis et les samedis, à 2 heures et demie, à dater du samedi 4 novembre. Et M. *Franz Cumont*, professeur à l'Université de Gand, en fait sept sur *Les religions orientales dans le paganisme romain*, les lundis et jeudis, à 2 heures et demie, à dater du jeudi 9 novembre.

2° *École des Hautes Études.* Voici le programme des conférences de la *Section des Sciences religieuses* pour le premier semestre de l'année 1905-1906 :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. *M. Mauss* : Explications exégétiques et critiques de textes ethnographiques concernant les rapports de la famille et de la religion dans l'Amérique du Nord, les lundis, à dix heures. — Étude des confréries religieuses dans l'Amérique du Nord-Ouest, les mardis, à dix heures.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *Léon de Rosny* : La religion primitive des populations dites autochtones de la côte orientale de l'Asie et des îles de l'Extrême Orient. — L'interprétation des doctrines de Lao-tse et de son École. — Traces d'idées bouddhiques dans l'Amérique précolombienne, les jeudis, à trois heures et demie. — Explication d'anciens textes religieux de la Chine et du Japon. — Essais de lecture des écritures sacrées de l'Amérique centrale, les samedis, à trois heures et demie.

Religions de l'Ancien Mexique. — M. *G. Raynaud* : Cosmogonie du Mexique et de l'Amérique centrale. — Histoire civile et religieuse de l'Ancien Mexique, les vendredis, à quatre heures.

III. *Religions de l'Inde.* — M. *L. Finot* : Explication de textes du Canon pâli, les mardis, à deux heures et demie. — La littérature bouddhique, les samedis, à deux heures.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. *Amélineau* : Explication des scènes et textes gravés dans le temple de Séti Ier, à Abydos, les jeudis, à dix heures. — Explication des œuvres de Schenoudi, les jeudis, à onze heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Histoire et rôle du prophétisme en Israël : le rapport du prêtre et du prophète, les mercredis, à trois heures un quart. — Explication de textes empruntés aux livres historiques, les lundis, à trois heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. *Israël Lévi* : Les sectes juives mentionnées dans le Talmud, les mardis, à quatre heures. — Explication du Zohar, les mardis, à cinq heures.

VII. *Islamisme et Religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino, Chrestomathia Qorani arabica, les lundis, à cinq heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les samedis, à cinq heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *J. Toutain* : Le culte de Démèter en Grèce (suite) ; les cérémonies éleusiniennes ; le culte de la déesse dans le Péloponnèse, les samedis, à cinq heures et demie. — Les cultes en Grèce sous la domination romaine (suite et fin) ; les cultes en Épire, en Thessalie, en Macédoine, les vendredis, à cinq heures.

IX. *Religions primitives de l'Europe.* — M. *H. Hubert* : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques, les mercredis, à neuf heures un quart. — Les monuments mégalithiques, les jeudis, à dix heures.

X. *Littérature chrétienne et Histoire de l'Église.* — M. *Jean Réville* : Histoire générale de la littérature chrétienne aux IIe et IIIe siècles, les mercredis, à quatre heures et demie. — Études sur les évangiles synoptiques, les samedis, à quatre heures et demie.

M. *E. De Faye* : Les églises chrétiennes dans l'âge apostolique, les mardis, à quatre heures et demie. — Conceptions christologiques au IIe siècle, notamment chez les Pères apologètes, les jeudis, à neuf heures.

Christianisme byzantin. — M. *G. Millet* : L'art et le culte chez les chrétiens orthodoxes du XIIIe au XIVe siècle, les mercredis, à trois heures un quart. — Travaux pratiques, bibliographie, explication de monuments et de textes (liturgie, hagiographie, littérature ecclésiastique), les samedis, à dix heures et demie.

XI. *Histoire des Dogmes.* — M. *Albert Réville* : Le Jansénisme, son histoire et ses doctrines, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

M. *Picavet* : Les *Académiques* de Cicéron et le *Contra Academicos* de saint Augustin, les jeudis, à huit heures. — Comment Roger Bacon fait servir la science expérimentale et la science morale à la constitution de l'exégèse et de la théologie catholiques, les vendredis, à trois heures et demie.

M. *P. Alphandéry* fera quelques conférences sur Guillaume de Saint-Amour et la question de l'Évangile éternel, les vendredis, à deux heures.

XII. *Histoire du Droit Canon.* — M. *Esmein* : La dîme dans le droit canonique, les lundis, à deux heures.

Cours libres : 1° Conférence de M. *J. Dorausy* sur l'*Histoire des anciennes églises d'Orient*. Histoire des anciennes églises de la Pentapole, de la Cyrénaïque et des autres chrétientés de la Libye, les jeudis, à deux heures.

2° Conférence de M. *de Meissas* sur la *Patristique* : L'action extérieure de l'Église romaine jusque sous Constantin, les vendredis, à cinq heures.

3° Conférence de M. *C. Fossey* sur la *Religion Assyro-Babylonienne* : Explication d'hymnes bilingues et de textes relatifs à la divination, les lundis et les jeudis, à cinq heures.

4° Conférence de M. *E.-B. Leroy* sur la *Psychologie religieuse* : Les états extatiques chez les mystiques chrétiens, les mardis et les samedis, à trois heures un quart.

*
* *

Publications récentes : 1° M. *M. Roger* a récemment soutenu en Sorbonne une thèse sur l'*Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin* (Paris, Picard, 1905). Ce travail considérable et excellemment conduit aboutit à des résultats dont bon nombre intéressent au premier chef les études d'histoire religieuse médiévale. Bien souvent les traces d'influence disparaissent ou s'enchevêtrent, et M. Roger a dû porter sur les civilisations gallo-romaine et mérovingienne, et en particulier sur la culture monastique, de patientes investigations pour reconstituer la théorie et la pratique des études antiques dans les Gaules du IVe au VIIIe siècle. On lira avec un particulier intérêt les chapitres V, VI, VII (*Les lettres classiques adaptées à l'éducation religieuse. Les lettres classiques en Bretagne et en Irlande du IVe au VIIe siècle*), qui, à notre avis, représentent pour nos études le meilleur de l'apport dû à M. Roger. « Quelque précaution qu'on prît, dit-il, quelque réserve qu'on observât, du moment qu'en pays romain on usait des lettres antiques pour acquérir la science sacrée, on se heurtait à la crainte de favoriser, d'une façon plus ou moins détournée, le maintien des idées et des mœurs que le christianisme voulait combattre. Aussi, dans des régions détachées de la Romania ou qui n'en avaient jamais fait partie, où, par suite, le paganisme gréco-latin des auteurs profanes ne représentait rien de concret, l'Église fut-elle beaucoup plus libre pour accepter l'usage des études classiques. Avant Isidore, peut-être même avant Cassiodore, les Bretons et les Irlandais avaient adapté les lettres à l'enseignement chrétien, à l'enseignement monastique ».

L'étude que fait M. Roger des écoles irlandaises est absolument neuve, d'une nouveauté qui n'exclut pas la prudence scientifique. La culture classique introduite en Irlande par le christianisme, y a toujours été mise au service de l'instruction religieuse. Le fait s'explique par l'histoire des deux Églises bretonne et irlandaise. L'Église bretonne a été en contact, durant le IVe et le Ve siècle, avec l'Église romaine, et surtout elle a été en rapport intime avec celle de Gaule. Au IVe siècle, le christianisme a été porté à l'Irlande par l'Église bretonne aidée de l'Église des Gaules. Or, à ce moment les Églises latines considéraient l'étude

des lettres classiques comme nécessaire à l'érudition sacrée. Mais les premiers indices de la culture classique apparaissent en Bretagne vers le milieu, en Irlande vers la fin du vi[e] siècle. Il n'y a donc aucun document certain pour appuyer l'hypothèse courante d'après laquelle les deux Églises celtiques auraient adopté, dès le iv[e] siècle, l'étude des arts libéraux importée chez elles par les moines latins. « Une seconde hypothèse est permise et, pour notre part, c'est celle que nous choisirons le plus volontiers, c'est que les Églises bretonne et irlandaise auraient bien reçu le germe de la culture classique au iv[e] siècle, mais ne l'auraient pas développé de suite, pour des raisons qui nous échappent, peut-être sous l'influence du monachisme occidental, hostile aux lettres. L'exemple de l'Église romaine au temps de saint Grégoire, celui de l'Église des Gaules au vi[e] siècle, montrent qu'il faut distinguer entre la possibilité et la volonté d'apprendre les arts libéraux. Isolées du continent, à l'abri des grandes secousses et des grandes migrations, les deux Églises, à qui la rhétorique n'était pas suspecte, et dont les dieux de l'Olympe n'effrayaient pas l'orthodoxie, auraient repris les études conseillées par les docteurs et les Pères. Dans cet effort, si l'on en croit la tradition, et si l'on ne considère que les dates respectives de Gildas et de Columban, les Bretons auraient précédé les Irlandais ; mais ceux-ci n'auraient pas tardé à distancer leurs devanciers, qui furent peut-être leurs instituteurs. — Au cours de cette période, les deux Églises ont pu recevoir des appuis étrangers. Des moines poussés par le désir de l'apostolat, des maîtres chassés du continent, ont pu apporter en Bretagne et en Irlande, soit des manuscrits, soit le secours de leurs connaissances. Mais ce sont là des faits accessoires. La cause principale qui fit adopter les arts libéraux par le monachisme breton et le monachisme irlandais, c'est d'abord qu'ils se livrèrent avec ardeur à l'étude de l'Écriture, c'est ensuite qu'ayant connu, dans sa pureté, la tradition des Pères relative à l'éducation chrétienne, ils l'appliquèrent à la lecture sacrée » (p. 236-257).

***

— 2[e] M. *E. Vacandard* a publié dans la *Revue du Clergé français* (1[er] octobre 1903) une substantielle étude sur les *Moines confesseurs en Orient du iv[e] au viii[e] siècle*. Le savant historien de saint Bernard a traité, avec son habituel discernement des sources, de l'histoire de la cure des âmes dans les monastères byzantins dont la doctrine en ces matières reproduisait à peu près intégralement l'enseignement de S. Grégoire de Nysse et de S. Basile. Il y a beaucoup à retenir des paragraphes que M. Vacandard consacre aux différentes classifications des péchés, surtout à la formation de l'idée de « péché capital ». Les réguliers théoriciens de la confession, et en particulier S. Jean Climaque, sont étudiés un à un, et la lente accession des moines au monopole de la prédication est montrée de telle façon que l'on en vient à s'expliquer la lettre où le cartophylax Nicéphore (xiii[e] siècle), s'adressant au moine athénien Théo-

dose, déplore que depuis longtemps les évêques aient abandonné le ministère de la confession pour le laisser tout entier aux moines ; il ne donne même pas à entendre que les prêtres séculiers partagent avec les réguliers cette responsabilité.

— 3° C'est de la vie monastique en ce qu'elle a de plus « domestique » et au sein du monachisme occidental, que M. H. *Du Bourg* nous offre un tableau heureusement composé et d'une érudition de bon aloi, dans la *Revue des questions historiques*, du 1er octobre. Il nous fait suivre les premiers développements d'une illustre abbaye, celle de S.-Germain-des-Prés, nous montre ses origines mérovingiennes, ses phases de réformes et de relâchement, soit qu'elle subisse l'influence d'Hilduin ou qu'elle souffre des invasions normandes, soit qu'elle se mette à l'école des Clunisiens ou qu'elle se dégrade en d'interminables débats d'intérêt. D'ailleurs c'est cette dernière note qui domine durant tout le cours des derniers siècles du moyen âge. Le morcellement matériel et moral causé par le principe de la division des menses hâte la décadence de l'abbaye, et une tentative de réforme due au cardinal d'Amboise échoue en 1502. En 1513 l'action des moines de Chézal-Benoît va pour un temps la réorganiser moralement et matériellement. Puis de nouveau la vie religieuse s'affaiblit au profit de l'activité financière du couvent jusqu'au moment où les guerres de religion et la Ligue, qui transforme les moines en guerriers, montrent l'excès du mal et le besoin d'une réforme profonde. Cette réforme vient au XVIIe siècle : des religieux de S.-Maur malgré l'opposition des moines de Chézal-Benoît. Les Mauristes assurent à l'abbaye une longue période de splendeur. L'érudition, avec les D'Achery, les Mabillon, les Martène, sera, en ce groupe de moines, plus cultivée qu'en aucune académie, et ce zèle pour la vérité historique prépare, au couvent même, le terrain où germeront quelques-unes des idées du XVIIIe siècle, ce que M. A. *Du Bourg* appelle « l'influence pernicieuse du siècle, l'intellectualisme en honneur à S.-Germain des Prés ». Dès 1765, en effet, la presque unanimité des moines de la vieille abbaye portent à Mgr d'Orléans, qui se charge de la présenter au roi, une requête demandant que des réformes soient introduites dans la congrégation, « la suppression de pratiques minutieuses qui ont succédé à la noble simplicité de l'Évangile, d'un habillement singulier et avili aux yeux du public et d'austérités aussi étrangères à l'esprit qu'à la lettre de la règle, qui ont fermé la porte à quantité de sujets de Sa Majesté et enlevé à la noblesse une ressource qu'elle se cherchait autrefois avec empressement ».

⁂

— 4° Les fêtes, d'ailleurs sans éclat, données au mois d'août à Pamiers en l'honneur de l'érection d'une statue à Pierre Bayle n'ont point provoqué, comme il arrive parfois au moment de solennités analogues, l'apparition d'une littérature abondante consacrée au personnage solennisé. Seul, semble-t-il, M. *Albert Cazes* a entrepris la tâche des plus louables à coup sûr, mais quelque peu

chimérique aussi, de faire vivre le nom de l'illustre et solitaire auteur du *Dictionnaire historique* dans la mémoire des foules (*Pierre Bayle*, chez Dujarric, Paris, 1905, in-12). A vrai dire, le Bayle que veut populariser M. Caze est moins l'historien que le polémiste, et s'il y avait quelque doute à cet égard, il serait aisément dissipé par la lecture des préfaces passionnées qu'ont placées MM. Camille Pelletan et Delons-Montaud en tête de ce petit volume. « P. Bayle, dit M. Delons-Montaud, ne fut pas *seulement* un impeccable érudit, redresseur des erreurs et des torts de l'histoire, un savant persévérant, avisé, et ardent à dénoncer tous les mensonges, toutes les superstitions, les fausses bulles, les faux titres, où les papes, les prélats, les moines fondaient leur prétendue délégation divine : il fut, *par dessus tout*, l'infatigable, le lumineux, le persuasif apôtre de la raison, de la morale et du droit purement humains, du support mutuel, de la tolérance » (p. XIX). Encore faudrait-il se demander si Bayle eût pu ou eût voulu être l'un sans être l'autre, si la tolérance est ou n'est pas, chez Bayle, un produit de la critique scientifique. Il y a trois ans, la question a été encore étudiée utilement par M. Dubois (V. *Revue*, t. XLVII, p. 426) et tout porte à croire qu'elle le sera de nouveau, peut-être souvent ; mais le livre de M. Cazes, tant par ses chapitres sur *Bayle et la Tolérance*, sur les *Idées de Bayle sur la religion et la Providence*, que par les extraits qu'il donne du *Commentaire sur le « Compelle intrare »* et les *Pensées sur la Comète*, pourrait encourir le reproche de ne fournir au lecteur non prévenu qu'une connaissance unilatérale de la pensée de Bayle, de ne faire apparaître ce grand initiateur des méthodes historiques que comme un théoricien *in abstracto* de la tolérance, dont le raisonnement, dépouillé de la vie intense et de la force probante que lui donne sa documentation, reste un peu morne et semble médiocrement persuasif. Volontiers nous accordons, il est vrai, que les développements historiques de Bayle se prêtaient moins que ceux de tout autre auteur au morcellement des « pages choisies », que les notes s'y ajoutent aux notes et que la digression y semble être une règle invariable de composition. Volontiers aussi nous reconnaissons les très réels mérites de ce petit livre ; la vie de Pierre Bayle y est racontée avec exactitude et sa pensée philosophique exposée en ses traits essentiels. Enfin, parmi les fragments de l'œuvre de Bayle donnés dans la seconde partie du volume, nous avons aimé voir figurer quelques-unes de ses lettres à sa famille et à ses amis, où se montrent bien chez lui cette sensibilité très contenue et profonde, cette dignité sans emphase et sans rancœur que ne parvient jamais à masquer complètement l'âpreté de sa polémique.

*
* *

— 5° Notre collaborateur **M. F. Macler** vient de publier à la librairie E. Leroux un recueil de contes traduits de l'arménien moderne (Collection de contes et chansons populaires, 1905, pet. 8° de 194 pages). Ces contes sont extraits d'un précieux recueil devenu très rare, *Hamov Hodov*, qui a pour auteur varda-

pet Karekin Servantstiants, mort il y a quelques années. « Le style de quelques-uns de ses contes, dit M. Macler dans sa préface, est à la fois simple et volontairement naïf, discrètement teinté d'une douce ironie, qui convient particulièrement dans un genre où les sentiments humains sont analysés et critiqués sous le couvert de contes d'animaux, de récits imaginatifs, d'exhortations pas trop pressantes. » Le charme et la couleur de ces petits récits ont été rendus dans une traduction élégante, alerte et des plus agréables à lire.

Ces contes présentent d'assez nombreuses analogies avec les *exempla* dont usaient les sermonnaires latins du moyen âge; pourtant ils n'ont qu'un caractère religieux peu prononcé. Ils sont essentiellement, presque uniquement « orientaux », au sens où on entend ce qualificatif lorsqu'il s'applique aux Mille et une Nuits. Tout au plus peut-on çà et là relever quelques formules ou quelques influences chrétiennes, formules et influences presque toujours superficielles et qui ne retirent au corps du récit rien de son indécision religieuse et morale. Parmi les formules : « Il y avait et il n'y avait pas; il n'y avait personne meilleur que Dieu », p. 11; « pour l'amour de Dieu », p. 16 et *passim*; « avec le consentement de Dieu », p. 22 et *passim*; « au nom de Dieu », p. 34 et *passim*; « je paris avec la grâce de Dieu », p. 72 et *passim*. Notons quelques traits chrétiens : p. 35, une sorcière se fait passer pour une « pauvre pèlerine de Jérusalem ». Dans le conte *Cheveux d'argent et boucle d'or*, la doctrine de la Providence est sensible. Il y a une récompense du juste, un châtiment du méchant qui révèlent un moralisme chrétien assez prononcé. Le conte *Comment un père sans enfants eut sept fils* qui met en scène un derviche, a une grande analogie avec *l'Ange et l'Ermite*; les deux contes renferment une démonstration presque identique de l'impénétrabilité et de la logique des desseins de Dieu. Autre conte édifiant : *Dieu donne à celui qui donne*. Le conte suivant, *Les deux frères*, est relatif au khalife de Bagdad et dénote une influence uniquement musulmane. Le conte de *Trjigon* est moins un récit édifiant qu'une historiette, destinée à mettre en valeur la ruse et la hardiesse d'un jeune homme et très analogue à telle des anecdotes où sont en scène Uelenspiegel ou « le petit tailleur » des légendes allemandes. La *Belle de Tiflis* rappelle par sa fantaisie colorée les Mille et une Nuits — avec la sensualité en moins. P. 138 se trouve une courte prière à « saint Garabed, le sultan de Mouch ». P. 148, fin pieuse d'un conte d'ailleurs sans autre prétention moralisatrice : « Ceux-ci ont vu se réaliser leurs désirs et sont parvenus au faîte des grandeurs de ce monde. Mais nous, efforçons nous d'arriver à la vraie grandeur, à la gloire du ciel ». Le conte *Invisible et sans pareille* relate les effets de l'intervention de « Sourb Sargis », S. Serge, patron des jeunes Arméniennes. A la fin du conte on bâtit trois églises à S. Serge et le récit s'achève sur ce vœu : « Que Sourb Sargis vous fasse parvenir, vous aussi, à l'accomplissement de vos désirs. » Le dernier conte *Enfant-Serpent, Enfant-Soleil* montre les tristes effets d'une parole imprudente adressée à Dieu par un père sans enfant. Il y est fait allusion à la prière *Je confesse avec foi*. On le voit, dans leurs imprécision religieuse, ces contes dont l'intérêt lit-

téraire est hors de doute, sont encore un témoignage intéressant du syncrétisme latent dans la foi populaire en Arménie.

*
* *

— 6° Les *Archives Marocaines*, publiées par la Mission scientifique française du Maroc, continuent de façon régulière et sûre une œuvre scientifique dont l'ensemble nous révélera toute une civilisation encore peu connue, tout un monde d'idées, de sentiments ethniques, de caractères religieux, d'une intensité que l'on retrouve rarement ailleurs, même dans l'Islam. Le n° II du volume II renferme une importante monographie due à MM. *E. Michaux-Bellaire* et *G. Salmon* et consacrée à *El-Qçar El-Kebir*, ville du Maroc septentrional. Description topographique, origine et histoire, organisation administrative, vie domestique, régime économique, institutions commerciales, vie religieuse, vie des grandes familles, les auteurs de ce patient travail n'ont négligé rien de ce qui constitue la physionomie et l'activité matérielle ou morale du pays qu'ils ont pris pour champ d'expérience. La ville de province d'El-Qçar est, en effet, très différente de Tanger à qui l'influence du Makhzen et celle de l'Europe ont enlevé nombre de ses caractères religieux et politiques primitifs. C'est ainsi que, dans l'ordre religieux, les *horm* que le Makhzen lui-même a intérêt à voir disparaître, perdent leur importance au contact de la pénétration européenne. On constate que l'influence des *chorfa* décroît de jour en jour à Tanger et reste toute-puissante encore à El-Qçar. Les confréries de cette dernière ville, si peu nombreuses que soient quelques-unes d'elles, représentent une force latente que l'appel d'un fanatique peut éveiller et déchaîner. MM. *M.-B.* et *S.* énumèrent d'ailleurs ces confréries et leurs *zâouyas*. Le nombre des 'Aïssaoua d'El-Qçar ne dépasse pas 50 à 60, pauvres en général ; mais les Djîlâla ne sont pas moins de 600 à El-Qçar, appartenant tous à la classe aisée. Dans ce nombre ne sont pas compris les Djîlâla originaires de la campagne, très nombreux aussi. La confrérie des Tidjânya, qui date à El-Qçar de dix ans à peine, ne compte qu'une vingtaine d'adeptes et celle des Derqaoua une trentaine. Une autre confrérie, celle des Touhâma, est en pleine décadence. Celle de Sîdy Boûnou compte une vingtaine d'adeptes au maximum, tous porteurs d'eau, pêcheurs et terrassiers. D'autres confréries sont moins considérables encore. Les marabouts honorés dans ce territoire sont au nombre de quatre-vingts environ. Des saints comme Moulay 'Alî Boû R'âleb et Sîdy 'Abd ar-Rhamân al-Madjdoûb sont parparticulièrement vénérés, et d'innombrables cigognes, oiseaux maraboutiques, prouvent aux habitants d'El-Qçar par la fidélité avec laquelle elles reviennent chaque hiver nicher sur leurs toits, que la sainteté du lieu leur est connue. Elles sont d'ailleurs à El-Qçar l'objet de soins tout particuliers : il existe dans cette ville un hôpital de cigognes dont la fondation est assurée par un *habous* particulier. Il y a aussi le *habous* des chiens où sont soignés les chiens malades.

Il existe, à El-Qçar, est-il besoin de le dire? une foule de pratiques superstitieuses qu'on trouvera décrites dans les chapitres consacrés aux différents actes de la vie domestique, et dans celui où sont étudiés les rites plus spécialement religieux : de ce nombre sont les incantations et les prières prononcées au cours des préparations magiques. D'ailleurs les *tolba* ont des manuscrits où ils puisent leurs inspirations ; l'un d'eux est le *Domiaty* dont la lecture rend fou celui qui l'ouvre sans être versé dans la science magique. Le talisman le plus précieux que vendent les *tolba* est le *tebrîd* (refroidisseur) composé de quelques versets qorâniques et de formules cabbalistiques, qui a la propriété de refroidir la balle du fusil lorsqu'elle pénètre dans les vêtements, et de l'empêcher ainsi de s'enfoncer plus avant.

La croyance aux *djinn* est d'autant plus répandue que les vieux édifices ne manquent pas à El-Qçar et que les démons ont généralement leurs repaires dans les ruines. Les Gnaoua, là comme dans tout le Maroc, sont les intermédiaires entre la population et les démons. Leur démonologie est mieux organisée qu'à Tanger ; ils ont un panthéon de djinn mâles et femelles à qui ils sacrifient et qui portent des tuniques de couleurs différentes : ils les appellent *Kherqa* comme les attributs des derviches soûfis. Les Gnaoua sacrifient un taureau noir à leur marabout de Lalla l-'Alya aux abattoirs. Chaque maladie chez eux est représentée par un djinn qui habite le corps de la personne malade. Certaines cérémonies du gnaouisme se terminent par des faits de coprophagie dont la signification est obscure. Plusieurs personnes des familles aisées d'El-Qçar font partie de cette confrérie où la majorité est de race nègre.

P. A.

***

7° Le général *H. Frey*, de l'armée coloniale, nous adresse un volume de 106 p., intitulé *Les Égyptiens préhistoriques identifiés avec les Annamites d'après les inscriptions hiéroglyphiques* (Paris, Hachette). Il y reprend à nouveaux frais une thèse déjà soutenue dans des publications antérieures (« L'Annamite, mère des langues » ; « Annamites et Extrêmes-Occidentaux »), savoir que l'annamite est une survivance typique d'une des langues parlées par les tribus qui donnèrent naissance aux Indo-Européens, aux Sémites et aux Touraniens. Cette fois il s'agit de montrer la similitude des vocables annamites, taïs, cambodgiens, etc., avec les traductions des plus anciens hiéroglyphes, et de corroborer les données recueillies dans le langage par l'étude de la triade thébaine, des autres divinités du panthéon égyptien, de certains usages et symboles égyptiens et annamites. — M. le général Frey n'hésite pas établir une filiation historique, dès qu'il constate une ressemblance quelconque entre des sons ou des objets dans les milieux les plus éloignés l'un de l'autre dans le temps ou dans l'espace. L'idée que les sons élémentaires et les objets de forme élémentaire (comme par exemple une croix) puissent avoir surgi à peu près semblables en

différentes régions, par le simple développement des organes vocaux et de la première industrie humaine, ne lui vient pas une seule fois. Lui-même reconnaît qu'il doit être rangé parmi les « Irréguliers » sur le terrain philologique. Pourquoi M. le général Frey ne nous donne-t-il pas des descriptions exactes et minutieuses de toutes les choses curieuses qu'il a pu voir directement au cours de ses longs séjours en Asie ou en Afrique, au lieu de se lancer dans des théories fantaisistes, qui discréditent jusqu'aux observations justes que ses livres peuvent renfermer?

*
* *

8° M. *Albert Condamin*, de St Mary's College, à Canterbury, a publié chez Lecoffre une traduction critique française du *Livre d'Isaïe* (prix : 8 fr.). Cette traduction, faite sur le modèle de celle que M. Lagrange a faite du « Livre des Juges », est destinée à faire connaître au public une partie, au moins, des résultats acquis par la critique biblique en fait de reconstitution du texte original des prophéties d'Isaïe. A cet effet l'auteur a adopté des dispositions typographiques permettant au lecteur non initié de distinguer à première vue les parties primitives du texte des additions subséquentes, la disposition des strophes et les principes du rythme. L'auteur réserve pour un second volume d' « Introduction » les grandes questions critiques concernant les auteurs de ces prophéties, les dates de leur composition, etc. Mais déjà sa traduction est accompagnée de notes et de commentaires justifiant ses interprétations et ses restitutions du texte. M. Condamin est au courant de tous les travaux de l'école critique ; il les utilise largement, mais non point d'une façon servile. Sans entrer dans le détail on peut dire qu'il est beaucoup plus hardi — on dirait volontiers : téméraire — dans l'application des principes de rythme et de composition poétique que dans la critique verbale du texte d'après les différentes sources. La traduction de M. C. est, en tous cas, une innovation dans le domaine des versions bibliques en langue française, et une innovation qui doit être accueillie avec faveur par tous ceux qui aspirent à la propagation des résultats de la critique textuelle de la Bible en dehors du cercle des hébraïsants.

*
* *

9° La leçon d'ouverture prononcée par M. *Maurice Vernes*, comme suppléant de M. Philippe Berger, au Collège de France, a été publiée dans la *Revue Internationale de l'Enseignement*, du 15 mai. Elle a pour objet : *L'œuvre exégétique d'Édouard Reuss et d'Ernest Renan*. Notre honorable collaborateur s'est efforcé de mettre en lumière le rôle décisif d'Édouard Reuss et d'Ernest Renan dans l'initiative du public français à l'exégèse scientifique de la Bible : « Ces deux grands savants, l'Alsacien et le Breton, se trouvent avoir été les artisans essentiels d'un immense progrès, qui a été d'initier la France, leur patrie, au

considérable travail d'exégèse biblique, dont les résultats, en ce qui touche la première moitié du XIXe siècle, n'avaient pénétré jusqu'alors que dans des cercles restreints. Les divergences de tendances qu'on peut signaler entre eux — Reuss se proposant d'introduire les méthodes exactes de l'histoire dans l'examen des livres bibliques tel que le pratiquaient les écoles de théologie protestante, Renan transportant l'histoire d'Israël et de la religion juive sur le terrain de l'histoire générale, qui ne connaît plus la distinction entre le sacré et le profane — paraîtront secondaires, accessoires, dirai-je, quand une étude patiente de leurs travaux aura fait ressortir chez tous deux une même passion de savoir, une même et haute curiosité, une même et incomparable probité scientifique » (p. 402-3).

Cette leçon tout entière est inspirée d'un esprit de sérénité historique auquel on ne saurait trop applaudir, surtout en pareille matière. Il était utile notamment de relever l'importance de l'œuvre accomplie par Ed. Reuss, auquel, à l'étranger comme en France, on ne rend pas toujours pleine justice. Et cet hommage est d'autant plus significatif que M. Maurice Vernes est bien éloigné, sur beaucoup de points, de partager les conclusions de la critique de Reuss.

10° M. *Franz Cumont* a publié en tirage à part chez l'éditeur Leroux un article de la *Revue Archéologique* (1905, I, p. 180-189) sur *Le Persée d'Amisos*, à propos de la belle tête de marbre trouvée dans les ruines d'Amisos et conservée actuellement au château de Mariemont, et d'une statuette de bronze, provenant de l'ancienne Satala, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Bruxelles. M. Cumont montre l'importance qu'avait dans le Pont le culte de Persée à l'époque des Mithridate, et rappelle que selon une légende, rapportée par Malalas d'après Pausanias de Damas, Persée aurait recueilli le feu descendu du ciel, l'aurait transporté dans son palais et aurait le premier institué ce culte du feu divin que les mages honoraient. Comme, par ailleurs, Persée passait pour l'ancêtre des Grands Rois, par l'intermédiaire de son fils ou petit-fils Achéménès, on comprend que les Mithridate du Pont, qui, d'une part, prétendaient se rattacher aux Achéménides et, de l'autre, se posaient en défenseurs de l'hellénisme, aient honoré avec prédilection un héros grec, ancêtre lointain de leur maison iranienne.

11° Un autre tirage à part de la même revue (1905, II, p. 55-70) reproduit l'article de M. *Jean Ebersolt*, intitulé : *Miniatures byzantines de Berlin*. C'est la description du ms. grec Hamilton 246 de la Bibliothèque royale de Berlin et l'étude des thèmes iconographiques qui y figurent : naissance du Christ, baptême, décoration architecturale. Voici la conclusion formulée par M. *J. E.* :

« En définitive, tous ces manuscrits, qu'ils soient byzantins ou carolingiens, présentent une unité remarquable en ce qui concerne l'illustration des canons d'Eusèbe. Ils font tous partie d'un groupe dont l'ornementation riche et élégante a été empruntée à l'art architectural. Si les colonnes corinthiennes rappellent chez certains d'entre eux l'art antique, l'arc en damier, les arcades posant directement sur les colonnes paraissent avoir plus d'analogie avec les manuscrits

et les monuments chrétiens de la Syrie. Les miniatures de Berlin en particulier, si byzantines par leurs thèmes iconographiques et par certaines formes architecturales, se rattachent cependant par l'arc-en-ciel et par quelques chapiteaux à l'art de l'Orient, dont elles dénotent, encore au xe siècle, l'influence persistante » (p. 16).

J. R.

12° Dans les *Études* de la Compagnie de Jésus (nº du 6 octobre 1905), un missionnaire, M. Eug. Nespoulos signale l'existence d'une caste indienne, les *Kallers* ou Voleurs, principalement répandus autour de la montagne du Sirou-Malai, du Tanjore au Tinnevelly. C'est un Kaller qui règne à Poudoukottaah, le seul état autonome du Coromandell, entre le fleuve Cavery et le détroit de Ceylan. Les Kallers prétendent être des autochtones qui auraient seuls résisté à l'invasion tamoule. L'article de M. N. ne contient malheureusement que des renseignements très vagues sur l'état religieux des Kallers. Convertis au christianisme par le P. De Nobili, ils semblent être rapidement revenus au brahmanisme.

13° Il est à regretter que l'activité généralement féconde de l'*Académie de Nîmes* ne se soit pas portée, au cours de l'année 1904, du côté des recherches archéologiques ou littéraires sur le passé latin de sa ville; et il semble même que le discours prononcé par M. l'abbé Delfour, au moment où cette société savante célébra le jubilé académique de M. Gaston Boissier, eût pu orienter un certain nombre d'érudits nîmois dans la voie des études relatives aux cultes romains implantés sur le sol de *Nemausus*. Nous ne faisons d'ailleurs qu'exprimer ici un *desideratum* et non une critique : les deux mémoires qui constituent le fond du volume d'actes récemment parus (viie série, tome XXVII, année 1904. Nîmes, Clavel et Chastanier) ont chacun leur valeur que nous ne songeons pas à nier : l'un est la suite d'une intéressante histoire des grands-prieurs et du prieuré de Saint-Gilles (de Arnaud de Meserata (1234-1235) à Fr. Jean Romieu de Cavaillon (1440-1449); l'autre est relatif aux objets trouvés dans la grotte néolithique de Saint-Vérédence : il est dû au frère Joseph Sallustien.

P. A.

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 23 juin 1905. — M. le Ministre de l'instruction publique, des beaux-arts et des cultes adresse au secrétaire perpétuel une lettre dans laquelle il répond aux appréhensions exprimées par l'Académie au sujet des dangers que peuvent courir les édifices du culte et les objets d'art par suite de la loi relative à la séparation des Églises et de l'État.

Le 1er Prix Gobert est décerné à M. *Delaville Le Roulx* pour son *Cartulaire de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem.*

Séance du 30 juin. — M. *Dieulafoy* donne lecture d'une notice sur deux monuments palestiniens (région de Saint-Jean d'Acre et du mont Carmel); l'un est une porte en pierre qui faisait partie d'une chambre sépulcrale et est couverte d'une décoration géométrique et architecturale ayant des analogies frappantes avec celle des ossuaires juifs. Un chandelier, non pas à sept branches, mais à neuf, est figuré sur cette porte. L'autre monument est le linteau d'une autre grotte sépulcrale; il porte cette inscription (de basse époque grecque ou même byzantine) : *Lieu (de sépulture) de Namdsas fils de Manaémos, clarissime comte (comes) et légat.* Ce personnage devait être de race juive, bien que la forme hébraïque du nom grécisé de Namôsas présente évidemment une difficulté philologique. M. *Clermont-Ganneau* ajoute quelques remarques.

Séance du 12 juillet. — M. *Philippe Berger* communique une inscription néopunique relevée à Ziane (golfe de Gabès), le 10 mai 1903, par M. le lieutenant Du Breil de Pontbriand. Cette inscription qui est fruste de tous les côtés consiste en deux mots dont M. Berger propose la double lecture : « Temple de Dagon » ou « Maison du Blé », le mot *Dagôn* ayant ces deux sens en phénicien.

Séance du 4 août. — M. *Clermont-Ganneau* lit une étude sur deux fragments d'une inscription grecque trouvée à Yaboud (Syrie). Il prouve que ce document est un *édit du roi Hérode Agrippa II*, par lequel ce souverain condamne les exactions, tant aux dépens des particuliers qu'aux dépens du sanctuaire, d'un prêtre qui, après avoir usurpé le sacerdoce, l'avait conservé pendant plus de quarante ans et s'y livrait à des rapines qui s'élèvent à la somme de 300 talents. Le coupable, dont le nom, contenu dans le document, semble avoir été Sampsigeramos, fut poursuivi comme sacrilège et forcé de rendre gorge.

Séance du 11 août. — M. *Salomon Reinach* lit un mémoire sur la forme primitive du *mythe d'Actéon*. Les femmes d'un clan de Béotie qui avait pour animal sacré le cerf, se revêtaient de peaux de biches pour déchirer et dévorer un cerf; cela constituait un sacrifice de communion. Le cerf était pleuré par ses fidèles et devenait l'objet d'un culte qui dura. Quand la religion grecque admit des divinités humaines à la place des divinités animales, le cerf sacrifié devint le chasseur Actéon, immolé à la déesse de la chasse Artémis; on imagina qu'il avait été changé en cerf et dévoré par des chiens en punition d'une offense involontaire. L'histoire d'Artémis et de ses nymphes surprises au bain par Actéon est une invention de l'époque alexandrine, destinée à motiver le courroux de la déesse et la rigueur du châtiment infligé par elle au héros chasseur.

M. *Dufourcq*, professeur de l'Université de Bordeaux, fait une communication sur *Lérins et la légende chrétienne*. Il démontre que les gestes de Nazaire et les gestes de Pontius ont été rédigés, au milieu du ve siècle, par des amis d'Eucher, ceux-ci par Valérien de Cimiez, ceux-là peut-être par Eusèbe de Milan. Il recherche ensuite si d'autres légendes n'ont pas été écrites dans des conditions analogues et constate que les gestes de saint Sébastien offrent de très curieux points de contact avec divers passages des œuvres de Salvien : l'attribution du texte à celui-ci est vraisemblable. Il attire enfin l'attention sur

la lettre où Salvien prend la défense du pseudo-Timothée : cette lettre donne la clef de toute cette littérature pseudépigraphie. Il termine en montrant que la Passion de saint Maurice n'est plus un texte isolé et comme perdu dans l'œuvre des évêques des Gaules du ve siècle, et que les hommes de Lérins ont collaboré (ce que l'on ignorait jusqu'ici) à la légende chrétienne qui s'épanouissait alors. (C. R. dans *Revue critique*, 2 septembre 1905).

Séance du 18 août. — M. *Salomon Reinach* transmet à l'Académie un rapport d'Edhem-Bey sur les fouilles qu'il a conduites à Alabanda (Carie) par ordre et aux frais du Sultan. Ces fouilles ont déjà permis de dégager un grand temple et une agora où l'on a découvert un bas-relief représentant un combat entre des guerriers grecs et des Amazones.

Au cours de la même séance, M. *Salomon Reinach* continue la lecture de son mémoire sur le mythe d'Actéon.

Séance du 25 août. — M. l'abbé *Thédenat* lit une note sur deux bas-reliefs votifs érigés par des Pompéiens qui avaient échappé à la catastrophe de l'an 63 ap. J.-C. Sur l'un est représenté le côté N. du forum de Pompéi, le temple de Jupiter et l'Arc de triomphe. Le second, plus difficile, représente, de l'avis de M. Thédenat, la porte du Vésuve et un château d'eau situé à côté de cette porte.

M. *Clermont-Ganneau* indique une série de corrections graphiques et historiques qu'il estime devoir être apportées à l'édition récente de Benjamin de Tudèle due à M. Grundhut. Les principales de ces corrections ont trait à la grande et à la Petite Mahomerie des Croisés, à côté de Jérusalem ; à Jérusalem même ; à la *feria*, grande fête célébrée annuellement au tombeau d'Ezéchiel, près de Babylone, etc.

M. *Victor Henry*, professeur à l'Université de Paris, présente un commentaire du mot sanscrit *tapas* « chaleur, souffrance, souffrance qu'on s'inflige volontairement, pénitence, ascétisme ». M. Henri montre que ces différents sens, de même que les propriétés miraculeuses que les documents théologiques de l'Inde ancienne leur attribuent s'expliquent par une théorie de physique indo-européenne.

Séance du 8 septembre. — M. *le Dr Carton* expose les résultats des fouilles qu'il a exécutées pour le compte de l'Académie dans le sanctuaire punico-romain de *Tanit* découvert par lui à El-Kenissia, près de Sousse. On a dégagé des autels et des piédestaux groupés à la base d'un vaste emmarchement suivi d'un ensemble de couloirs et de chambres étroites. On y a trouvé un certain nombre de sculptures indiquant qu'un culte de la génération y était célébré. Une fosse renfermait plus de 6.000 objets jetés pêle-mêle, au nombre desquels 200 stèles puniques, 3.000 lampes à bec, des brûle-parfums en forme d'autels, 300 vases renfermant des monnaies, des ossements d'animaux sacrifiés, des statuettes peintes, etc.

M. *Philippe Berger* annonce à l'Académie un envoi du P. Delattre comprenant les estampages des 600 ex-votos à Tanit qui sont conservés au Musée de Saint-Louis à Carthage.

M. *Héron de Villefosse* communique, d'après les lettres de M. l'abbé Leynaud, curé de Sousse, un exposé de l'état actuel des fouilles poursuivies dans les catacombes d'Hadrumète à l'aide d'une subvention de l'Académie. Parmi les découvertes, notons une reproduction du Bon Pasteur.

Séance du 15 septembre. — M. *Paul Viollet* lit à cette séance et à la suivante une communication sur *Les élections ecclésiastiques au* XIIIe *siècle.*

M. *Clermont-Ganneau* présente à l'Académie les résultats de son travail de déchiffrement d'une inscription latine et grecque, découverte en Égypte il y a plusieurs années et dont de graves mutilations avaient empêché la lecture complète. C'est la dédicace d'un *autel à Jupiter* ou à *Mars*, faite sous le règne d'Adrien par un officier romain du nom de Cn. Sulpicius Serenus, en commémoration d'une expédition victorieuse qu'il avait dirigée contre les Agriophages de la contrée située entre le Nil et la Mer Rouge. — MM. Collignon et Cagnat présentent quelques observations.

Séance du 29 septembre 1905. — M. *Clermont-Ganneau* reprend l'étude d'inscriptions grecques, romaines et médiévales de la Syrie du Nord, publiées par MM. von Oppenheim et Lucas. Plusieurs de ces textes, très mutilés, sont constitués par des emprunts textuels aux Psaumes et au Cantique des Cantiques; il s'y trouve quelques variantes de nature à intéresser les exégètes.

P. A.

ANGLETERRE

Depuis 1903 il existe en Angleterre une *Sociological Society*, qui a pour but de développer et de coordonner les travaux relatifs aux sciences sociales. Son siège est à Westminster, S. W., 5. Old Queen street. Elle a pour président le très honorable James Bryce. Dans le discours qu'il a prononcé à la première assemblée générale de la Société, il a exposé, avec l'autorité qui lui est propre, sa tâche et son programme. Elle doit provoquer des enquêtes scientifiques, faites avec méthode et persévérance, sur tous les objets d'ordre social, afin d'en dégager des conclusions pratiques ayant une base solide. Elle doit grouper des amateurs éclairés qui apportent leur concours financier et qui reçoivent, en échange, des communications dignes de confiance sur des questions sociales qu'ils n'ont pas le temps ni les moyens d'étudier par eux-mêmes. Elle doit susciter la publication d'ouvrages scientifiques sur des sujets déterminés, qui puissent apporter une documentation sérieuse aux hommes politiques chargés de résoudre les questions sociales.

Le rapport sur la première année d'activité de la Société, qui est joint au discours de M. Bryce, insiste aussi sur la nécessité de faire une étude comparée des innombrables institutions sociales existant aujourd'hui dans les grands centres, afin d'établir une meilleure coordination des efforts accomplis.

Le programme est extrêmement vaste. La sociologie, considérée comme sys-

tème de toutes les sciences sociales, apparaît comme la science universelle. Mais l'esprit pratique des Anglais réagit contre ces exagérations. Une seule séance a été consacrée à la spéculation sur ce que la sociologie est et doit être. Dans les autres réunions on s'est occupé de questions ayant une portée plus positive, quoique l'étude de M. Francis Galton sur « Eugenics », c'est-à-dire sur la science de l'élevage humain, soit encore bien théorique. On trouvera tous ces travaux dans le volume publié par l'éditeur Macmillan sous le titre : *Sociological papers* (in-8 de XVIII et 292 p. ; prix : 10 sh. 6 d.).

Nul doute qu'une pareille Société ne suscite de nombreux travaux d'observation patiente et méthodique, comme les Anglo-Saxons savent en faire. Quoique l'histoire des religions n'y soit pas directement intéressée, elle pourra certainement mainte fois en faire son profit.

La souscription annuelle pour les membres, de toute nationalité, est de 26 francs (5 dollars ; 21 marks).

— Le même éditeur Macmillan a publié récemment un ouvrage de vulgarisation scientifique intéressant du professeur *Samuel Dill*, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (prix : 15 sh.), où l'on trouve un tableau fort bien tracé et solidement documenté de la vie populaire dans l'Empire romain durant sa plus belle période.

— M. *J. E. Odgers*, professeur à Manchester College (Oxford), a fait tirer un certain nombre d'exemplaires de la leçon d'ouverture de son cours sur les contacts du Christianisme avec le paganisme : *Some points in the study of early christian life in relation to its surroundings*. Ce n'est pas précisément un programme du cours ; ce sont plutôt une série d'exemples destinés à éveiller l'attention de ses auditeurs sur les infiltrations païennes dans le Christianisme, surtout dans les pratiques populaires. Cette leçon inaugurale rentre tout à fait dans le cadre des études dont nous avons parlé dans la précédente livraison en rendant compte de l'ouvrage de M. Lucius sur l'origine du culte des saints.

— La Cambridge University Press a publié en deux volumes la version syriaque des Évangiles dite de Cureton, éditée par M. *F. Crawford Burkitt* : *Evangelion Da-Mepharreshe, The Curetonian version of the four gospels, with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac patristic evidence*. Le premier volume contient le texte (pp. XX-556 ; prix : 31 sh. 1/2), le second volume, l'introduction et les notes (pp. VIII-322 ; prix : 21 sh.). Les deux volumes ensemble sont livrés au prix de 42 sh.

La même presse universitaire vient de donner *The religion of Israel*, a historical sketch, par M. *R. L. Ottley*, chanoine de Christ Church (1 vol. in-8 de XII et 228 p. ; prix : 4 sh.). Le même auteur a déjà publié *A short history of the Hebrews to the Roman period* (5 sh.). Il a utilisé dans une large mesure les découvertes archéologiques modernes et les conclusions de la critique historique. Ce genre d'ouvrages est appelé à rendre de grands services en Angleterre... et aussi ailleurs.

*
* *

L'éditeur Otto Schulze, à Edimbourg (20, South Frederick street) vient de lancer une nouvelle revue critique de théologie et de philosophie, dont la direction a été confiée au professeur Allan Menzies. La *Review of theology and philosophy* sera mensuelle et coûtera par an 15 shillings (15 marks ; 18 fr.). La première livraison, datée de juillet (in-8 de 80 p.), contient des articles sur 26 publications récentes, anglaises, françaises ou allemandes, une revue très réduite d'articles des périodiques, et une bibliographie plus étendue. Cette nouvelle revue paraît inspirée d'un esprit nettement scientifique, sans caractère confessionnel. Elle constitue un symptôme de plus de l'affranchissement si remarquable des études d'histoire et de philosophie religieuses à l'égard de la tradition qui les avait paralysées pendant si longtemps en Angleterre. Parmi les collaborateurs qui ont contribué à cette première livraison nous remarquons MM. J. Estlin Carpenter, J. Moffat, B. Bosanquet, Vernon Bartlet, sans oublier M. Allan Menzies lui-même. Les trois livraisons suivantes confirment l'impression favorable produite par la première. La part faite aux ouvrages d'histoire religieuse et de théologie concernant le Judaïsme et le Christianisme est tout à fait prépondérante.

— La direction de King's *College*, à Londres, a inauguré cette année, dans la section féminine, une série de classes d'études bibliques. Il s'agit d'un essai tendant à familiariser les femmes anglaises qui reçoivent une instruction supérieure avec les principaux résultats de la critique biblique. Mlle *Alice Gardner*, professeur à Newnham College, à Cambridge, a ouvert cet enseignement par une conférence, qui a été publiée par la Cambridge University Press sous le titre de *Sound learning and religious education*, où elle s'est efforcée de montrer la nécessité de compléter en ces matières l'éducation des femmes anglaises, plus biblicistes qu'aucunes autres et trop souvent parfaitement ignorantes de la nature réelle des livres que la Bible renferme. Il y a des classes pour l'Ancien et pour le Nouveau Testament, pour le Grec du N. T. et pour l'Hébreu, pour l'Histoire ecclésiastique, et enfin un cours relatif à la Doctrine chrétienne.

*
* *

— Le *Hibbert Journal*, l'excellente revue éditée par Williams et Norgate à Londres, publie une série d'articles destinés à faire connaître les opinions de non chrétiens éclairés sur le Christianisme (*Impressions of Christianity from the points of view of the non-christian religions*). La livraison de juillet contient le jugement d'un Juif, M. C. G. *Montefiore*, sur les Evangiles synoptiques et la conscience juive ; celle d'octobre l'opinion d'un Bouddhiste japonais, M. *Anesaki*, professeur de philosophie religieuse à l'Université impériale du Japon, sous ce titre : *How Christianity appeals to a Japanese Buddhist*. Ce dernier article est remarquable. L'auteur commence par rappeler les nombreuses

variétés du Christianisme, mais elles ne lui font pas méconnaître son unité en tant que religion fondée sur l'enseignement du Christ et sur la foi en la personne du Christ; « la vérité est une, mais les modes sous lesquels elle s'exprime ne peuvent pas l'être ». Il rappelle ensuite que le Bouddhisme, religion universaliste par essence tout comme le Christianisme, est, lui aussi, basé sur l'enseignement de son fondateur et sur la communion spirituelle avec lui ou plutôt avec la vérité qu'il a fait rayonner autour de lui. Le Bouddhisme, sortant du Brahmanisme, a un caractère plus intellectuel; le Christianisme, sortant du Judaïsme, est plus émotionnel. Le Bouddha est le dharma personnifié, le Christ la parole de Dieu incarnée. Les deux religions ne s'excluent pas.

« En résumé, nous Bouddhistes, nous sommes prêts à accepter le Christianisme; oui, notre foi en Bouddha est foi en Christ. » Il faudrait un retour de Christ, un Bouddha Metteya pour réaliser la pénétration des deux grandes sources religieuses de civilisation. »

L'un des produits du Christianisme, ainsi continue M. A., qui frappe le plus l'Asiatique en Europe, c'est la grandeur sublime de son architecture et de sa peinture religieuses. Le Bouddhisme, lui aussi, a inspiré un art d'une grande beauté. Pourquoi ces inspirations religieuses artistiques ne se compléteraient-elles pas?

Notre confrère japonais est merveilleusement au courant des finesses de nos langues européennes. Parlant de la morale sans Dieu ou sans *summum bonum*, il la repousse comme une banqueroute et s'exprime ainsi : « Une morale sans souverain bien n'est qu'une *Lebensweisheit* et ne tarde pas à devenir une *Lebensklugheit* ». Sous la plume d'un professeur bouddhiste une pareille déclaration ne manque pas de saveur.

En terminant il avoue que ce qui choque surtout les Bouddhistes de l'Extrême-Orient, c'est l'attitude exclusive des Chrétiens à l'égard des non-Chrétiens. Ils repoussent même ce qui est bon, uniquement parce que ce n'est pas chrétien. Ce n'est pas là, dit-il, du véritable Christianisme, mais de la bigoterie judaïque. Le mot de la fin ne manque pas de grandeur : « Si nous sommes menacés par un pareil bigotisme, nous sommes prêts à lui résister, non seulement au nom de Bouddha, mais au nom même du Christ? »

Il y aurait de bien curieuses observations psychologiques à faire sur les attitudes de ces deux écrivains, israélite et bouddhiste, tous deux très instruits et larges d'esprit, à l'égard de la religion chrétienne. Une sympathie généreuse les anime tous deux, mais elle se traduit de façons opposées : l'un est surtout préoccupé de faire ressortir ce qui, dans le Christianisme, vient de sa religion, l'autre surtout ce qui, dans le Christianisme, peut être admis dans sa religion.

Dans les livraisons ultérieures le *Hibbert Journal* publiera un article d'un musulman et un article d'un chrétien faisant ressortir ce qui, dans le Bouddhisme, est de nature à faire impression sur un chrétien.

J. R.

ÉTATS-UNIS.

M. *Albert J. Edmunds* fait imprimer à Tokio une troisième édition revue et corrigée de son ouvrage intitulé *Buddhist and christian gospels*. Nous avons reçu communication d'un appendice avant la lettre destiné à compléter les parallèles que l'auteur a découverts entre certains passages des évangiles chrétiens et certaines paroles qui se lisent dans des écrits bouddhiques. Dans cette notice, présentée à la Société historique de Pennsylvanie, M. Edmunds rapproche *Luc*, II, 8-14 (le message aux bergers) d'un fragment du Sutta Nipâto, Mahâvaggo, Nâlaka-Suttam, où les hôtes célestes annoncent à l'ermite Asito que le Bouddha à venir est né dans la ville des Sâkyas pour le bonheur et la prospérité dans le monde des hommes. Et il est tellement convaincu que le troisième évangéliste a utilisé le poème bouddhiste, qu'il se croit autorisé à corriger le texte évangélique d'après le texte pâli! Voilà qui est aller bien vite en besogne! Nous attendons avec impatience l'ouvrage annoncé pour pouvoir juger sur l'ensemble les conclusions de l'auteur. Il doit être édité en japonais par M. Anesaki, professeur de science religieuse à l'Université impériale du Japon, et en anglais par la Open Court publishing Company, à Chicago.

J. R.

INDE ANGLAISE

Notre éminent collaborateur, M. *A. Barth*, nous prie d'insérer la note suivante, sur laquelle nous attirons l'attention toute particulière de nos lecteurs :

Tous les indianistes connaissent l'existence des éditions et surtout de la traduction anglaise du Mahâbhârata qui ont été faites aux frais et sous le nom de feu Pratâpa Chandra Roy. Mais peut-être ignorent-ils que cette traduction peut encore s'acquérir en s'adressant aux héritiers du généreux Hindou. L'éloge n'en est plus à faire : c'est un travail solide, le seul qui mette complètement le grand poème à la portée de ceux qui ne peuvent pas le lire dans le texte original et qui rend grand service aux indianistes eux-mêmes en leur facilitant la tâche souvent laborieuse de s'orienter dans cette immense composition. Toutes nos bibliothèques publiques de quelque importance devraient l'avoir sur leurs rayons.

Les acquéreurs de la traduction ne feront pas seulement une bonne affaire; ils feront en même temps une bonne action. Pratâpa Chandra Roy s'est ruiné à cette œuvre entreprise dans un but patriotique et qui, en grande partie, a été distribuée gratis. Il est mort sans en avoir vu la fin, et sa veuve, pour l'achever, y a consacré son *strîdhana*, ses modestes apports personnels. Elle est morte à son tour, laissant une fille devenue veuve, elle aussi, avec un fils encore mineur

et, pour tout avoir, les 200 à 300 exemplaires de l'œuvre de son père qui restent en magasin et, en attendant la vente, constituent une charge plutôt qu'une ressource.

L'édition du texte original peut être obtenue au prix de 2 liv. 10 sh.; la traduction (plus de 100 fascicules équivalant à une douzaine de volumes in-8°), au prix de 6 liv. Des réductions seraient faites aux étudiants peu aisés. Les demandes doivent être adressées à M. Dwijendra Chandra Roy, n° 1, Raja Guru Dass' Street, Calcutta (Inde anglaise).

A. Barth.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ORIGINE DES ANCIENS ÉGYPTIENS

RAPPORTS POSSIBLES AVEC BABYLONE[1]

Qui étaient les Égyptiens? A quelle race appartenaient-ils? Étaient-ils autochthones, ou ont-ils apporté de l'étranger cette civilisation si curieuse, dont le caractère est si nettement tranché, et qui, vue de dehors paraît s'être maintenue sensiblement la même pendant plus de quatre mille années?

Voilà des questions que dès longtemps se sont posées ceux qui s'adonnent aux études égyptiennes. Elles les ont préoccupés d'autant plus vivement, qu'il semblait que cette civilisation surgit tout d'un coup, sans préparation, sans que rien eût annoncé sa venue. Elle apparaissait d'emblée avec sa beauté particulière, beauté peut-être imparfaite et inférieure mais qui semblait cependant ne pas manquer d'éléments de croissance et de développement. Il est vrai qu'elle a préféré n'en pas faire usage: avec des alternatives de splendeur et de décadence, elle est restée à peu près ce qu'elle avait été au début. Mais ces débuts eux-mêmes d'où venaient-ils, et combien avait-il fallu de siècles pour y parvenir?

Pendant longtemps nous avons pu croire que l'énigme resterait insoluble, et que nous ne parviendrions pas, malgré tous nos efforts à lever ce voile impénétrable. Mais, depuis une dizaine d'années la lumière a commencé à luire : elle a jailli de cette vieille terre d'Égypte, de ce sable qui a conservé pieusement tant de trésors archéologiques, et qui, nous en

1) Nous publions ici la première des six conférences faites au Collège de France en novembre 1905, en vertu de la Fondation Michonis, sur *La religion des anciens Égyptiens*, par M. Édouard Naville, professeur à l'Université de Genève.

sommes convaincu, garde encore une riche moisson si ce n'est pour nous-mêmes, du moins pour nos descendants.

Les fouilles faites récemment par MM. Amélineau, Morgan, Petrie, Quibell, et d'autres encore nous ont appris qu'aussi haut que nous pouvions remonter il y avait en Égypte une population qui n'était pas sortie de ce que nous nommons l'âge de pierre. C'était évidemment une race africaine celle qu'on a appelée plus tard les Libyens, et qui est représentée de nos jours par des peuples du Nord de l'Afrique tels que les Berbères.

Quand nous parlons de Libyens ou de Berbères, c'est dire qu'il ne s'agit point d'une race nègre, tout au contraire. « J'écarte dès le premier abord la race nègre », nous dit le Dr Fouquet qui a fait une étude attentive des crânes de cette époque reculée, et qui, sans se prononcer d'une manière absolue sur l'origine de la race égyptienne, constate qu'elle a des cheveux lisses, même quelquefois blonds, et qu'on ne trouve point chez elle le prognathisme qui est, avec les cheveux crépus, le caractère le plus marqué du type nègre.

Des peintures grossières qui ornent les poteries trouvées dans les tombeaux de cette époque, nous donnent une description abrégée du genre de vie de cette population que j'appellerai aborigène.

C'étaient des chasseurs, leur arc et leurs flèches leur procuraient leur nourriture, car ils ne semblent pas s'être adonnés à la culture du sol.

A en juger par les dessins quelque peu informes qu'on trouve sur ces poteries, dessins qu'on a interprétés de diverses manières, leurs habitations en osier étaient dans des enclos formés par des pieux, et destinés en premier lieu à les protéger contre les bêtes fauves. Dans ces enceintes on voit des hommes l'arc à la main, des femmes, et plusieurs espèces d'animaux du désert que ces archers semblent avoir non seulement apprivoisés mais domestiqués. Je signale en particulier diverses espèces de gazelles et d'antilopes dont quelques siècles après, les Égyptiens riches aimaient encore à

avoir de grands troupeaux. Plus tard, quand les animaux plus utiles les ont remplacées on les a laissé retourner à l'état sauvage. Dans ces enceintes des primitifs on ne voit ni bœufs ni ânes ni moutons qui doivent être des importations de l'étranger venues avec les conquérants qui subjuguèrent la population indigène. On y reconnait diverses espèces d'oiseaux, malgré l'imperfection du dessin et de la peinture, en particulier les autruches qui paraissent avoir tenu une grande place dans les basses-cours de ces primitifs. En général les huttes représentées dans ces enclos sont au nombre de deux, une de chaque côté de la porte. Des barques poussées par des rameurs ou par des voiles montrent qu'on savait naviguer; on devait se servir de ces barques surtout pour la pêche. Rien encore ne révèle un culte quelconque chez ces aborigènes, sauf une sorte d'étendard planté sur l'une des huttes, et qui peut être ou le totem ou l'animal sacré de la famille de laquelle nous voyons l'habitation.

Cette culture encore si rudimentaire est une culture africaine. On l'a appelée libyque, d'un nom qui ne représente rien de bien déterminé.

Les Libyens ou les Africains dans l'ancienne Égypte comprenaient diverses peuplades, et il parait bien qu'à l'époque de la Ve dynastie une population africaine blanche occupait la région voisine de ce qui est maintenant le Soudan, c'est-à-dire le Darfour et le Kordofan. Ces peuples que nous retrouvons plus tard sur la frontière occidentale de l'Égypte, d'où ils ont plusieurs fois menacé le royaume des Pharaons, se nommaient les Tamahou ou les Tehennou. On voit qu'ils avaient l'habitude de se tatouer, ce que nous constatons aussi sur une ou deux figurines de l'époque très ancienne, et de s'orner la tête de plumes d'autruche ainsi que le faisaient les archers, les primitifs.

Je crois que ceux-ci portaient aussi un autre nom, celui d'*Anou* qui veut dire les archers; de la Nubie jusqu'au Sinaï on les retrouve comme adversaires de la race conquérante.

Ainsi le fond de la population égyptienne était africain, de

type caucasique, et cette race paraît s'être étendue beaucoup plus au Midi que plus tard, et avoir été refoulée vers le Nord par les nègres. Cette ancienne race africaine a encore des représentants de nos jours, par exemple les Berbères et les Kabyles, chez qui l'on retrouve presque exactement l'industrie et surtout la poterie des Égyptiens de l'époque préhistorique.

Ces Anou avaient-ils des villes ? Il est curieux que la ville qui était la métropole religieuse de l'Égypte, celle qui s'est appelée plus tard Héliopolis, se nomme précisément *An*. L'un des noms de l'Égypte, c'est : les deux pays d'An. Les mythes religieux les plus anciens nous conduisent aussi à Héliopolis. Il ne serait donc pas impossible que les conquérants dont nous allons parler eussent installé leur propre culte dans l'ancienne métropole indigène qui n'était peut-être alors qu'un simple village, qui continua à être entourée du plus grand respect, et qui conserva tout son prestige ; car, dans la géographie mythologique, la ville par excellence, celle que nous pourrions rapprocher de la Jérusalem céleste, c'est la ville d'An.

Les historiens grecs et les listes hiéroglyphiques les plus anciennes nous apprennent que le premier roi historique s'appelait Ména ou Ménès. Il est certain qu'avec son avènement il se passa en Égypte quelque chose qui produisit un grand changement dans tout l'état du pays. Il paraît bien qu'il fut le premier à réunir sous son sceptre les tribus ou les peuplades éparses tout le long du fleuve. Ménès était-il autochthone ? Appartenait-il à ce fond africain dont nous avons constaté la présence, ou était-il lui-même un étranger ? A-t-il été le conquérant, appartenait-il à cette race qui subjugua les indigènes et qui se serait établie sur les bords du fleuve avant lui ? A ces questions nous ne pouvons pas faire de réponse positive, mais ainsi que nous allons chercher à l'établir, il paraît bien probable cependant qu'il était des conquérants, car tous les auteurs qui parlent de lui sont unanimes à déclarer que c'est lui qui introduisit dans le pays ce que nou

appellerions la civilisation. Évidemment il représentait un élément nouveau qui développa et transforma l'ancien fond de la population autochthone encore si retardé.

Il s'agit maintenant de rechercher d'où venait cet élément étranger. Si nous consultons non seulement les documents hiéroglyphiques, mais ceux qui se rapportent soit au peuple d'Israël, soit à l'ancienne Babylonie, il en ressort que le long de la mer Rouge, des deux côtés, aussi bien en Arabie qu'en Afrique, s'étendait une région qui a porté divers noms, dont l'un est Kousch, qu'on a souvent traduit à faux par l'Éthiopie ; un autre c'est celui de Pount, très fréquent dans les inscriptions hiéroglyphiques, ou même de Tanouter, le pays divin, par lequel il est le plus souvent désigné. Il semble que la contrée qui a primitivement porté ce nom, c'est l'Arabie du Sud, de laquelle ont émigré les populations qui se sont établies sur la côte d'Afrique. Cette Arabie du Sud paraît avoir été peuplée par une race dont nous ne connaissons pas l'apparence à cette époque reculée, mais dont nous avons des représentations d'une époque postérieure, lorsqu'elle habitait la partie africaine du pays de Pount. Ce sont des hommes au type aquilin, à la barbe pointue, à la chevelure soyeuse retenue quelquefois par un bandeau ou ornée d'une plume d'autruche ; ils portent un pagne comme les Égyptiens. En somme une race toute semblable à celle des bords du Nil, quoique les peintures qui nous la montrent, soient postérieures de plusieurs milliers d'années au séjour dans le sud de l'Arabie des conquérants de la vallée du Nil. La seule différence notable à signaler est une différence de couleur ; les habitants de Pount sont peints d'un rouge plus carminé que les Égyptiens. C'est donc du sud de l'Arabie que nous faisons venir l'élément étranger de même race que les Africains qui subjugua les premiers occupants du pays, et qui leur apporta la civilisation.

Par où sont-il arrivés? Les opinions diffèrent considérablement sur ce point. On a dit, et c'était l'opinion de Lepsius, qu'ils avaient pénétré par l'isthme de Suez, mais ce point de

vue paraît abandonné maintenant. Ils ont dû traverser la mer Rouge ; il est difficile de dire où. M. Petrie croit qu'ils ont abordé à ce qu'on nomme maintenant le port de Kosseir, et qu'ils ont traversé la vallée de Hamamat, ce qui les aurait conduits vers la ville de Keneh, dans la Moyenne-Égypte, un peu au nord de Thèbes. Pour moi, je ne puis m'empêcher de croire qu'ils ont traversé plus au sud, peut-être dans la région de Massowah ou même sur la côte d'Abyssinie. Cette opinion est conforme aux données des auteurs classiques, dont je citerai un seul, Diodore de Sicile. « Les Éthiopiens, nous dit-il, affirment que l'Égypte est une de leurs colonies. Le sol lui-même est amené de leur pays par les dépôts du Nil. Il y a des ressemblances frappantes entre les usages et les lois des deux pays », et il en cite plusieurs comme ceux-ci : « les rois avaient le même costume, et le serpent uraeus ornait leur diadème ». Je me bornerai à cette citation ; je pourrais en produire d'autres, car pour les auteurs grecs, c'est bien d'Éthiopie que les Égyptiens sont venus. Il y a là, me semble-t-il, une allusion lointaine à cette migration venue d'Arabie et qui se serait d'abord arrêtée au bord du fleuve, au-dessus de l'Égypte. Mais il me semble qu'il y a de meilleures preuves, en particulier la manière dont l'Égyptien s'oriente. Il se tourne toujours vers le Sud, l'Occident est à sa droite et l'Orient à sa gauche. Il ne faut pas croire que cela veuille dire qu'il marche vers le Midi, suivant la direction qui lui a été indiquée par ses ancêtres. Je crois que l'explication en est toute différente. Dans les traditions mythologiques, Horus le roi d'Égypte est considéré comme descendant le Nil et conquérant l'Egypte sur Set. Il est donc naturel que l'Égyptien se tourne vers le dieu ; en même temps il se tourne vers le Nil, et il salue le grand fleuve dont les eaux bienfaisantes lui apportent sa nourriture, et lui permettent d'exister. D'ailleurs il est incontestable que dans la division en deux qui déjà aux époques les plus reculées apparaît toutes les fois que l'Égypte est nommée, l'Égypte du Midi, la Haute-Égypte est toujours nommée la première, elle a tou-

jours le pas, la prééminence sur l'autre. Les rois de la Haute-Égypte sont toujours cités avant ceux de la Basse. Le mot roi, royal, veut dire à proprement parler, roi de la Haute-Égypte. Dans certains sacrifices, lorsqu'au lieu d'immoler deux taureaux, on se contente d'un seul, c'est celui de la Haute-Égypte. Le caractère national a toujours été beaucoup plus marqué dans la Haute-Égypte que dans la Basse. Je considère que cette sorte de prédilection des Égyptiens pour le Midi venait d'une tradition rappelant que le Sud avait été leur premier établissement. Ces émigrants venus du sud de l'Arabie, marchant toujours plus au Nord, suivant le cours du fleuve, ont dépassé la première cataracte, ils sont sortis de cette région où les montagnes et le sable arrivent jusque dans le Nil; la cataracte franchie, ils se sont trouvés dans une vallée large, inondée chaque année par les eaux du fleuve, couverte d'une végétation qui devait être exubérante. C'est là qu'ils se sont adonnés à l'agriculture qui les a conduits à une civilisation avancée.

Le degré de culture de ces envahisseurs nous est connu par les fouilles que ces dernières années MM. Amélineau, Petrie et Morgan ont faites dans diverses parties de l'Égypte. Ils sont arrivés à des édifices quelquefois souterrains, composés d'une chambre centrale autour de laquelle sont rangées des séries de chambres étroites contenant toutes des vases, des restes de meubles et surtout des amphores, dont les bouchons en terre portaient une marque faite avec un cylindre imprimé sur l'argile pendant qu'elle était encore molle. On a appelé ces édifices des tombes, et même des tombes royales et vous verrez que dans tous les ouvrages récents, on parle des tombes royales d'Abydos, ou même d'une tombe qu'on a voulu attribuer à Ménès dans une localité appelée Négadah. Je ne puis me ranger à cet avis ; je considère ces édifices comme des chapelles funéraires dans lesquelles on rendait un culte au défunt qui était enterré ou à une certaine profondeur au-dessous, ou dans le voisinage.

Mais ce ne sont pas les seuls monuments qui nous soient

restés de cette époque reculée. Nous avons aussi ce qu'on nomme des palettes en schiste, de grandeurs différentes, et dont nous ne connaissons la provenance que pour une seule. Les plus grandes ont 76 et 74 centimètres de long, elles n'ont guère plus de deux centimètres d'épaisseur. Elles sont en général couvertes de sculptures des deux côtés, et il n'est pas impossible qu'une mince feuille d'or vînt encore rehausser les ornements. Au centre de l'une des faces est un petit godet rond que l'on a voulu considérer comme servant à broyer des couleurs. Je crois que la destination de ce godet est tout autre, surtout si l'on regarde les représentations qui l'entourent : il devait contenir l'emblème d'un roi ou d'un dieu, emblème qui était peut-être de forme aniconique, c'était peut-être une pierre précieuse, ou un morceau de bois en forme de cône ou de pyramide. La plupart de ces palettes ne sont ornées que de représentations d'hommes ou d'animaux, mais il y en a un petit nombre qui portent des inscriptions véritables en hiéroglyphes, et même en hiéroglyphes tout-à-fait semblables à ceux que nous rencontrerons plus tard. Il faut donc admettre que l'écriture telle que nous la connaissons a été importée par ces conquérants étrangers. Et quand je dis importée, est-ce le mot propre ? L'avaient-ils déjà quand ils étaient encore en Arabie ? Je ne saurais pas l'affirmer. J'incline au contraire à croire que l'écriture s'est développée depuis qu'ils ont occupé la vallée du Nil. Car il est certain que l'écriture a un caractère égyptien très prononcé, on n'y voit pas de mélange avec un élément étranger.

Les poteries, les palettes, les ivoires, les bouchons d'amphore qui ont été trouvés dans les fouilles de diverses localités, mais surtout d'Abydos, nous permettent de nous faire une idée approchée de ce qu'était la civilisation de ces étrangers.

Et d'abord commençons par les rois et remarquons que les noms sont écrits d'une manière toute particulière, et dont le cadre est toujours le même. Au sommet du groupe on voit un oiseau de proie qu'on a longtemps appelé un éper-

vier, et que M. Loret a déterminé comme étant un faucon, le faucon pèlerin. Cet oiseau est perché sur un rectangle oblong, qu'on désigne souvent sous le nom de bannière, et qui est terminé à la partie inférieure par un ensemble de lignes qui rappellent la façade d'une chapelle funéraire, la porte par laquelle le double du mort est supposé pénétrer. Au sommet du rectangle, sous les pieds du faucon, est un espace vide dans lequel sont inscrits un ou deux signes hiéroglyphiques qui sont une épithète caractéristique du roi, ou la qualité maîtresse par laquelle il désirait surtout se distinguer. Ainsi ce groupe n'est pas le nom même du Pharaon, le prénom par lequel il était désigné, c'est une qualification, et c'est le premier titre ou le premier élément de ce protocole compliqué qui compose un nom royal. Mais le fait que les rois des premières dynasties sont cités presque toujours par cette qualification et non par leur prénom, nous enseigne cependant plusieurs choses d'une grande importance. Les anciens rois sont tous des faucons, des hommes faucons, les compagnons du faucon : c'est nous dire que cet oiseau est l'emblème, l'enseigne de la tribu à laquelle ils appartiennent. Or le faucon, en égyptien *heru*, c'est, depuis l'origine, jusqu'au moment où disparaissent les croyances de l'ancienne Égypte, le dieu Horus ; soit qu'il soit représenté sous la forme de cet oiseau, soit qu'il ait l'apparence d'un homme avec la tête de faucon. Il y a plus, le mot égyptien *heru*, le faucon, est aussi un mot arabe, et cela nous conduit encore à l'idée que nous soutenions il y a un instant, que l'origine des conquérants égyptiens doit être cherchée en Arabie.

Ainsi ce sont les compagnons d'Horus qui, en assujettissant la race indigène africaine qui peuplait l'Égypte, lui ont apporté la civilisation ; ce fait que nous apprenons par les plus anciens monuments est confirmé soit par les légendes, soit par les données des historiens grecs. D'après plusieurs chronographes, Horus est le dernier des dieux qui régnèrent sur l'Égypte et qui précédèrent les rois historiques. Dans les inscriptions hiéroglyphiques, les compa-

gnons ou les suivants d'Horus représentent l'époque légendaire, celle que les Grecs ont appelée l'époque des Mânes quoiqu'ils fussent cependant des humains. Ce qui s'est passé au temps des suivants d'Horus, c'est pour les anciens Égyptiens des événements d'une antiquité dont on ne peut pas mesurer la durée. Un plan trouvé dans un mur de briques, et qui avait été dessiné au temps des compagnons d'Horus, remonte aux temps antérieurs à l'histoire. Ainsi à l'origine, à l'aube de l'histoire, on trouve Horus et ses compagnons, ce clan, cette tribu qui avait pour animal sacré, pour dieu le faucon; chaque roi est lui-même un Horus et dans les inscriptions les plus anciennes que nous possédions, le roi n'est pas désigné par son prénom, il est un Horus auquel on a appliqué tel ou tel qualificatif. C'est là ce qui importe pour le faire reconnaître, c'est qu'il soit bien le double de l'oiseau sacré de la tribu, c'est là ce qui en établissant sa nature divine, fera de lui le roi à l'autorité duquel personne ne pourra se soustraire. Si nous considérons que tous les souverains d'Égypte, même les empereurs romains, ont compté prami les titres qu'on leur donnait celui d'Horus, on reconnaîtra qu'il y a là une tradition d'une vitalité extraordinaire, puisqu'elle a duré plus de quatre mille ans. En tout temps l'idée de royauté, par conséquent de pouvoir et d'autorité a été associée au nom d'Horus; s'asseoir sur le trône d'Horus, c'est entrer en possession de tous les droits que confère la royauté, c'est en même temps devenir un être divin.

A l'époque des rois macédoniens, la conquête de l'Égypte par Horus faisait l'objet d'un long récit qui a été retrouvé gravé sur l'une des murailles du temple d'Edfou. Alors, par le fait des modifications qui s'étaient produites dans la religion et dans la mythologie, Horus n'était plus seulement le faucon que la tribu conquérante avait suivi dans un âge ténébreux, il était devenu le dieu local d'Edfou, auquel on avait élevé un temple magnifique desservi par un nombreux collège de prêtres. Il s'agissait de glorifier le dieu de la loca-

lité. Aussi la légende racontait que son père Ra Harmachis régnait en Nubie, et que l'an 363 de son règne, il était monté dans une barque, suivi de soldats sans nombre pour descendre en Égypte, alors occupée par Set et ses compagnons. Commençant par Edfou et suivant le cours du fleuve, son fils Horus avait livré de nombreuses batailles, dont les divers épisodes étaient rappelés par les noms donnés aux localités où il avait remporté ses victoires. Sans doute il ne faut pas dans cette légende chercher de l'histoire, mais cependant il en ressort que même sous les Ptolémées, on croyait encore que l'Égypte avait été conquise par les suivants d'Horus, partis de Nubie où ils étaient établis depuis longtemps. Pour nous, nous considérons que ce séjour en Nubie n'est que la première étape, dans une migration qui était partie d'Arabie.

Les listes hiéroglyphiques aussi bien que les historiens grecs nous disent que le premier roi fut Ménès. Les historiens grecs parlent souvent de ce roi qui partit de This, une localité de la Moyenne Égypte, tout près de ce qui fut appelé plus tard Abydos ; c'est pourquoi l'époque de Ménès et de ses successeurs immédiats est appelée époque thinite. Il descendit le fleuve et vint fonder Memphis, à l'entrée du Delta. On parle de guerres qu'il fit en dehors de l'Égypte, de travaux qu'il entreprit pour l'endiguement du Nil, de progrès de tout genre qu'il fit faire à la civilisation. Diodore même nous fait à son sujet ce récit bizarre. « Ménès enseigna à ses peuples à craindre les dieux, et à leur offrir des sacrifices, et aussi à se servir de tables, de lits et d'étoffes précieuses, en un mot il introduisit le luxe et la vie somptueuse. Aussi, bien des générations après, quand le roi Tnephachtos, le père de Bocchoris le sage, marcha contre l'Arabie, et que ses vivres manquèrent à cause de la solitude et du dénuement de la contrée ; obligé pendant un jour de se contenter de la nourriture la plus grossière et la plus misérable, le roi en éprouva un plaisir extrême, il maudit le luxe et il se répandit en imprécations contre le roi qui le premier avait donné l'exemple de la magnificence, et il mit si bien son

cœur à changer entièrement dans sa nourriture, sa boisson et son coucher, qu'il ordonna que ses imprécations fussent consignées dans les livres sacrés du temple de Jupiter à Thèbes. Ce qui me semble la raison pour laquelle la gloire et les honneurs attribués à Ménès n'ont pas duré jusqu'aux derniers temps. » Ici Diodore se trompe, le culte de Ménès dura fort tard.

Ménès est certainement le premier souverain que les Égyptiens aient considéré comme roi d'Égypte. Il n'y a pas à en douter, les listes que nous avons conservées sont formelles. Aussi ne puis-je me ranger aux théories qui ont été émises récemment sur les rois pré-Ménites ou pré-dynastiques. Quand un roi comme Ramsès II faisait la liste des souverains qui avaient régné avant lui, en remontant jusqu'à l'origine, afin de montrer quelle nombreuse et glorieuse série l'avait précédé, il est certain qu'il commençait par le premier ou celui que de son temps les annalistes citaient comme le premier. S'il y en avait eu d'autres avant lui, il n'aurait pas manqué de nous l'indiquer. Ména ou Ménès appartient à ces étrangers, à cette tribu d'Horus qui assujettit la race indigène et finit par s'amalgamer avec elle, de manière à former un seul peuple, comme cela a été le cas pour les Normands et les Saxons dans la Grande Bretagne. Quoiqu'on nous dise que Ménès fonda Memphis, c'est cependant dans la Moyenne Égypte que resta la capitale des premiers rois, à Abydos, où ont été trouvés jusqu'à présent le plus de monuments appartenant à cette époque reculée, en particulier ce qu'on a appelé leurs tombes.

Si nous étudions les objets qui ont été découverts dans ces tombes que, pour ma part, je persiste à considérer comme des chapelles funéraires, c'est-à-dire la partie du tombeau destinée au culte et non l'endroit où le défunt était déposé, nous remarquerons que la civilisation égyptienne y est déjà très avancée. Elle ne diffère pas beaucoup de ce qu'elle sera quand les contemporains des rois memphites se feront creuser les tombes magnifiques dont plusieurs font l'admiration des

voyageurs. D'abord l'écriture hiéroglyphique existe ; elle est moins développée que plus tard, mais cependant les signes sont les mêmes et ont la même valeur. Nous pouvons lire presque toutes les inscriptions gravées sur les cylindres avec lesquels on marquait les bouchons d'amphores, ou sur les plaques d'ivoire, ou encore sur les palettes ou les massues. Comme plus tard, l'inscription accompagne souvent une scène sculptée ou peinte, elle en est l'explication.

Ces scènes et ces inscriptions nous donnent déjà une idée assez exacte du degré de culture qu'avaient atteint ces vieux Pharaons. ils bâtissaient en briques, mais aussi en pierre; les cérémonies relatives à la fondation d'un édifice se voient déjà à l'état encore rudimentaire. S'agit-il de marquer l'enceinte d'un temple, le roi prend une houe pour en tracer les lignes sur le sol, tandis que devant lui on verse du sable ou du gravier dans le sillon qu'il vient de creuser, pour en marquer l'empreinte, comme le fera encore plusieurs milliers d'années plus tard un empereur romain à Denderah. Derrière le roi sont des porteurs d'éventail. Il faut voir dans ces objets non pas simplement un instrument destiné à procurer au roi de la fraîcheur. Ils ont une signification symbolique, ils sont le signe qui représente un élément vital de la personnalité, c'est l'emblème de ce qu'on a appelé l'ombre, ou le double dont un même homme pouvait avoir plusieurs et qui est un élément indispensable à la personne. A défaut de ce double, la personne était anéantie ; aussi est-il devenu comme le génie protecteur qui devait toujours accompagner le roi, et sans lequel le roi ne serait pas un être complet. L'éventail, l'emblème de ce double, est un talisman qui préserve le roi même à la guerre, et qu'on représente derrière son char lorsqu'il combat.

On le voit, cet ensemble d'idées symboliques ou mystiques que nous rencontrons au travers de toute l'antiquité égyptienne, existait déjà dans la période des rois de This. Nous en avons encore d'autres exemples. Devant le roi, on porte quatre étendards dont deux surmontés de faucons, un autre

d'un chacal ou plutôt d'un chien, et un autre encore de l'emblème qui est devenu la représentation du dieu Chons. Ces étendards, comme l'a fait ressortir M. Loret, sont à la fois des noms hiéroglyphiques de divinités, des emblèmes de tribus, puis ils sont devenus les désignations des nomes, c'est-à-dire des provinces que comprenait l'Égypte. On retrouve au travers de toute l'antiquité égyptienne ces étendards dans les cérémonies religieuses, ou dans les fêtes. Ainsi chez ces premiers descendants des tribus d'Horus, nous discernons les premiers exemples de ces manifestations extérieures du culte, de toute cette pompe religieuse quelque peu bizarre, qui plus tard prendra un si grand développement.

Alors déjà nous constatons aussi qu'il y avait une hiérarchie administrative, des prêtres de rang et d'attributions diverses, et aussi une division du sol, une organisation économique, puisque certains terrains sont indiqués comme étant des propriétés appartenant aux chapelles funéraires ou tombeaux. Les magasins renfermaient les redevances en nature provenant de ces terrains, ou les offrandes. Si nous nous tournons du côté de l'industrie ou de l'art, nous reconnaissons chez les contemporains des Thinites une grande habileté à travailler la pierre dure telle que le cristal de roche. La sculpture fait déjà son apparition, car nous avons deux ou trois statues de cette époque. Quelques fragments de meubles que nous avons conservés : des pieds de table ou de chaise en ivoire pourraient être attribués à la meilleure époque de l'art égyptien. Les armes du roi sont les mêmes que plus tard ; ses massues sont ornées de scènes sculptées où le souverain apparaît coiffé alternativement du diadème du Nord et du Midi, comme le serait un Ramsès ou un Psammétique. Sur les palettes de schiste, ce sera le roi frappant ses ennemis, ou célébrant une grande fête ; sur d'autres, il se livrera à la chasse des animaux du désert. Ces palettes étaient quelquefois comme celle du roi duquel je lis le nom Boethos, des objets de luxe, qui ne sont pas l'ouvrage d'un peuple enfant et encore peu avancé. Sans doute la civilisation est

venue avec l'élément conquérant étranger. Ce que les conquérants ont trouvé chez les indigènes africains, c'est la poterie, et une grande habileté à faire certains objets de pierre, tels que des vases, même de grande dimension, ou des instruments en silex ; mais ce que j'appellerai l'élément intellectuel de la civilisation, ce qui sort du travail manuel, en particulier tout ce qui touche au culte, nous n'en trouvons aucune trace chez ces indigènes qui ont peuplé les nécropoles qu'on nomme préhistoriques.

Et ici, nous nous retrouvons en face de la même question qu'on s'est toujours posée dans les études égyptiennes. Nous nous imaginions être arrivés à une solution, à une réponse, et nous n'avons fait que reculer la difficulté. Sans doute les manifestations de la civilisation égyptienne ne commencent plus seulement à l'époque des Pyramides, comme on le croyait encore il y a dix ans. Nous avons reconnu que sinon Ménès lui-même, dont nous n'avons pas encore retrouvé le nom d'une manière certaine sur un monument contemporain, du moins les hommes de son temps ou ses successeurs immédiats, étaient arrivés a un degré de culture fort semblable à celui qu'atteignirent les rois des époques historiques. Nous avons reculé le point de départ de plusieurs centaines d'années, et pour employer les termes de la chronologie égyptienne pure, de la quatrième à la première dynastie. Mais si cette première dynastie, comme nous le croyons, est venue de l'étranger, si partant d'Arabie elle a passé la mer Rouge pour atteindre le Nil et se fixer définitivement à l'extrémité de la vallée du grand fleuve, a-t-elle apporté d'Arabie aussi cette civilisation, et s'il en est ainsi, comment se fait-il qu'on n'en trouve pas de traces dans les étapes où elle s'est arrêtée sur le chemin ? Comment se fait-il que ce ne soit qu'en Égypte qu'on trouve cette civilisation avec ses caractères si tranchés ?

Si nous l'étudions de près, nous ne tarderons pas à reconnaître que la culture égyptienne est déterminée dans tous ses traits par la nature du pays où elle s'est développée, et

par conséquent qu'elle ne peut guère être née en dehors de la vallée du Nil. Cette civilisation est essentiellement agricole par ses origines, elle procède comme du reste la plupart des civilisations, de la culture du sol. Arrêtons-nous donc un instant sur cette nature si curieuse, si différente des autres pays du monde. Et d'abord la contrée entière est la création ou comme disait Hérodote le don du grand fleuve. On sait que le Nil a un niveau qui varie presque tous les jours. Il n'a pas un niveau normal auquel il se tient pendant un temps prolongé. Il croît et décroît sans cesse. Au solstice d'été, c'est le moment où il est le plus bas; il commence alors à monter, ce qui dure à peu près cent jours, puis quelque jours après il se remet à descendre pendant huit mois. A mesure que les champs se montrent à découvert, les habitants du pays s'y répandent et font les semailles, auxquelles succède la moisson, dans les mois de printemps. On comprend que dans ces conditions les Égyptiens n'aient eu que trois saisons. Ils avaient diverses années, l'année tropique, l'année solaire vague de 365 jours, et comme le soutient avec raison Brugsch, une année lunaire. Mais ce qui dans la pratique devait être le calendrier véritable de la population rurale, c'était la marche du Nil, les phases ascendantes et descendantes de l'inondation.

L'Égyptien n'a pas dû tarder à s'apercevoir que la boue du Nil séchée au soleil était une matière facile à travailler et très durable surtout dans un climat aussi sec. Il ne semble pas qu'il ait fallu un grand effort d'imagination pour arriver à faire une brique, dès l'instant qu'il ne s'agissait que de la découper, car il n'y avait pas à la cuire. Les briques égyptiennes ont toujours été des briques crues, elles le sont même encore aujourd'hui. La brique cuite a été importée en Égypte par les Romains. L'action du feu est nécessaire dans les pays où l'on n'a pas un limon compact. La construction égyptienne a d'abord été une construction en briques et en bois; ce n'est que plus tard que la pierre a été employée, et encore pour des édifices de luxe, et surtout pour les temples.

Il ne semble pas qu'à aucune époque on ait fait grand usage de la pierre pour les habitations, même pour les palais. Les souverains de l'Orient aiment à se construire leurs propres demeures; ils ne tiennent ni à habiter celles de leur pères, ni à transmettre à leurs descendants celles qu'ils ont élevées, aussi faut-il que ces constructions soient faites rapidement.

Dans les tombes de l'époque thinite, on peut constater le passage de la brique à la pierre. A cet égard l'Égypte était particulièrement favorisée, les matériaux de construction abondaient et ils étaient de qualité supérieure. C'était d'abord le grès facile à travailler, qui se trouve dans la Haute-Égypte, à Silsilis et dans les environs, et avec lequel ont été construits tous les grands édifices de Thèbes. Puis c'était un beau calcaire blanc, assez tendre et qui prenait fort bien la couleur, tout à fait approprié à la sculpture des hiéroglyphes. On a employé diverses espèces de granit, le noir, qui vient de carrières entre le Nil et la mer Rouge, et le fameux granit rose d'Assouan, cette pierre superbe dont on a fait grand usage à toutes les époques, qui est susceptible d'acquérir un très beau poli et même d'être travaillé avec une grande finesse. Rien de plus facile que de passer de la brique à ces matériaux excellents que les habitants du pays avaient sous la main. On comprend que les Égyptiens aient été des constructeurs, qu'ils n'aient pas tardé à le devenir, dès qu'ils se sont établis dans cette vallée placée entre deux haies de montagnes qui leur fournissaient toutes les pierres dont ils avaient besoin. La construction est certainement le côté de la civilisation que les Égyptiens ont poussé le plus loin. C'est là qu'à certains égards ils ont dépassé les autres nations de l'antiquité. C'est aussi ce à quoi ils donnaient eux-mêmes le plus de prix. Un roi lorsqu'il veut se faire valoir, pourra parler en termes vagues de ses conquêtes, de sa puissance, et de ce qu'il a reculé les limites de son empire jusqu'au commencement du monde au sud, ou jusqu'aux marais du Nord, mais tout cela ce sont des expressions conventionnelles qui se répètent d'un souverain à l'autre. Il sera beaucoup plus

précis lorsqu'il parlera de ses constructions qui doivent durer autant que le ciel. Dans tout ce qui tient à l'architecture égyptienne, il est impossible de discerner aucune trace d'influence étrangère. C'est bien un art qui est né dans le pays, et qui est déterminé par les conditions spéciales dans lesquelles il a pris naissance.

Nous avons constaté que dans les représentations des primitifs, les animaux domestiques étaient absents; qu'on n'y trouvait que des animaux du désert. Dernièrement les naturalistes se sont beaucoup occupés de l'étude des animaux momifiés, et ils se sont demandé si ces animaux, en particulier les moutons et les bœufs étaient bien d'origine africaine, ou s'ils avaient été importés d'Asie. A cet égard ils ne sont pas unanimes dans leurs conclusions. Il paraît bien probable que plusieurs variétés des animaux domestiques vinrent de l'extérieur, probablement d'Asie; mais les autres font bien partie de la faune africaine, et c'est en Afrique qu'ils ont dû être domestiqués. Il serait étonnant que si les animaux domestiques étaient tous arrivés d'Asie avec les conquérants Horiens, ceux-ci n'eussent pas amené le cheval qui ne se voit pas dans les anciennes sculptures. Il n'apparaît qu'après la grande invasion asiatique des Hyksos venus probablement de Mésopotamie.

Parmi les animaux sacrés, lesquels tous aussi sont indigènes, il est curieux que l'un des plus vénérés ait disparu de la faune d'Égypte; l'ibis blanc, l'oiseau du dieu Thoth. Il en est de même aussi d'un végétal dont les Égyptiens ont fait un très grand usage, le papyrus, lequel se trouve encore sur le haut Nil, tandis qu'il ne se voit plus en Égypte même. Il paraît qu'il est spontané sur le haut Nil, c'est donc de là que les Égyptiens l'auraient tiré, et l'auraient apporté avec eux, non pas en premier lieu pour faire du papier. Le papyrus a des usages divers, la partie inférieure de la tige est charnue et peut servir de nourriture, puis les tiges longues et flexibles servent à des travaux de vannerie, et même à faire des nacelles. On comprend que les Égyptiens aient pris avec

eux une plante aussi utile. Ils auront appris à la connaître et à l'utiliser pendant la station qu'ils firent dans le Sud en venant d'Arabie.

A l'époque thinite nous voyons déjà la mention de la vigne et du vin. D'où les Égyptiens l'ont-ils tiré ? Il semble bien que ce soit d'Asie, car nous connaissons le nom de plusieurs crus estimés, qu'on offrait aux dieux dans les temples. Ces crus viennent tous du Delta. Il faut donc admettre que la vigne a été apportée par une migration postérieure à celle des Horiens et qui est venue d'Asie par le Delta.

Si nous passons de l'agriculture à l'industrie, nous trouvons déjà à l'époque la plus ancienne l'usage de l'ivoire qui est aussi un produit africain. Quant aux pierres précieuses, telles que l'améthyste ou la cornaline, elles devaient venir du pays même, et dans les tableaux si riches et si instructifs des tombes de l'Ancien Empire, il n'y a rien qui ne soit tout à fait indigène, et qu'on ne puisse considérer comme le développement normal d'une culture à l'état encore rudimentaire à l'époque thinite, mais qui plus tard a pris soudain un épanouissement dont nous ne nous expliquons pas la cause.

Ce qui devrait le mieux conserver la trace d'un élément étranger, c'est l'écriture. Or comme nous l'avons vu, c'est bien là le domaine qui a le caractère égyptien le plus prononcé. Évidemment l'on a commencé par une écriture figurative. Tous les caractères que nous rencontrons dès les époques les plus reculées sont exclusivement égyptiens ; ce sont des représentations des objets que les Égyptiens voyaient tous les jours. Ils les ont sculptés tels qu'ils les voyaient, d'une main souvent enfantine et malhabile ; mais sans qu'on puisse y discerner aucune réminiscence de quelque chose qu'on a vu ailleurs. De cette analyse il ressort donc que l'ensemble de la civilisation égyptienne est né dans la vallée du Nil, depuis que les Horiens se sont établis au-dessous de la première cataracte.

Il y a cependant un trait de cette civilisation qui certaine-

ment a été importé par les envahisseurs et qui doit venir de l'extérieur, je veux parler de la métallurgie. L'Égypte est un pays trop pauvre en minerais pour que ses habitants aient eu par eux-mêmes l'idée d'employer, par conséquent de travailler le métal. La légende ptolémaïque, à laquelle j'ai déjà fait allusion, et qui raconte la conquête de l'Égypte par Horus, nous dit qu'une partie de ses compagnons étaient des forgerons qu'il établit en diverses parties du pays. Comme l'a fait ressortir M. Maspero, il y a peut-être là un écho de l'irruption en Égypte de tribus ayant parmi elles une caste de forgerons. Ces forgerons peuvent à l'occasion travailler autre chose que le métal, mais ce qu'ils font avant tout, ce sont les armes, et cela s'accorde avec le caractère belliqueux d'Horus du dieu dont ils sont les compagnons ou l'escorte.

Un peuple de métallurgistes est certainement une race supérieure à des primitifs qui n'usent encore que d'instruments de silex, quand même ces primitifs sont arrivés à une certaine habileté dans les arts qui leur sont familiers, tels que celui de la poterie, ou même la fabrication de vases de pierre. Les Horiens paraissent avoir été plus susceptibles de développement que les Africains indigènes. Ils ont mieux su tirer parti des ressources que leur présentait le pays. On comprend du reste que l'homme qui travaille le métal, ne le fait que pour fabriquer un instrument dont il a besoin. Un proverbe familier dit que la nécessité fait l'industrie. C'est la nécessité aussi qui est à la base de toutes les civilisations. L'homme a été conduit à créer l'instrument parce qu'il fallait que sa main eût un secours, quelque chose qui lui facilitât son travail, lequel a consisté tout d'abord à se procurer de quoi vivre. Je crois qu'on peut affirmer que la métallurgie a eu comme premier but d'aider à la culture du sol, ce qui veut dire que dans l'ordre des temps elle est toujours précédée par l'agriculture. Rien d'étonnant donc à ce que les Horiens arrivant dans la vallée du Nil d'une fertilité admirable, aient de suite mis à profit toutes les richesses que leur offrait la contrée dans laquelle ils s'établissaient. Ils ont fort

bien su s'assimiler ce qu'ils ont trouvé dans la population indigène qui n'était pas sauvage, loin de là. Du mélange des deux éléments est sortie l'Égypte telle que nous la connaissons, dont nous admirons les côtés brillants, lesquels cependant ne peuvent dissimuler de certaines lacunes, de certaines imperfections qui nous étonnent. On a appelé ces imperfections des conventions. Je crois qu'il faut les interpréter tout autrement. Elles proviennent de ce qu'il a toujours manqué aux Égyptiens l'idée du progrès, ce besoin de faire mieux, et par conséquent de laisser derrière soi les procédés de l'enfance. Rien ne tombe en désuétude en Egypte, et si ce qu'on avait fait répondait au but, à quoi bon faire mieux, et pourquoi ne pas le conserver pour en faire usage à l'occasion ?

Les conquérants, nous l'avons vu, ont été les suivants du dieu Horus et ceci m'amène à parler ce que nous connaissons de la religion, soit de l'époque thinite, soit de celle qui a précédé. Dans les représentations que les poteries nous ont conservées de l'état de la population préhistorique, la seule chose qui puisse nous faire penser à un élément religieux, ce sont les enseignes qui surmontent l'une des tours ou des huttes gardant les enceintes qu'habitait ce peuple primitif. Ces enseignes se composent d'une perche ou d'une pique au sommet de laquelle est planté le signe distinctif de la tribu ; ce signe n'est pas toujours reconnaissable, mais quelquefois on y distingue soit une plante, soit un animal, tel qu'un éléphant ou une bête à cornes. Il semble bien que ces enseignes soient le point de ralliement, l'élément constitutif, ou pour employer un mot fort à la mode aujourd'hui, le totem de la tribu. Était-ce déjà une divinité ? considérait-on le totem comme un dieu ? lui rendait-on un culte quelque élémentaire qu'on puisse se le figurer ? c'est là ce que nous ne saurions encore dire.

Il en est autrement des compagnons d'Horus, ou de ces conquérants étrangers que j'ai appelés du nom de Horiens. Horus le faucon est bien leur dieu, c'est bien une divinité

à laquelle on rend un culte que nous connaissons mal, mais dont on peut discerner certaines cérémonies. Un trait cependant qui rappelle l'état primitif, c'est que le faucon, comme du reste d'autres animaux, apparait souvent sur une enseigne. Si Horus le faucon est le dieu par excellence de ces conquérants, il n'est pas le seul; il y en a d'autres, dieux ou déesses, en particulier Sẹt ou Sit, un quadrupède qu'on n'a pas encore déterminé exactement, dans lequel on a voulu voir l'ogapi, ou un lévrier, et qui est le dieu d'un autre clan aussi d'origine étrangère, avec lequel les Horiens sont tantôt unis, tantôt en guerre. Set domine peut-être sur une partie du pays que les Horiens ont eu de la peine à conquérir, si bien que l'un des rois ajouta à son nom qu'il a réuni les deux dieux, Horus et Set. Il a y aussi des déesses représentées par un vautour, des serpents, ou par un emblème, celui de Neith, qui se compose d'un bouclier et de deux flèches. L'un de ceux qu'on rencontre le plus fréquemment, c'est Apouatou ou Oupouatou, litt. celui qui ouvre les chemins. Ouvrir les chemins, cela veut dire en égyptien donner accès à des régions inexplorées, vous faire entrer dans ce qui était inconnu; c'est un grand mérite, un titre de gloire dont les souverains aiment à se vanter. Cet Apouatou, c'est un chacal ou plutôt comme vient de le reconnaître M. Lortet, un chien placé sur ce que nous avons appelé une enseigne, c'est-à-dire sur une barre ou potence au sommet d'une perche. Les rois aiment à voir ce dieu devant eux quand ils vont à la guerre, c'est évidemment leur guide, celui qui leur montrera le chemin et qui leur fera surmonter les obstacles. Ce dieu est le grand dieu d'Abydos à l'époque thinite, plus tard il prendra le nom d'Osiris.

Tous ces dieux, nous les retrouverons aux époques postérieures, c'est à eux que s'adressera ce culte si compliqué, si riche en cérémonies et qui paraît avoir tenu une place si grande dans la vie de la nation; mais alors ils auront quelque peu changé de caractère tout en ayant conservé encore quelque chose de leur apparence animale, ils auront revêtu la

forme humaine sinon entièrement, du moins dans la plus grande partie de leur être. Horus ne sera plus qu'un homme à tête de faucon. Neith sera une femme avec certains ornements et certains attributs distinctifs ; son emblème d'autrefois, le bouclier et les flèches, ne servira qu'à écrire son nom. A l'époque thinite l'anthropomorphisme des dieux naît à peine, il ne se montre que vers la fin ; auparavant les dieux sont ou des animaux ou des emblèmes, on les voit encore souvent sur leurs enseignes. Et ici se pose cette question à laquelle il est difficile de donner une réponse positive. Est-ce l'animal servant d'enseigne à la tribu qui est devenu le dieu, ou au contraire est-ce le dieu qui est devenu le point de ralliement, le drapeau de la tribu ? Ce n'est qu'avec une certaine hésitation que je hasarde une réponse. C'est la seconde de ces alternatives qui me paraît le plus probable. Je crois que l'animal, le faucon, le chacal, la vipère, par ce qu'il a d'un peu mystérieux pour l'homme primitif qui le voit reparaître sans cesse, qui est témoin du renouvellement perpétuel de l'espèce, frappait l'imagination de ces humains sans culture. L'animal n'hésite pas, il va droit au but, il sait exactement ce qu'il lui faut et comment il arrivera à se le procurer. L'animal est conduit par l'instinct qui ne le trompe pas, et l'on comprend que cet instinct ait pu être interprété comme un élément surnaturel, quelque chose dépassant l'humanité, et ait provoqué une crainte religieuse qui a conduit à voir dans ces animaux des dieux. Qu'une tribu se distinguât ensuite par son dieu, par l'être auquel elle rendait un culte, que les adorateurs du faucon fussent un clan séparé des adorateurs de l'ibis, que chacun ait eu pour enseigne son dieu spécial, c'est là un fait qui s'est reproduit dans tous les temps. Je crois donc que c'est le dieu qui est devenu le drapeau de la tribu, mais je le répète, je sens que cette opinion n'est qu'une conjecture.

Avant de quitter cette antique civilisation, je voudrais toucher une question qui depuis ces dernières années a été l'objet de vives discussions. Cette civilisation égyptienne que

nous constatons être en partie venue de l'étranger, a-t-elle pris naissance en Babylonie? La Mésopotamie inférieure est-elle la mère patrie d'où est sortie la culture des bords du Nil? Cette idée a été soutenue récemment en Allemagne par M. Hommel, en France par M. de Morgan, et cela à la suite des fouilles qu'il a faites en Égypte même pendant plusieurs années. Qu'il y ait des analogies entre les deux civilisations, cela est incontestable, mais le développement de chacune a suivi des voies si différentes, qu'on ne peut guère supposer que l'une dérive directement de l'autre. Je ne puis croire que l'Égypte soit une fille de Babylone. En revanche nous pouvons admettre qu'elles sont toutes deux parties de la même région, de l'Arabie; c'est de là qu'elles ont divergé, et c'est ce point de départ commun qui explique les analogies qu'il y a entre elles.

En résumé une population africaine conquise et civilisée par des Asiatiques venus d'Arabie, qui ont traversé la mer Rouge et envahi le pays par le Sud, et qui n'ont pas tardé à se fondre avec leurs sujets, voilà en deux mots ce que les recherches récentes nous ont appris sur la nature et l'origine des Égyptiens.

Édouard Naville.

LES

MIGRATIONS MUSULMANES ET JUIVES

A MADAGASCAR

I

LES SUNNITES

Les manuscrits 7 et 8 du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque nationale contiennent deux versions identiques, à quelques variantes près, d'un texte religieux que j'ai récemment publié[1]. Dans un passage consacré à la glorification du mois de Ramaḍân, l'auteur anonyme invoque successivement Adam, Noé, David, Salomon, Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, Kana'an, Moïse, Jethro, Jésus et Marie, le prophète Moḥammad, les Khalifes Abû Bakr, 'Omar, 'Othmân, 'Alî; les deux fils de ce dernier, Ḥasan et Ḥosaïn, et enfin Abû Ḥanîfa an-No'mân ben Thâbit et Moḥammad ben Idrîs aš-Šafi'î. Ces deux derniers personnages sont les fondateurs des rites orthodoxes qui portent leur nom; celui-là est le grand Imâm, *al-Imâm al-'azam*. Malgré la mention dans cette invocation de 'Alî et de ses deux fils, son caractère orthodoxe est évident et indéniable.

En poursuivant le dépouillement du manuscrit 8, j'ai trouvé un second texte, celui-ci inédit, qui nous fournit sur l'orthodoxie des musulmans malgaches de précieuses indica-

1) *Un texte arabico-malgache du* XVIe *siècle transcrit, traduit et annoté d'après les Mss. 7 et 8 de la Bibliothèque Nationale*, in *Notices et Extraits*, Paris, 1904, t. XXXVIII, p. 449-576.

tions. Il est intitulé الدُّعَا رَالخَطِب *aladua Ralakatibu*[1], prière du Khaṭīb : c'est une *khoṭba*. Le scribe malgache qui nous l'a conservée était un médiocre arabisant : pas une ligne n'est correctement écrite et certains mots arabes sont absolument méconnaissables ; mais on retrouve cependant sous les transformations qu'elles ont subies les formules usitées dans cette oraison spéciale. Sont mentionnés dans la *khoṭba* : le prophète et sa famille (f° 53 recto, 5 premières lignes), Abû Bakr (l. 9), 'Omar et 'Othmân (l. 10), 'Aïša (l. 12), Faṭima (l. 13), Ḥasan et Ḥosain (l. 14), *al-'ašara mubaššara*[2] (l. 16), les deux oncles du Prophète Ḥamza et Al-'Abbâs (l. 20), le khalife Abû Aḥmad 'Abdallah al-Musta'ṣim billah (f° 53 verso, l. 1) qui est qualifié de *Amîr al-Mûminîn*, prince des croyants, et quelques lignes plus loin, « Son Altesse Impériale le Sultan كَاقُتَاقُدْ....... fils du Sultan 'Othmân ».

Le khalife Al-Mosta'ṣim billah qui fut le dernier des Abbassides de Baghdâd, a régné de 640 = 1242 à 656 = 1258. Vaincu et fait prisonnier à cette dernière date par les Mongols de Houlagou, il fut mis à mort le 14 Ṣafar 656 = 20 février 1258. Le titre de « prince des croyants » qui lui est donné dans la *khoṭba*, indique bien que les Malgaches islamisés chez lesquels elle était récitée, descendaient de musulmans sunnites. Ceux-ci avaient dû quitter Baghdâd ou le pays soumis à Al-Mosta'ṣim, pendant le règne de ce khalife, c'est-à-dire entre 1242 et 1258. Leurs descendants continuèrent à prier pour celui qui fut le souverain de leurs ancêtres et son nom a été ainsi maintenu dans l'oraison spéciale du vendredi. On ne peut, il me semble, expliquer autrement la mention du dernier khalife abbasside dans une *khoṭba* récitée à Madagascar. Le manuscrit qui nous l'a conservée n'est, il est vrai, pas daté ; mais ce document indi-

1) *RalaKaṭibu* est pour *Ra*, préfixe malgache de courtoisie, et *alakaṭibu*, forme malgachisée de l'arabe *al-Khaṭîb*.

2) « Les dix qui ont reçu la bonne nouvelle », auxquels le Prophète avait formellement promis le paradis. *Vide infra*, à la fin du chapitre consacré aux Chiites.

gène est très postérieur au XIII[e] siècle, vraisemblablement de la fin du XVII[e] ou du commencement du XVIII[e] siècle. Les caractéristiques de la graphie sont formelles à cet égard[1]. Il est extrêmement probable que nous sommes en présence non pas d'un texte original, mais de la copie d'une ancienne *khoṭba* dont les premières rédactions ont disparu.

Une relation portugaise fournit un synchronisme qui vient confirmer l'hypothèse d'une migration musulmane au XIII[e] siècle. Le Père Luiz Marianno qui visita la côte sud-orientale de Madagascar en 1613, a recueilli auprès du roi Andriantsiambaṅi lui-même, les renseignements suivants[2] : « La paix faite, raconte le missionnaire portugais, (le roi) nous fit part sans difficulté de ce qu'il savait des Portugais (précédemment naufragés sur cette côte), de lui-même, de sa caste et de ses origines. Sur la demande du Père, il raconta sur lui-même et quelques-uns de ses parents (ce qui suit) : il[3] n'avait rien de portugais et était originaire de Mangalor et de la Mekke d'où étaient natifs ses ancêtres. Ceux-ci (qui s'étaient embarqués) sur un ou plusieurs navires, s'égarèrent et, de la côte de l'Inde, vinrent échouer à la pointe nord de

1) Flacourt (*Dictionnaire de la langue de Madagascar*, Paris, in-8, 1658, p. 4 de l'avertissement) rapporte que le *p* malgache « se transcrit en caractères arabes par un ـبـ surmonté d'un 3. » Ce que le voyageur français a pris pour le chiffre 3, n'est autre qu'un *techdid* vertical. On trouve des exemples de cette notation spéciale dans le ms. 7 (cf. *Un texte arabico-malgache du XVI[e] siècle*, p. 464, note 6) ; mais la transcription du *p* dans le ms. 8 est différente de la précédente et identique à celle des manuscrits modernes. Cette indication ne permet pas de faire remonter la date de rédaction du ms. 8 au delà des dernières années du XVII[e] siècle.

2) *Exploração portugueza de Madagascar em 1613. Relação inedita do padre Luiz Marianno* in *Boletim da Soc. de Geog. de Lisboa*, 1887. MM. A. et G. Grandidier en ont donné une traduction dans le tome II de la *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar* (Paris, 1904, in-8), mais leur version du passage suivant ne me paraît pas d'une rigoureuse exactitude. Aussi ne l'ai-je pas utilisée.

3) « *Que nada tinha dos Portuguezes, e sua origem vinha de Mangalor e Meca, d'onde eram naturaes seus antepassados, os quaes desgarrando-se em uma ou mais naus, da costa da India vieram a dar na ponta do norte da ilha* (*Madagascar*). » *Bol. Soc. Geog. Lisboa*, 1887, p. 339.

l'île (de Madagascar[1]). Peu à peu, ils se multiplièrent et arrivèrent jusqu'à la pointe Sud. Cela avait eu lieu de nombreuses années (auparavant). Dans une branche, on comptait dix-sept générations et dans l'autre quatorze. Ainsi, sur toute la côte orientale (de Madagascar) se trouvent disséminés des gens de cette (famille). C'est exact, ajoute le Père Marianno ; les coutumes qu'ils conservent encore sont un

1) M. A. Grandidier conclut de ce passage que « les ancêtres des Zafin-dRaminia, originaires de la Mekke, sont venus à la pointe Nord de Madagascar de *Mangalore dans l'Inde* (*L'origine des Malgaches*, Paris, 1901, in-4, p. 124, note 2) ». Le texte portugais précédemment cité dit littéralement : *son origine vient de Mangalor et de la Mekke*. Si on adoptait l'interprétation de M. Grandidier, la relation portugaise n'aurait plus aucun sens : les ancêtres du roi Andriantsiambañi ne peuvent pas être originaires en même temps, d'un port de la côte occidentale de l'Inde et de la Mekke. Le P. Marianno n'indique, du reste, nullement que *Mangalor* soit le port indien de Mangalore. Flacourt mentionne un port de *Manguelor* ou *Mangaroro* (*vide infra*, p. 394) mais ne le situe pas davantage dans l'Inde. L'expression portugaise : *sua origem vinha* peut s'appliquer aussi bien à un nom d'homme qu'à un nom géographique. Il me semble donc possible de traduire le passage en question par : « (Andriantsiambañi raconta que) il descend (d'un personnage nommé) Mangalor et (qui est originaire de) la Mekke ». *Mangalor*, *Manguelor* ou *Mangaroro* n'est pas un nom géographique, comme le croit Flacourt, mais le nom d'un chef musulman immigré à Madagascar que les légendes historiques modernes appellent *RaMankararu* ou *RaMakararu* le Mekkois (Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, t. II, Paris, 1893, in-8, chap. V ; Berthier, *Rapport ethnographique sur les races de Madagascar* in *Notes, Reconnaissances et Explorations*, Tananarive, septembre 1898, in-8, p. 1145 ; A. Grandidier, *L'origine des Malgaches*, p. 139, note 1 et p. 141 ; Marchand, *Les habitants de la province de Farafangana* in *Revue de Madagascar*, Paris, juillet 1901, p. 483-484 ; Gabriel Ferrand, *Généalogies et légendes arabico-malgaches d'après le ms. 13 de la Bibliothèque nationale* in *Revue de Madagascar*, mai 1902, p. 387 ; enfin le manuscrit arabico-malgache dont M. E. F. Gautier a publié un extrait dans ses *Notes sur l'écriture Antaimoro*, Paris, 1902, in-8, fait également mention, p. 1, 3 et 7 d'un chef du nom de *RaMankararu* ou *RaMakararu*). L'identité de *Mankararu* ou *Makararu* (*Ra* est un préfixe nobiliaire) avec *Mangalor*, *Manguelor* et *Mangaroro* n'est pas douteuse. J'y verrais volontiers une dérivation de l'arabe *al-maghrūr*, *celui qui navigue à l'aventure, qui entreprend un voyage long et périlleux*, dont la forme malgachisée, *al-mangaruru*, est exactement le *Mangaroro* de Flacourt. Je reviendrai prochainement sur cette étymologie qui rappelle le long et périlleux voyage entrepris par le chef Mekkois. Il me suffit de faire constater ici que ni le missionnaire portugais ni Flacourt n'ont identifié explicitement ou implicitement le *Mangalor* de la légende historique malgache avec le port indien de Mangalore.

témoignage de leur origine. Ce sont des Maures (musulmans) et ils s'appellent eux-même *Solimas*[1]. Ils ont le Korân écrit en arabe, ils ont un *faquir*[2] (c'est-à-dire) un maître qui leur apprend à lire et à écrire ; ils observent le Ramadân. Ils ne mangent pas de porc, pratiquent la circoncision ; quelques-uns d'entre eux épousent plusieurs femmes. Ils font usage de petits écrits (en caractères arabes) qu'ils portent au cou et sur la tête. Ils sont de la couleur des Indiens, des Arabes et des Javanais. Il est vraiment étonnant de voir comment ils se sont si bien conservés jusqu'à maintenant, bien qu'ils n'aient aucune relation avec les Maures du dehors[3] ».

Si on fait remonter l'arrivée à Madagascar des ancêtres de Andriantsiambañi au milieu du règne de Al-Mosta'ṣim, c'est-à-dire à 1250, les dix-sept générations que comptait ce chef indigène en 1613 sont à répartir sur une période de 363 ans, soit une durée d'environ 21 ans par génération. Les Malgaches se marient très jeunes, ce chiffre moyen n'a rien d'exagéré et peut être admis sans difficulté. Les indications fournies par le missionnaire portugais et le manuscrit 8 sont donc concordantes et le synchronisme n'est pas douteux.

Andriantsiambañi était un prince Zafin-dRamini[4], c'est-à-dire descendant de Ramini : Flacourt nous a conservé l'histoire légendaire du fondateur de cette dynastie arabico-

1) En malgache moderne *Silamu*, *musulman*, de l'arabe *Islâm*.

2) Erreur de graphie pour *faqui* ou *faquy* ainsi que l'orthographie le même auteur dans sept autres passages de sa relation. C'est l'arabe *faḳih*, *jurisconsulte, homme versé dans la connaissance de la loi divine*. Cf. Flacourt, *Histoire de la grande isle Madagascar*, Paris, 1661, in-4, p. 171 : « *faquihi*, un prêtre ». M. A. Grandidier adoptant la seule mauvaise leçon de la relation portugaise et confondant *faḳih* avec *faḳir* en tire la conclusion suivante : « Il est à rappeler, dit-il (*L'origine des Malgaches*, p. 131, note 4), que les Zafi-dRaminia appelaient *fakir* (*sic*) les maîtres de lecture et d'écriture et les prêtres ou devins. Or, on sait que ce mot, qui en Arabie signifie pauvre, est employé dans l'Inde pour désigner les religieux, indous ou mahométans ». Je n'aurais pas relevé cette étymologie inexacte si son auteur n'y avait attaché une importance particulière. M. A. Grandidier voit dans ces pseudo-*faḳir* un témoignage en faveur d'une migration arabe de l'Inde à Madagascar !

3) *Bol. Soc. Geog. de Lisboa*, 1887, p. 339.

4) En malgache moderne *Zafin-dRaminia*.

malgache : « Du temps que Mahomet vivait et était résident à la Mecque, Ramini fut envoyé de Dieu au rivage de la Mer Rouge, proche la ville de la Mecque, et sortit de la mer à la nage comme un homme qui se serait sauvé d'un naufrage. Toutefois, ce Ramini était grand prophète qui ne tenait pas son origine d'Adam comme les autres hommes, mais avait été créé de Dieu à la mer, soit qu'il l'ait fait descendre du ciel et des étoiles, ou qu'il l'ait créé de l'écume de la mer. Ramini étant sur le rivage, s'en va droit trouver Mahomet à la Mecque, lui conte son origine dont Mahomet fut étonné, et lui fit grand accueil. Mais lors qu'il fut question de manger, il (Ramini) ne voulut point manger de viande qu'il n'eût coupé la gorge lui-même au bœuf, ce qui donna occasion aux sectateurs de Mahomet de lui vouloir du mal et même furent en dessein de le tuer à cause du mépris qu'il faisait de leur Prophète ; ce que Mahomet empêcha, lui permit de couper la gorge lui-même aux bêtes qu'il mangerait et, quelque temps après, lui donna une ses filles en mariage, nommée RaFateme[1]. Ramini s'en alla avec sa femme en une terre dans l'Orient nommée Mangadsini[2] ou Mangaroro[3] où il vécut le reste de ses jours et fut grand prince. Il eut un fils qui s'appelait Rallouroud (Rallurud), qui

1) De l'arabe *Fatima*.

2) *Mangadsini* dans l'édition de 1658, *Manghadsini* et *Mangnadsimi* dans celle de 1661. Gevrey (*Essai sur les Comores*, Pondichery, 1870, in-8, p. 78), pense que ce nom est une corruption de Mogadiso, le Magadoxo de la géographie moderne. Cette conjecture me paraît extrêmement vraisemblable. Il y a d'abord lieu de rectifier l'orthographe de Flacourt. Le groupe *ds* n'existe pas en malgache ; il faut donc corriger *Mangadsini* en *Mangadisini*. Cette dernière forme se décompose régulièrement en *Mangadisi* et le locatif suahili *ni* (Cf. *Bukini* qui est un composé identique signifiant initialement *à Madagascar* et qui a signifié ensuite et aujourd'hui encore, simplement *Madagascar*), litt. : *à Mangadisi*, *Mangadisi*, c'est-à-dire *à Mogadiso* ou *Magadoxo*. La forme correcte *Mogadisoni* est si voisine du *Mangadisini* de Flacourt que leur identification ne me semble pas douteuse. L'escale de la migration arabe sur la côte orientale d'Afrique est tout à fait naturelle ; il est invraisemblable *a priori* qu'elle ait suivi un autre itinéraire.

3) *Vide supra*, p. 392, note 1, l'étymologie de *Mangaroro*.

fut aussi très puissant, et une fille nommée Raminia, qui se marièrent ensemble et eurent deux fils : l'un nommé Raffadzi et l'autre Racoube ou Racouvatsi (Rakuba ou Rakuvatsi). Raffadzi était l'aîné et roi de la terre de Manghadsini (*sic*) ou Mangaroro. Il n'avait point d'enfants et eut dessein de faire un grand voyage par toutes les Indes[1]. Et pour cet effet fit équiper une flotte de soixante vaisseaux. Cependant donna ordre à l'éducation de son frère qui était jeune et le donna en charge à un Anacandrian (*Anak'Andria*, prince) bien sage et bien savant nommé Amboulnor (Ambolinur[2]) qui entre autre était grand politique et universel en toutes les sciences. Avant son départ, il fit convoquer tous les Grands de son Royaume, leur proposa son dessein et leur dit que si dans un certain temps il n'était point de retour et que l'on n'eût pendant son voyage aucunes nouvelles de lui, que l'on mit son frère sur le trône, que l'on lui prêtât serment et que l'on le reconnût pour Roi. Et pour mieux désigner le temps, il fit apporter certaine sorte de bananes qui étant fouies en terre peuvent durer dix ans sans se corrompre, et les fit mettre en terre ; fit emplir sept vases de terre de jus de citron et fit aussi enfouir en terre une espèce de canne de sucre et dit : « Lorsque ces bananes seront pourries, que ce jus de citron sera par la chaleur du temps dissipé dans les vaisseaux et que ces cannes furent corrompues, et que, pendant ce temps, je ne sois pas de retour et que vous n'avez nouvelles de moi, vous pouvez élire mon frère et le reconnaître pour roi. Et aussi si vous voyez arriver mes navires avec des voiles rouges lesquelles seront toujours durant mon voyage en allant vous pouvez vous assurer de ma mort ».

« Il part avec sa flotte, il demeura plus de dix ans sans

1) Si Raffadzi avait été roi du port indien Mangalore, il n'eût pas été nécessaire d'armer des navires pour faire un voyage dans l'Inde.

2) De l'arabe *'Abd an-nûr*, en arabico-malgache *Ambudinuru*, et, en dialecte sud-oriental, *Ambulinuru* d'où l'*Ambulnur* de Flacourt.

revenir ni sans envoyer nouvelles[1]. L'on regarde dans les cruches, on tire les bananes de la terre et les cannes de sucre. Le suc de citron était desséché, les bananes et les cannes de sucre étaient corrompues. L'on élut aussitôt Racoube roi. Huit jours après son élection, la flotte de RaHadzi arriva au port de Mangnadsimi (*sic*) et le nouveau roi était à Manguelor ou Mangaroro autre port. Les voiles paraissaient rouges, d'autant que les matelots n'avaient pas pensé de mettre les voiles blanches pour faire connaître de loin que RaHadzi vivait : ains avaient laissé les rouges. La flotte arrivée, RaHadzi envoie savoir des nouvelles de son frère. Racoube, nouveau roi, ayant peur de s'être trop hâté de se faire élire appréhendant que son frère ne le fît mourir, fait promptement équiper un grand navire, d'autres disent trente navires, et se met en mer avec trois cents hommes, entre lesquels étaient ses plus confidents amis et domestiques, embarque tout ce qu'il avait de richesse, or, argent et autres choses, met la voile au vent et s'en vient le long de la côte de la mer vers le sud. RaHadzi sachant la fuite de son frère, ne voulut point débarquer et se met en mer à le suivre dans un autre grand navire où il y avait trois cents hommes et furent ainsi trois mois en mer tant que Racoube arriva à l'île de Comoro qu'il trouva habitée. De là tire vers l'Orient[2] et passe au nord de l'île Madagascar. Il suit en après la côte (orientale) jusques à ce qu'il arrivât à l'embouchure

1) D'après le ms. 13 du fonds arabico-malgache de la Bibl. Nat., RaHadzi ne resta absent que deux ans. Cf. Gabriel Ferrand, *La légende de Raminia* in *Journ. Asiat.*, mars-avril 1902, p. 224.

2) Si la côte de l'Inde avait été le point de départ de Rakuba, la légende devrait porter : de là, *revient* vers l'Orient. *Tirer vers l'Orient* n'implique en aucune façon que le navire fait la même route en sens inverse. Rakuba est arrivé du port de départ aux Comores en se dirigeant vers le Sud, il double ensuite la pointe Nord de Madagascar en faisant de l'Est. Or, Magadoxo est à peu près sous le même méridien que les Comores tandis que Mangalore est trente degrés plus à l'Est que l'archipel Comorien. Sans insister autrement sur ces indications, on doit cependant faire remarquer combien elles concordent avec l'identification de Mangadsini avec Magadoxo.

d'une rivière nommée Harengazavac (Andrangazava), à deux lieues de Mananzari (Manandzari), dans la province des Antavarres (Antavaratra) et là il échoua son navire, débarqua tout son monde et toutes ses richesses et meubles. Treize jours après, RaHadzi arriva à Lamanouffi (Lamanufi), terre des Ambohitsmenes (Ambuhimena)[1] et là échoua aussi son navire, là où il apprit que son frère était arrivé à Mananzari. Il lui envoya un nommé Geofarere[2] avec quelques siens serviteurs pour lui faire savoir sa venue et pour lui témoigner qu'il ne le poursuivait point pour le perdre, mais au contraire pour le faire revenir et l'assurer de son amitié. Geofarere aperçut des chrétiens (?) sur le bord de la rivière qui lavaient leurs chemises (*sic*) ; il les aborde et s'enquête d'eux, de Racoube et des siens. Ils lui dirent qu'ils étaient bien loin et qu'ils s'en étaient tous allés dans la terre vers les montagnes. Il fut bien accueilli par les chrétiens qui lui donnèrent à manger de ce qu'ils avaient et lui firent présent de quantité de marchandises pour s'en retourner. Il est à remarquer que ces chrétiens étaient d'un navire qui avait été échoué à la côte et que quelques temps après, ils bâtirent du débris du vaisseau un autre navire dans lequel ils s'en retournèrent. Geofarere s'en retourne vers RaHadzi et lui rapporte que son frère était allé loin dans la terre. RaHadzi dit que puisqu'il avait suivi son frère si loin en mer, qu'il n'était pas obligé d'en faire davantage. Il se tint à Lamanouffi, se maria à la fille d'un Grand du pays de laquelle il eut des enfants ; puis fit refaire un autre vaisseau ou fit radouber le sien qu'il avait conservé et s'embarqua dedans avec cent hommes pour s'en retourner au lieu Mangaroro, sa patrie. De RaHadzi sont descendus tous les (Malgaches) Blancs qui se nomment Zafferamini (Zafin-dRamini) qui demeurent aux Ambohitsmenes, Antavarres et aux Matatanes[3]. »

1) *Am-buhi-mena*, litt. : là (où il y a) des montagnes rouges.
2) Cf. le nom arabe *Dja'far*.
3) Province de *Matatana*, en malgache moderne *Matitanana*. Cette dernière forme date seulement du siècle dernier.

« De Racoube, on monte le long de la rivière de Mananzari jusques à Hombes (Umbi), de là à Sandranhante (Sandrañanto), de là s'en va jusqu'à Mananboudrou (Manambundru), de là à Saafine (Sahafina ou Sahafini), de là à Somenga (Suamanga), de là aux Anachimoussi (Anakimusi), de là à Azonringhets (Azundringitra[1]), là où il se maria à la fille du Grand du pays. En ce temps-là, dans la plus grande partie de la terre de l'île Madagascar, il n'y avait qu'un roi absolu qui y commandait et avait sous lui en chaque province des gouverneurs qui étaient grands seigneurs[2]. Racoube épousa sa fille laquelle l'aima fort, jusques même qu'elle l'avertit de la mauvaise volonté qu'avait son père qui le voulait faire mourir pour avoir son or et ses richesses. Racoube commanda à ses gens et ses esclaves qui gardaient quatre cents bœufs et vaches qu'il avait achetés, d'accoutumer les bœufs à porter des paquets, ce qu'ils firent; et comme ils furent en état de porter des paquets, il pria Dieu d'envoyer un sommeil à son beau-père pour trois jours, d'autres disent qu'il lui fit prendre quelque drogue, ce qui arriva et pendant ce temps, il se retira avec sa femme et tous ses gens en diligence du côté du sud de l'île. Et après plusieurs journées, il arriva à Bohits Aorian (Ambuhitr' Andriā[3] où il mourut[4] ». Flacourt donne ensuite la liste généalogique suivante des princes descendant de Azundringitra, le beau-père de Rakuba ou Rakuvatsi :

I. Azouringhets-Azundringitra[5].
II. Maaszoumare-Masumari[6].
III. Dian[7] Alivé-Andrian'Ali-be[8].

1) Azundringitra est également le nom du chef du pays.
2) Ce renseignement est infirmé par les voyageurs qui ont visité Madagascar aux XVIe et XVIIe siècles. Son inexactitude n'est pas douteuse.
3) Litt. : *à la montagne ou au village du roi.*
4) *Histoire de la grande isle Madagascar*, éd. 1661, p. 48-52.
5) La première leçon est l'orthographe de Flacourt; la seconde, le même nom orthographié d'après les règles de la grammaire moderne.
6) Cf. le nom arabe *Masmûr*.
7) Abréviation de *Andriā*.
8) Litt. : *le seigneur 'Ali le grand.*

IV. Rahomado-Ra Humadu[1].
V. Dian Bahoc Ragomma-Andriambahuaka Ra Dzuma[2].
VI. Dian Savatto-Andrian-Tsahavatu.
VII. Dian Pangharen-Andriam-Pangarina.
VIII. Dian Boamasso-Andriam-Buamasu.
IX. Dian Pangarzaffe-Andriam-Pangarin-dzafi.
X. Dian Bohits-Andriam-Buhitra.
XI. Dian Missaran-Andria-Misdrā.
XII. Dian Ravaha-Andrian-dRavaha.
XIII. Dian Nong-Andria-Nuñi.
XIV. Dian Arrive-Andrianarivu.
XV. Dian Tsiamban-Andrian-Tsiambañi.

D'après la légende historique précédente, les premiers ancêtres des Zafin-dRamini seraient :

Ramini-Fatima, RaHurud-Raminia et leurs deux fils Ra-Hadzi et Rakuvatsi[3].

Ces trois générations doivent être réduites à deux. Le prétendu mariage de Ramini avec Faṭima, la fille du prophète Moḥammad, n'a d'autre but que de faire remonter l'origine des Malgaches islamisés à un des personnages illustres de l'Islâm. Nous savons, au contraire, que Faṭima épousa 'Alî ben Abû Ṭâlib. Il est plus vraisemblable que l'ancêtre éponyme, Ramini-Raminia, eut trois fils : RaHurud, RaHadzi et Rakuvatsi et que l'un d'eux, probablement Rakuvatsi, a donné naissance à Andringitra, son beau-père dans la légende de Flacourt. Ces deux générations ajoutées aux quatorze qui ont précédé Andriantsiambañi, donnent un total de seize générations, dix-sept avec Andriantsiambañi lui-même. C'est exactement le chiffre indiqué par ce prince au missionnaire

1) Nom propre composé du préfixe malgache *Ra* et du nom arabe *Aḥmad*.
2) De l'arabe *Djamad'*, celui qui réunit, rassemble.
3) Le doublet *Rakuba-Rakuvatsi* = *Rakubatsi* indique un nom arabe terminé par un ة qui est tantôt prononcé à l'arabe = *a*, tantôt prononcé à la malgache avec la vocalisation habituelle par un *kasra* : ةِ, qui doit se lire *tsi*. Je reviendrai sur ce sujet dans une note spécialement consacrée à la légende de Raminia.

portugais. Le fils de Azondringitra, son petit-fils, son arrière-petit-fils et le fils de ce dernier portent des noms arabes. Ce chef peut donc avoir été lui-même converti à l'Islâm. D'après la rectification précédente, Azondringitra ne serait pas le beau-père de Rakuvatsi mais le fils de celui-ci. Son islamisation est ainsi naturellement expliquée et cette nouvelle filiation rattache directement, par son intermédiaire, Andriantsiambani à Ramini.

Dans son *Histoire de la grande isle Madagascar*, Flacourt rapporte que « les Blancs nommés Zaferamini (Zafin-dRamini) y (à Madagascar) sont venus depuis cinq cents ans[1] », et, quelques pages plus loin : « C'est en cette province (d'Anosi ou Androbaizaha) qu'habitent les Blancs qui y sont venus depuis cent cinquante ans, qui se nomment Zafferamini[2] » ; enfin au chapitre XVI : « La province d'Anossi (Anosi) dite Carcanossi ou Androbeizaha[3]....... était gouvernée par les Zafferamini avant que d'être conquise par les Français et reconnaissaient un prince auquel ils rendaient honneur non seulement comme à leur roi, mais même comme à un Dieu lequel honneur il souffrait. Il s'appelait Andian Ramach (Andrian-dRamaka[4]) et, après sa mort, Andian Maroarive (Andian Maruarivu[5]) ».

Flacourt a séjourné à Madagascar du 4 décembre 1648 au 12 février 1655. Les cinq cents ans d'ancienneté qu'il attribue aux Zafin-dRamini correspondent, comme date d'arrivée, à 1150. L'auteur de l'*Histoire de la grande isle Madagascar* traduit certainement par « 500 ans » les renseignements chronologiques fournis par les indigènes sous la forme d'un

1) P. 3 de l'avant-propos.

2) P. 5.

3) Pour l'étymologie de *Androbaizaha*, voir Gabriel Ferrand, *Trois étymologies arabico-malgaches* in *Mémoire de la Soc. de Linguistique de Paris*, 1905, p. 422.

4) Le nom propre *Maka* est très vraisemblablement la forme apocopée de *Makarara*. Nous avons plusieurs exemples d'apocopes de ce genre pour des noms propres étrangers.

5) *Loc. cit.*, p. 46.

certain nombre de générations, ainsi que le rapporte le Père Marianno. Cinq siècles constituent, en effet, une durée de temps incalculable pour un Malgache qui ignore généralement son âge et même celui de ses enfants. Le synchronisme qui résulte des renseignements fournis par le manuscrit 8, la relation portugaise et la généalogie de Andriantsiambaṅi me semble permettre de rectifier le chiffre de Flacourt et de le réduire de cent ans[1]. Quatre siècles d'ancienneté en 1650 nous reportent à 1250, c'est-à-dire en plein règne du khalife Al-Mosta'ṣim. Cette réduction de cent ans me paraît acceptable en raison de sa concordance avec la date attestée par d'autres témoignages.

L'indication que les Zafin-dRamini se sont établis dans la province d'Anosi ou Androbaizaha vers 1500, est manifestement inexacte. Androbaizaha n'est autre que la forme malgachisée de l'arabe الربيع. Ce nom est mentionné pour la première fois en 1508 par Diogo Lopez de Sequeira sous la forme *Turobaya*. Pour que les musulmans immigrés aient pu imposer un nom arabe à la province d'Anosi, faisant doublet avec le nom indigène, il fallait que leur influence fût prépondérante sur tout ce territoire. Or, à la date même qui correspondrait d'après Flacourt[2] avec celle de leur arrivée, des voyageurs européens constataient l'islamination accomplie de la côte sud-orientale. La date d'arrivée des Zafin-dRamini dans l'Anosi rapportée par Flacourt n'est donc pas à retenir.

1) Dans une lettre du 5 février 1650, le P. Nacquart qui évangélisait à cette époque les indigènes de Fort-Dauphin, rapporte que les ancêtres des Zafin-dRamini « sont venus du côté de la Perse, depuis environ 500 ans (*Mémoires de la congrégation de la mission*, Paris, 1867, in-8, p. 60) ». Le 24 août 1655, saint Vincent de Paul qui venait de recevoir quatre jeunes Malgaches envoyés à Paris par Flacourt, les recommande aux prières de ses religieux et dit au cours de son allocution : « Il y a 400 ans (*sic*) que les (indigènes) blancs se sont établis à Madagascar : ces blancs sont venus d'Ormus qui est à 8 ou 900 lieues de là. Ces Perses mahométans blancs (*sic*) y ont porté leur religion de Mahomet (*Mémoires, loc. cit.*, p. 174) ».

2) *Vide supra*, p. 400, note 3.

3) *Vide supra*, p. 400.

Je ne suis pas parvenu à identifier « le Sultan هَاحُتُهَذَ fils du Sultan 'Othmân », dont il est question dans la *khoṭba* du manuscrit 8. Si هَاحُتُهَذَ est un nom arabe, il a subi de telles transformations qu'il est devenu méconnaissable. En arabico-malgache, il ne peut être lu que :

Hahôtsuhaza,
Hahuîsuhadza,
Hahutsuhandza,
Hahuntsuhaza,
Hahuntsuhadza,
Hahuntsuhandza ;

et aucune de ces transcriptions ne peut représenter un nom indigène. Une identification est donc, pour le moment, impossible. Un seul point reste acquis : la mention du nom du Sultan هَاحُتُهَذَ fils du Sultan 'Othmân dans une *khoṭba*, indique nettement qu'il s'agit d'un chef musulman et, dans l'espèce, du chef d'une tribu ou d'un clan islamisés de la côte sud-orientale de Madagascar.

En résumé, il résulte des renseignements fournis par le manuscrit 8, les relations portugaises et Flacourt, et de la discussion qui précède qu'une migration arabe ou plutôt — dans l'incertitude où nous sommes sur le nombre, la qualité des immigrés et sur les motifs qui les ont amenés à Madagascar — des Arabes sunnites sujets du khalife Al-Mosta'ṣim sont arrivés dans la grande île africaine vers le milieu du XIIIe siècle. Ces immigrés ou leurs descendants islamisés ont colonisé la côte orientale et particulièrement la côte sud-est où leur influence a été prépondérante ainsi qu'en témoignent la topologie arabico-malgache et les traces d'islamisme encore manifestes dans les mœurs, la langue et le système graphique des Malgaches sud-orientaux. Le nom de leur ancêtre éponyme, Ramini ou Raminia, n'a pu encore être identifié : aucune des étymologies proposées n'est véritablement satisfaisante. Il est à souhaiter qu'un des manuscrits du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque nationale nous

fournisse à ce sujet une indication précise qui compléterait utilement les informations précédentes.

Flacourt parle d'un second groupe de musulmans qui seraient arrivés à Madagascar au commencement du XVI[e] siècle : « Les Blancs de Matatane[1] qui sont Zafferahimina (Zafin-dRamini), ont été ravallés en sorte par les Zaffecasiambou ou Casimambou (Zafin-Kazimambu) qui sont Blancs aussi, mais tous Ombiasses[2] et escrivains[3] qu'ils ne sont plus que leurs esclaves. Et depuis 25 ou 30 ans (1620-1625) que les Zaffecasimambou voyant que les Zafferahimina les voulaient maitriser, ils les tuèrent tous et conservèrent les enfants avec les femmes auxquelles ils donnèrent de certaines îles et prairies pour habiter, où ils plantent, cultivent et nourrissent des bestiaux ; et sont appelés maintenant Ontanpasemaca (On-tam-pasi-Maka)[4], comme qui dirait *hommes venus des sables de la Mecque*, parce qu'ils sont Arabes de la Mer Rouge. Les Casimambou sont venus en cette île dans de grands canots et y ont été envoyés par le Califfe de la Mecque, à ce qu'ils disent, pour instruire ces peuples, depuis cent cinquante ans seulement. Et le principal et commandant se maria à la fille d'un grand seigneur, prince du pays de Matatane, et Nègre[5], à la charge que la lignée qui en proviendrait se nommerait du nom de cette fille qui se nommait Casimambou (Kazimambu[6]). Car c'est la coutume que dans toute cette île, du côté du sud, le nom de la lignée se prend de la femme....... Ces Zaffecasimambou ont beaucoup multiplié, enseignent à lire et l'écriture arabe, en tiennent école dans tous les villages où les enfants mâles sont pour apprendre. Ceux-ci sont plus basanés que les autres Blancs ;

1) *Vide supra*, p. 397, note 3.

2) *Ombiasa*, *Ombiasi*, sorcier.

3) « Ce sont ceux qui sont fort adroits à écrire en Arabe (*Histoire*, *loc. cit.*, p. 171) ».

4) Litt. : *les gens du sable de la Mekke*.

5) Flacourt appelle *Nègre* les indigènes de pure race malgache dont le teint est plus foncé que celui des métis arabico-malgaches.

6) Ce renseignement est inexact, car Kazimambu n'est pas un nom malgache.

mais toutefois ils sont les maîtres et les autres Blancs n'oseraient pas couper la gorge aux bêtes, ni même aux volailles, quoiqu'elles soient à eux; mais il faut que ce soit un Casimambou qui le fasse, lequel ils mandent chez eux pour cet effet quand ils veulent faire tuer un bœuf ou autre animal pour manger[1] ». L'inexactitude des renseignements historiques contenus dans ce passage ne permet pas d'accepter la date indiquée par Flacourt pour l'arrivée à Madagascar des Zafin-Kazimambu. On sait que les khalifes ne résidèrent jamais à la Mekke et que le khalifat fut anéanti par les Mongols en 1258. J'avais proposé pour étymologie provisoire de *Kazimambu*, le nom suahili *Kazambo*; la suivante me paraît plus vraisemblable. *Kazimambu* pourrait dériver plutôt du nom arabe حاجّ منبوه devenu en arabico-malgache حاج منبوه *Hadzi Manbuh* (le ج = *dz* en malgache), puis *Hadzi Mambu* par chute du ه final[2] et changement euphonique de l'*n* en *m*. Les noms propres prennent régulièrement en malgache le préfixe de courtoisie *Ra*, d'où *RaHadzi Mambu*, dont le *RaHadzi* de Flacourt n'est peut-être que la forme abrégée. Les descendants de Hadzi Mambu prennent le nom de leur ancêtre éponyme et s'appellent *Zafin-Kadzi Mambu* (litt. : les descendants de Hadzi Mambu). Ce composé est si exactement identique au *Zafecasimambou* de Flacourt que cette étymologie nouvelle m'a paru pouvoir être proposée. Dans cette conjecture, les Zafin-Kazimambu ou Zafi-Kazimambu descendraient de RaHadzi, dont le frère, Rakuvatsi, a donné naissance aux Zafin-dRamini.

II

LES CHIITES

Les morceaux qui composent le manuscrit 8 du fonds ara-

1) *Loc. cit.*, p. 17-18.

2) Nous en avons de très nombreux exemples.

bico-malgache de la Bibliothèque Nationale[1], sont, à l'exception d'un seul, écrit soit en arabe soit en malgache. Le texte des folios 25 à 27 avait particulièrement attiré mon attention : il est rédigé dans une langue différente de celle des autres feuillets. Le titre اسم الله العظيم suivi de l'invocation بسم الله الرحمن الرحيم, indique nettement qu'il s'agit d'une composition musulmane. Certains mots m'avaient frappé par leur homophonie parfaite avec des phonèmes persans. Je fis part de cette impression à M. Clément Huart et lui communiquai une copie du texte en question. Mon savant collègue reconnut l'exactitude de ma conjecture : c'est en effet un texte persan. M. Huart a bien voulu m'en donner la traduction qu'on trouvera plus loin : je le prie d'agréer ici tous mes remerciments pour son aimable collaboration.

Ce texte qui n'est ni daté ni signé est aussi fautif que possible ; on y chercherait en vain une seule phrase correctement écrite. La graphie ne ressemble en rien à l'écriture persane dite *ta'lik* ; elle est, au contraire, identique à la graphie moyenne des textes arabico-malgaches anciens. Les lettres persanes گ et چ sont écrites sans points diacritiques (cf. f° 27 recto كربيرش pour گربيروش, مرجه pour مرچه). Enfin, conformément à la phonétique malgache, toutes les consonnes muettes ont été vocalisées : مرجه, گربيروش, تذارم, نبست. Ces indications ne permettent pas d'attribuer cette composition à un Persan immigré. C'est plus vraisemblablement l'œuvre d'un métis perso-malgache qui connaissait très mal la langue du premier ancêtre iranien. Les manuscrits rédigés par des Malgaches descendants de musulmans de langue arabe présentent exactement les mêmes caractères. Les textes arabes de Madagascar qui nous sont parvenus, sont également d'une rare incorrection ; la lecture en est toujours malaisée et la traduction en est généralement lacunaire ou incertaine.

1) Pour la description du ms. 8, voir Gabriel Ferrand, *Un texte arabico-malgache du* XVI*e siècle*, p. 456-458.

TRADUCTION[1]

Le grand (ineffable) nom de Dieu.

Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux !

« (F° 25 recto). Les mérites des beaux et grandioses noms (de Dieu). O excellent sans excès ! O juste sans déviation ! O juge qui n'est jamais destitué ! O constant qui ne badine jamais ! O inspecteur sans pareil ! O voyant qui n'a pas besoin d'aide ! O savant qui n'a pas besoin d'esprit[2] ! O puissant qui n'a pas besoin d'appuis ! O fort qui n'a pas besoin de scruter ! O stable sans....... ! O miséricordieux sans égal ! O victorieux qui n'a point de remplaçants ! O souverain qui est sans ministre ! O doux ! O majestueux ! O bon ! O celui qui n'a pas besoin de....... ! Notre besoin est......., et toi, tu es savant, voyant, intelligent ! O créateur sans aide ! O nourrisseur qui ne compte pas ! O premier sans fin ! O mystérieux sans besoins ! O bon sans limite ! O visible sans (f° 25 verso) forme extérieure ! O mystérieux sans besoins ! O bon sans....... ! O stable qui ne glisse jamais ! O glorieux sans bassesse ! O source qui ne tarit jamais ! O entendant sans maladie ! O créateur sans instruments ! O inventeur sans erreur ! O voyant sans....... ! O puissant qui ne fait pas de blessure ! O donateur sans arrière-pensée ! O bienfaiteur qui ne fait pas de reproches ! O toi qui pardonnes sans....... ! O distributeur sans changement ! O tout-puissant sans orgueil ! O victorieux sans colère ! O prédestinateur sans perturbation ! Sans ta prédestination, aucun projet (de l'homme) ne peut aboutir. O nourrisseur, tu n'es nourri par rien ! Tu es le nourrisseur aimable et sans diminution ! O vivant, qui sans....... n'exis-

1) Ce texte persan originaire de Madagascar est actuellement unique. Il m'a donc paru utile d'en publier la traduction intégrale.

2) C'est-à-dire qui n'a pas besoin du canal de l'esprit pour savoir, qui sait par lui-même.

terait pas ! O sultan, qui n'a pas d'homme heureux sans ta souveraineté ! O empire, dont tu n'es jamais destitué ! O donateur qui n'a jamais été fatigué (de donner) ! O entendant, qui ne t'es jamais ennuyé ! O souverain, dont le soleil de la majesté ne souffre pas d'éclipse ! O puissant, dont la lune de la puissance ne souffre pas d'éclipse ! »

« (F° 26 recto). Les flèches de la pensée n'atteignent pas les accidents de la sagesse ; le courrier de la réflexion (ne pénètre pas ?) les secrets de ton empire. Le vin de ta connaissance ne fait pas de mal. O roi ! Par la considération des silencieux de ton service, de ceux qui sont brûlés de ton amour, de ceux qui confessent ton unité, de ceux qui sont satisfaits de ton amour, de ceux qui sont blessés de tes coups, des serviteurs avides de t'obéir, de ceux qui aiment à se rapprocher de toi, de ceux qui sont enflammés de passion pour toi, de ceux qui désirent ton paradis, de ceux qui espèrent en ta miséricorde, de ceux qui confessent ton unité, de ceux qui ont soif de ta boisson ! »

« O toi qui connais les pensées secrètes, qui vois les mystères ; ô toi qui as dans la main tous les fils (des actions), ô toi qui viens au secours de ceux qui sont dans la détresse, ô ami cher de ces infortunés, ô toi dont le nom est la lumière des yeux des aveugles, ô toi qui....... de l'âme des malades, ô ami des bienfaiteurs ! O soutien de ceux qui font le bien, prends les gens fermes ; ô toi qui pardonnes aux pécheurs, ô généreux pour ceux qui te craignent, ô miséricordieux pour ceux qui se repentent, ô (f° 26 verso)........! O guérison des ....! O pardon du Seigneur suprême ! Cache-leur l'insuffisance du discours....... O toi qui exauces ceux qui t'invoquent ! O protecteur des infortunés ! O objet de la recherche de l'âme de ceux qui te désirent ! O aimé de....... des hypocrites ! O protecteur des pauvres, refuge des sans.......! O capital des décavés ! O....... des amis sincères ! O aide de ceux qui sont sans soutien ! O toi qui prends par la main ! O esprit des miséricordieux ! O guide ! O......! O adoré des êtres animés ! O aimé des.......! O santé....... des malades !

O toi qui écoutes ceux qui parlent ! O aide de ceux qui te recherchent ! O mon Dieu ! Par la considération de l'espoir des pécheurs (?) ! Par la considération de....... du désespoir des mendiants (?) ! O toi qui donnes l'objet de leur désir aux désireux ! O....... des désirs ! O toi qui fais parvenir....... ! O toi qui illumines les hommes ! O toi qui connais le secret des cœurs ! O toi qui fabriques les choses ! O toi qui vois les situations et qui écoutes les paroles ! O......... ! O................. ! O toi qui donnes les bienfaits ! O toi qui es dépouillé de tout obstacle ! O toi qui fais connaître les minutes ! O généreux, tu n'as point de fin ! O juste, il n'y a pas moyen de te résister ! O vainqueur, il n'y a point de ruse et de dispute contre toi ! Et à toi n'est pas l'empire selon la croyance du débiteur (*sic*), ô généreux !....... O Seigneur ! Dans l'âme du serviteur....... n'est point le registre de la prédestination. Si je n'ai pas besoin de....... et si je n'ai pas d'obéissance pour....... et si je n'ai pas de protection....... sauf les liens du péché et de la faute....... don et miséricorde, ô Eternel !....... Mon Dieu ! Par la considération....... il n'y a pas de souci, tout ce qu'ils te demandent ».

« Par la considération de Abel, Idris[1], Sâlih, Hûd, Noé, Loth, Jethro, Daniel, Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, Joseph, des douze tribus d'Israël, de Moïse, Aaron, David, Salomon, de l'excellent (?), (de la CXIV[e] sûra du Korân intitulée ?) « les Hommes », de Zacharie, de Dzû 'l-Kifl[2], de K. r. k. r. (*sic*), (f° 27 verso), de Samûraïl, de Jésus, de Mohammad (que la bénédiction d'Allah soit sur lui et sur toute sa famille !) Par la considération de Gabriel, Michel, Israfîl, 'Izrâïl, Maharaïl (?), Ruhabîl, Rudahiaïl, Kañiaïl, Rudâ(il), Malakaïl, (des anges) porteurs du trône[3] (de Dieu), de Firabâïl, Djaramâïl[4] ! Que les bénédictions de Dieu soient sur eux tous ! »

1) Chacun des noms suivants est précédé de la formule : par la considération de....

2) Cf. *le Korân*, XXI, 85.

3) *Hamalat al-'arš*. Cf. *le Korân*, XL, 7.

4) Ces noms d'anges seront étudiés dans une note consacrée à l'angélologie arabico-malgache.

« Par la considération de Abû Bakr aṣ-Siddik, 'Omar ibn al-Khaṭṭab, 'Othmân ibn Affân, 'Alî al-Mortaḍâ[1], Sa'd ibn Abî Uakkâṣ[2], Sa'îd ibn Zaîd[3], Ṭalḥa[4], Zubaîr[5], 'Abd ar-Raḥmân (ibn 'Aûf)[6], Abû 'Obaîda (ibn al-Djarrah)[7], Ḥasan, Ḥosaîn, de Zaîn al-'Abidîn, de 'Alî *akbar*[8], Dja'far aṣ-Ṣadik, Mûsâ (Kâẓim), de (l'imam) ar-Riḍâ, Moḥammad Bâkir! Par la considération de notre seigneur Jean (?)[9]. Que Dieu soit satisfait d'eux tous! »

Abû Bakr et les neuf personnages cités après ce khalife, portent le nom collectif de *'aśara mubaśśara*, c'est-à-dire les dix qui ont reçu la bonne nouvelle. Le prophète leur a formellement promis le paradis. Les noms qui suivent sont, à l'exception de 'Alî akbâr, les premiers imâms chiites de la dynastie dite « des douze Imâms »[10]. Ils se sont succédé dans l'ordre suivant:

I. 'Alî ibn Abi Ṭâlib. 40 = 661[11].
II. Ḥasan. 49 = 669.
III. Ḥosaîn. 61 = 680.
IV. 'Alî Zaîn al-'Abidîn. 94 = 694.
V. Moḥammad Bâḳir. 113 = 732.
VI. Dja'far aṣ-Ṣâdiḳ. 148 = 765.
VII. Mûsâ Kâẓim. 183 = 800.
VIII. 'Alî ar-Riḍâ. 202 = 818.

1) Litt. : *Celui en qui (Dieu) se complaît.*

2) Sa'd fut la septième personne qui se convertit à l'Islâm. Il mourut à 'Aḳîḳ en 55 de l'hégire, à l'âge de 79 ans, et fut enterré à Médine. Sa'd commandait les troupes arabes qui conquirent la Perse.

3) Sa'îd embrassa l'Islâm dès sa jeunesse.

4) Petit-neveu d'Abû Bakr. Il sauva la vie au Prophète à la bataille de Oḥod; Ṭalḥa fut tué à la « bataille du Chameau » et enterré à Baṣra.

5) Zubaîr ibn al-'Auâm était cousin germain du Prophète. Il fut également tué à « la bataille du Chameau ».

6) L'un des musulmans qui émigrèrent en Abyssinie.

7) Compagnon habituel du Prophète, qui le tenait en particulière estime.

8) 'Alî l'aîné. Fils de Ḥosaîn et demi-frère de 'Alî Zaîn al-'Abidîn.

9) Le texte porte و بحرمة بنجيي ربنىد

10) On l'appelle également « secte des duodécimains » d'après le nombre de ses Imâms.

11) Le premier nombre est la date musulmane, le second la date de l'ère chrétienne correspondante.

La mention de ces Imâms a une importance particulière. Elle nous apprend que l'écrivain de ce texte persan n'appartenait ni à la secte schismatique chiite des Zaïdites[1] fondée vers 695 de notre ère, ni à la secte schismatique chiite des Ismaëliens qui prit naissance en 765[2], mais à celle des chiites orthodoxes ou Imâmites[3]. C'est la seule indication certaine que fournisse la liste généalogique précédente. On ne saurait conclure de ce qu'elle s'arrête à 'Alî ar-Riḍâ, que la migration perso-chiite dont ce texte nous a conservé le souvenir, est arrivée à Madagascar sous le règne de ce prince, c'est-à-dire entre 800 et 818 de l'ère chrétienne. Cette date n'a, il est vrai, rien d'invraisemblable, mais elle ne pourrait être admise que si elle était attestée par des documents plus précis que l'extrait du manuscrit 8. En résumé, il ressort du texte précédent que des perso-chiites ont émigré sur la côte orientale de Madagascar. Le témoignage du manuscrit 8 est une véritable révélation, car rien encore, quoi qu'on en ait dit, ne permettait de soupçonner l'existence d'une ancienne colonie persane dans la grande île africaine. Si le fait de la migration est incontestable, les circonstances qui l'ont accompagné nous sont encore inconnus et, en l'état de nos connaissances, aucune conjecture vraisemblable ne peut être proposée à ce sujet. Nous ne pouvons donc que l'enregistrer en espérant que d'autres manuscrits nous fourniront sur ce point les renseignements complémentaires désirables. D'après Gevrey[4], des Persans de Chirâz auraient émigré sur la côte orientale d'Afrique et de là aux Comores et à Madagascar, vers 322 = 934, à la suite de la prise de Chirâz par les

1) Sectaires qui prirent Zaïd comme chef et refusèrent de reconnaître l'autorité de l'Imâm orthodoxe Moḥammad Bâḳir. De là leur nom de *Zaïdiya* ou Zaïdites.

2) Ismâ'îl, fils aîné de Dja'far aṣ-Ṣâdiḳ, fut déshérité de ses droits à l'imâmat par son père, pour avoir été rencontré en état d'ivresse. A la mort de Dja'far, un certain nombre de Chiites le prirent pour chef malgré l'interdiction paternelle et constituèrent une secte schismatique qui prit le nom de *Ismâ'îliya*

3) De l'arabe *Imâmiya*.

4) *Essai sur les Comores*, Pondichéry, in-8, 1870.

Bouides[1]. Le même auteur rapporte qu'une seconde migration perso-chiite également originaire de Chiraz et conduite par Mohammed ibn 'Aïsâ, serait arrivée aux Comores et à Madagascar vers 1506. « Peu après les Portugais, rapporte Gevrey d'après un manuscrit de Mayotte[2], il est venu beaucoup d'hommes de Chirazi (*sic*) vers la Palestine (*sic*), pour rester dans les îles. Ils sont partis de Palestine au nombre de sept boutres. Le premier aborda à Souahéli, le deuxième à Zanzibar, le troisième à Tonguy, le quatrième à Gongué (?), le cinquième à Gazizad (Ngazidia, la Grande Comore), le sixième à Anjouan et le septième à Bouéni, sur la côte (nord-ouest) de Madagascar. Dans chacun de ces boutres, il y avait un prince de Chirazi (*sic*) et tous professaient la religion mahométane et dans tous les pays cités plus haut, il y eut un prince de Chirazi qui régna ». La date de cette dernière migration correspond à celle qu'indique Flacourt pour l'arrivée des Zafin-Kazimambu, mais, d'après l'auteur de l'*Histoire de la grande isle de Madagascar*, ces musulmans venaient de la Mekke : il ne peut donc s'agir de chiites persans. La non-concordance de ces divers renseignements, leur imprécision et les erreurs géographiques et historiques qu'ils contiennent, ne permettent pas d'en faire état et d'en tirer une date moyenne. L'une ou l'autre peut être exacte, mais nous manquons absolument de critère pour faire un choix motivé entre le IXe, le Xe et le XVIe siècles)[3].

1) *Loc. cit.*, p. 78.

2) *Loc. cit.*, p. 79.

3) La présence simultanée dans le manuscrit 8 d'un texte persan et d'une invocation en l'honneur de deux fondateurs de rites orthodoxes (*vide supra*, p. 389), constitue un fait remarquable et caractéristique. Elle indique que les Malgaches avaient oublié le caractère contradictoire des doctrines sunnite et chiite, et s'il y eut lutte entre les immigrés orthodoxes et schismatiques, le souvenir même en avait disparu à l'époque où fut rédigé le ms. 8, c'est-à-dire vers la fin du XVIIe siècle ou le commencement du XVIIIe (*vide supra*, p. 391 et la note 1).

III

LES JUIFS

Dans son *Histoire de la grande isle Madagascar*, Flacourt mentionne à plusieurs reprises une migration juive. « Ceux que j'estime être venus les premiers à Madagascar, dit-il, ce sont les *Zaffe-Hibrahim*, ou de la lignée d'Abraham, habitans de l'île de Sainte-Marie et des terres voisines; d'autant qu'ayant l'usage de la Circoncision, ils n'ont aucune tache du Mahométisme, ne connaissent Mahomet ni ses caliphes, et réputent ses sectateurs pour *Caffres* et hommes sans Loi, ne mangent point et ne contractent aucune alliance avec eux. Ils célèbrent et chôment le Samedi et non le Vendredi comme les Maures, et n'ont aucun nom semblable à ceux qu'ils portent; ce qui me fait croire que leurs ancêtres sont passés en cette île dès les premières transmigrations des Juifs, ou qu'ils sont descendus des plus anciennes familles des Ismaélites dès avant la captivité de Babylone, ou de ceux qui pouvaient être restés dans l'Égypte environ la sortie des enfants d'Israël. Ils ont retenu le nom de Moïse, d'Isaac, de Joseph, de Jacob et de Noé[1] ».

« Cette île (Madagascar), dit-il ensuite, se divise en plusieurs provinces et régions gouvernées par diverses nations toutes d'un même langage mais de différentes couleurs, mœurs et sans religion, hormis ceux qui se nomment Zafferamini (Zafin-dRamini) de la bande du Sud qui sont entachés de quelques superstitions de Mahomet, et d'autres vers la bande du Nord qui se disent *Zaffehibrahim*, c'est-à-dire : *lignée d'Abraham*, qui tiennent quelque coutume du Judaïsme et ne connaissent pas Mahomet[2]. » — « (Les indigènes qui

1) P. III de l'avant-propos.
2) P. 3.

habitent la partie de la côte orientale comprise entre Tamatave et Mangabe), dit-il encore, sont tous provenus d'une même lignée qu'ils nomment *Zaffehibrahim*, c'est-à-dire *race d'Abraham*. Ils ne connaissent point Mahomet et nomment ceux de sa secte *Cafres*. Ils reconnaissent Noé, Abraham, Moïse et David, mais ils n'ont aucune connaissance des autres Prophètes ni de Nôtre Sauveur Jésus-Christ. Ils sont circoncis, ils ne travaillent point le Samedi, ils ne font aucunes prières ni jeûnes, mais seulement des sacrifices de Taureaux, Vaches, Cabris et Coqs. Ils ne châtrent point les Taureaux ni autres animaux, ni même n'arrêtent point le tabac, à cause que les Chrétiens appellent cela *châtrer*, cela leur étant défendu par leurs coutumes. Ils se sentent un peu du Judaïsme, ils sont fort hospitaliers et assistent un chacun ; il n'y a point de pauvres ni de fainéants parmi eux, chacun travaille à la terre et les esclaves ne sont pas avec eux en qualité d'esclaves, mais leurs maîtres les nomment leurs enfants, ils leur donnent librement leurs filles en mariage, quand ils s'en rendent dignes par leurs services[1]... Ils sont adonnés à la géomance qu'ils nomment *Squille* (*Sikili*), ne font rien et n'entreprennent aucun voyage ni aucune chose à faire qu'ils n'aient premièrement *Squillé*[2]. Ce sont les meilleures personnes qui soient en cette île, ils ne sont nullement traîtres ni adonnés à tuer ni massacrer ; s'il y a quelque Nègre qui ait dérobé, ils le rachètent plutôt que de permettre qu'on le tue[3]....... Il y a bien cinq ou six cents habitants dans toute l'île (Sainte-Marie) qui se disent tous *Zaffehibrahim* et le Grand (chef) s'appelle Raignasse ou Raniassa fils de Ratsiminon[4]. C'est le Chef qui est reconnu de tous et chef de la race d'Abraham de cette île et de la grande terre[5]. »

1) P. 22-23.

2) Flacourt a francisé le mot *Sikili* en *squille*, d'où le verbe *squiller*, consulter le sort au moyen du Sikili.

3) P. 25.

4) Ratsiminon est un nom nettement malgache ; celui de son fils paraît également indigène. Ni l'un ni l'autre ne sont des noms juifs.

5) P. 30.

« Cette nation (de l'île Sainte-Marie) est très supertitieuse, dit encore Flacourt, et quand ils devraient mourir de faim, ils ne voudraient pas manger d'une bête, ou volaille à laquelle nous aurions coupé la gorge, ni manger dans la *villangue* (*vilañi*) ou pot où nous aurions fait cuire notre manger, à moins que ce ne fût le *Philoubéi* (*Filu-be*) qui eût coupé la gorge aux volailles ou à la bête dont nous mangerions la viande. Quand le *Filu-be* veut couper la gorge, il prononce quelques paroles sur son couteau en élevant les yeux au Ciel[1] comme s'il sacrifiait la bête et aussitôt lui coupe la gorge. Ils célèbrent le Samedi, auquel jour ils ne travaillent point à leur plantage et pour leurs raisons, ils disent que s'ils travaillaient ce jour-là qu'ils se blesseraient ou qu'il leur arriverait quelque maladie. Ils appellent *Cafri* ceux qui ne sont pas de la même nation qu'eux. Ils ne gardent aucune Loi ni Religion et ils ne savent (ce) que c'est que prier Dieu qu'ils honorent toutefois et lui font des sacrifices. Ils n'ont aucun Temple si ce n'est les *Amounouques* (*Amunuku*) ou sépulcres où sont enterrés leurs Ancêtres, la mémoire desquels ils ont en grande vénération ainsi que font tous ceux de cette île (Madagascar). Les hommes et les femmes se barbouillent le visage tantôt de blanc et tantôt de noir, tantôt de rouge, tantôt de jaune avec diverses sortes de choses, ce qu'ils font quand ils sont malades et qu'ils ont quelque mal aux yeux et à la tête, ou bien les femmes vieilles pour se conserver leur teint frais afin de l'empêcher de rider. Les femmes et filles ne sont pas si débordées que du côté d'Androbeisaha (Androbaizaha) et des Matatanes (Matatañа), avec lesquelles il est aussi difficile d'avoir accès comme en France, car les pères et mères les gardent aussi soigneusement...... Quand les femmes accouchent le Mardi, le Jeudi et le Samedi, ils jettent les

1) « Il n'y a que ceux qui savent une certaine prière qu'ils nomment *misoreche* (*misurika*) qui ont la faculté de couper la gorge aux bêtes (Flacourt, *loc. cit.*, p. 22) ». Ainsi que l'a indiqué M. de Goeje à M. A. Grandidier (*Origine des Malgaches*, *loc. cit.*, p. 94, notule *a*), la *soraha* arabe est une petite feuille de papier sur laquelle on inscrit des formules magiques.

enfants et les abandonnent dans le bois, si ce n'est qu'il y ait quelque femme qui en ait pitié qui les allaite, ainsi que j'en ai vu plusieurs qui ont été nourris par d'autres. Tous ces gens-ci s'appellent entre eux, savoir : les Grands, *Zafhibrahim* (*sic*) du nom de l'île Sainte-Marie qui s'appelle Nossi Hibrahim, dont ils sont tous descendus, comme qui dirait *Ile d'Abraham* ; et eux, la lignée d'Abraham. C'est ce qui me fait croire qu'ils sont descendus de quelque lignée de Juifs ou d'Arabes (*sic*) qui dès longtemps se sont venus réfugier en ce pays ; d'autant qu'ils ont le Samedi pour bon jour ; même il y a ici des hommes, femmes et enfants bien plus blancs que vers les Matatanes (Matataña) et Androbeisaha (Androbaizaha) et qui ont les cheveux aussi droits. Leurs danses et chansons sont autrement qu'à Androbeisaha et parmi leur chant, il y a quelque mélodie et dansent en cadence deux à deux en étendant les bras, et chantent aussi en dansant. Toutes leurs chansons ne tendent qu'à l'amour et font des postures assez lascives ; le frappement des mains de tous les assistants leur sert de mesure [1]. » — « (Les habitants de) l'île Sainte-Marie, dit-il enfin, ne veulent point contracter alliance avec les Chrétiens quoi qu'ils soient bienvenus avec eux, et ce d'autant qu'ils tiennent encore de quelque ancienne coutume du Judaïsme [2]. »

François Martin qui résida de 1665 à 1668 sur la côte malgache voisine de l'île Sainte-Marie, rapporte que les indigènes « ne font aucun exercice de religion ; ils avouent pourtant qu'il y a un Dieu qu'ils reconnaissent pour l'auteur de tous les êtres, qu'ils font tout bon ; ils le nomment *Zanhaar* (*Zañahari*)...... Ils craignent fort le diable qu'ils nomment *Belitche* (*Iblis*) ; ils le font auteur de tous les maux et ils lui donnent le premier morceau des bêtes qu'ils sacrifient...... Ils ont du respect pour le Samedi ; ils ne travaillent pas ce jour là à leurs plantages ; l'observation particulière de ce jour, leur circoncision et l'aversion de quelques-uns de manger du

1) P. 306-308.
2) P. 457.

porc font connaître que quelques Juifs ou des personnes de cette religion ont été autrefois dans cette contrée, qu'ils y ont instruit les peuples et qui leur en est resté des coutumes »[1].

Les renseignements fournis par Flacourt sur les Malgaches de l'île Sainte-Marie et de la côte voisine, contiennent trois indications très nettes : 1° ils nomment ceux de la secte de Mahomet *Caffres* : 2° ils appellent *Cafiri* ceux qui ne sont pas de la même nation qu'eux; 3° il sont adonnés à la géomance qu'ils nomment *Squille* (Sikili). L'étymologie de *Caffre*, *Cafiri* est bien connue : ce mot dérive de l'arabe *Kâfir* dont *Kafiri* est la forme malgachisée, qui signifie *infidèle, celui qui ne croit pas au dieu unique de l'Islâm ni au prophète Moḥammad*. Le sens de cette épithète exclusivement islamique, n'en permet l'emploi qu'à un musulman et l'application qu'à un non-musulman. La première indication de Flacourt est donc manifestement inexacte, car il n'existe pas de non-musulmans « nommant ceux de la secte de Mahomet *Caffres* ». Il est aussi impossible de concevoir un musulman *Kâfir* qu'un chrétien payen : les deux termes sont antinomiques. D'autre part, les Malgaches de Sainte-Marie traitent de *Kafiri* ceux qui ne sont pas « de la même nation qu'eux », c'est-à-dire de même origine et par conséquent de même religion. Il ne peut y avoir aucun doute sur la religion pratiquée par ceux qui « appellent *Kafiri* » leurs non-contribules : ce sont des musulmans.

Le fait que ces mêmes indigènes « sont adonnés à la géomance appelée *Squille* », c'est-à-dire *Sikili* ou *Sikidi* est une preuve nouvelle de leur islamisation. J'ai indiqué déjà l'étymologie de *Sikili* : c'est la forme malgachisée de l'arabe *šikl*, *figure*. L'art divinatoire malgache procède directement de la géomancie arabe dite « science du sable », qui se compose de 16 figures formées initialement par des combinaisons de trous dans le sable, ensuite par des combinaisons

1) *Manuscrit des Archives Nationales*, p. 311 in A. Grandidier, *L'Origine des Malgaches*, p. 94, note 1.

de points inscrits sur une planchette ou sur du papier. Le terme arabico-malgache *sikili* (Merina : *Sikidi*) désigne l'ensemble des pratiques de géomancie usitées dans la grande île africaine[1]. Le nom spécial de chacune des figures du Sikili et toute la terminologie divinatoire malgache sont nettement arabes. L'introduction du Sikili ne peut donc être attribuée à une migration juive ; c'est au contraire un témoignage certain d'islamisation.

D'après François Martin qui visita la côte voisine de l'île Sainte-Marie treize ans après Flacourt, les indigènes croient à un Dieu créateur « qu'ils font tout bon ; ils le nomment Zañahari..... Ils craignent fort le diable qu'ils nomment Belitche ». Celui-là est la divinité suprême de toutes les peuplades malgaches, celui-ci le démon islamique Iblis. La croyance à Zañahari et Iblis ne peut donc, en aucun cas, être attribuée à une migration juive. Flacourt et François Martin constatent « qu'ils célèbrent et chôment le samedi ». Le caractère férié du samedi a été considéré comme le souvenir d'une colonisation juive antérieure, mais c'est une simple coïncidence qui ne peut infirmer les preuves d'islamisation précédentes. Le repos hebdomadaire du samedi a dû être vraisemblablement édicté par les sorciers à la suite d'un événement qui avait rendu néfaste le vendredi. Flacourt dit expressément qu'ils s'abstiennent le samedi de travaux agricoles parce qu'ils croient « qu'ils se blesseraient ou qu'il leur arriverait quelque maladie ». Cette explication caractéristique indique bien qu'il s'agit ici de l'observation d'un *fadi* ou tabou[2] : tout individu qui l'enfreindra en travaillant, se blessera ou tombera malade, il sera ainsi puni de sa violation du tabou tribal. Cette interprétation est d'autant plus plausible que le repos du samedi n'implique pas la consécration de ce jour spécial à la

1) Sur le *Sikili* ou *Sikidi*, cf. mes *Musulmans à Madagascar*, t. I, Paris, 1891, in-8, p. 73-100.

2) Cf. sur les tabous malgaches l'excellent étude que leur a récemment consacrée M. Arnold van Gennep (*Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, in-8).

divinité. Comment, enfin, Jahvé n'est-il pas connu de ces prétendus judéo-malgaches? Peut-on concevoir une peuplade d'origine juive ignorant jusqu'au nom du dieu d'Israël et ayant cependant conservé la tradition du sabat? A défaut d'autres arguments, l'absence du culte rendu à Jahvé suffirait pour infirmer toute hypothèse de migration juive.

Les autres particularités rapportées par Flacourt et François Martin n'impliquent pas plus que les précédentes, une descendance juive. Le refus par les indigènes de Sainte-Marie de contracter alliance avec d'autres Malgaches ou des chrétiens est un phénomène endogamique d'un caractère universel. Le monopole réservé aux chefs de l'abattage des animaux, la vénération des ancêtres et des tombeaux, l'abandon des enfants nés un jour néfaste, les sacrifices d'animaux pour obtenir la guérison des malades, le maquillage pendant les maladies sont des traits de mœurs communs à presque toutes les tribus de la grande île africaine. La circoncision et l'abstinence du porc ne sont des coutumes ni exclusivement juives ni même exclusivement sémites; elles ne peuvent pas être retenues davantage.

« Valigny[1], dit M. A. Grandidier, rapporte qu'une des femmes du roi Betsimisaraka Ratsimilaho s'appelait Rachel. Quant à moi, j'ai trouvé le nom d'Isaka (Isaac) chez les habitants de la côte orientale, et, sans y attacher plus d'importance qu'il n'y a lieu, je ferai remarquer qu'on trouve dans la langue malgache des mots tels qu'*Abili*, malheureux[2]; *Eva*, beauté; *Adana*, majestueux, tranquille; *Kahana*, menaçant.

1) Valigny a vécu à Sainte-Marie de 1750 à 1758 et y est revenu en 1763. J'ai cité seulement les témoignages de François Martin et de Valigny parce qu'ils avaient habité spécialement la région voisine de Sainte-Marie ou l'île elle-même. Nous ne connaissons leur relation encore inédite que par les extraits qu'en ont été publiés par M. A. Grandidier. Les renseignements fournis par les auteurs anciens ou modernes reproduisent généralement la thèse de Flacourt sans y rien ajouter; il est donc inutile de les rappeler.

2) *Abili* est la forme malgache sud-orientale de l'arabe *'abd* et signifie strictement *esclave*. Cf. *Dictionnaire malgache-français*, Ile Bourbon, 1853, sub verbo *Abily*.

méchant; *Sata*, mauvais; *Nuana*, qui bouleverse; etc., qui rappellent les noms bibliques d'Abel, d'Eve, d'Adam, de Caïn, de Satan, de Noé, etc., et dont la signification s'accorde avec le rôle que ces différents personnages ont joué d'après les Écritures (*sic*)[1] ». Valigny et M. A. Grandidier n'ont pas tenu compte de ce fait pourtant bien connu, que la transcription française des noms de personnages bibliques est généralement fautive. Si ces noms étaient passés de l'hébreu en malgache, nous devrions retrouver en judéo-malgache la forme hébraïque initiale. L'hébreu *Rahel* (Arabe : *Râḥil*) ne peut donner en malgache que *Raheli* ou *Rahili*. Nous n'avons pas d'exemple de gutturale sémitique *h* aboutissant à la palatale spirante malgache *s*. Les formes judéo-malgaches de Abel, Eve, Noé, Isaac, Satan devraient être respectivement *Hebeli* ou *Hibili*, *Hava*, *Nuha*, *Isehaki* ou *Isihaki*, *Šatani*, de l'hébreu *Hebel*, *Havva*, *Nôha*, *Isehâk*, *Šâtân*[2]. Enfin, les phonèmes malgaches *eva*, *adana*, *kahana*, *sata*, *nuana* sont usités dans presque tous les dialectes orientaux et nord-occidentaux et dans quelques dialectes du centre. La prétendue migration juive aurait donc rayonné sur les deux côtes, de Majunga à Vangaindranu, et pénétré même dans l'Imerina !

Le nom indigène de l'île Sainte-Marie est, d'après Flacourt, *Nosi Hibrahim* et celui de ses habitants *Zaffehibrahim* pour *Zafi-h-Ibrahim*[3]. Ces deux noms signifient : *île*, *descendants d'Abraham*, ajoute-t-il. Si les colons sémites de l'île avaient été des Juifs, nous aurions la forme judéo-malgache *Abrahamu* et plus correctement *Aburahamu*. La leçon *Ibrahim*[4] est, au contraire, nettement arabe. *Nosihibrahim*, *Zafihibrahim* signifient bien, *île*, *descendants d'Abraham*, mais c'est d'un Abraham

1) *L'origine des Malgaches*, *loc. cit.*, p. 95, notule *a*.

2) La forme arabe des mêmes noms est : *Hâbîl*, *Ḥauâ*, *Nûḥ*, *Isḥâḳ*, *Saiṭân*.

3) L'*h* entre tirets est purement orthographique.

4) Pour *Iburahima* ou *Burahima* ; le groupe *br* n'existe pas en malgache. Le ms. 7 du fonds arabico-malgache de la Bibl. Nat. donne, f° 73 verso, la leçon *RaBurahima* (les noms commençant par un *alif* perdent cette initiale en prenant le préfixe *Ra*), et le ms. 6 du même fonds, f° 13 recto et 14 verso, *Iburahima*. C'est la seule forme arabico-malgache correcte.

musulman et non d'un Abraham juif qu'il s'agit. Le nom moderne de l'île Sainte-Marie *Burahi*[1], rappelle du reste l'arabe *Ibrâhîm* dont il n'est que la forme apocopée et vocalisée conformément à la phonétique malgache[2].

De 1670 à 1870, la plupart des auteurs traduisent comme Flacourt *Nosi Ibrahim* par *île d'Abraham*, considèrent la circoncision comme une trace évidente de Judaïsme et ces arguments leur paraissent décisifs. Un texte découvert à Mayotte et publié en 1870[3] sembla confirmer heureusement la théorie généralement admise. « D'après un manuscrit arabe, écrit à Mayotte et fort curieux malgré les nombreuses erreurs et contradictions qu'il renferme, dit Gevrey, les Comores eurent pour premiers habitants des Iduméens ou des Arabes qui s'y établirent peu après le règne de Salomon. Ce manuscrit, traduit de l'arabe en souahéli par Saïd Omar, et, du souahéli en français par Bonali Combo[4], interprète du Tribunal, commence ainsi : « *Voici l'histoire des temps anciens dans les îles Comores c'est-à-dire Gazizad, Andjouan, M'Héli et M'Ayâta*[5]. *Nos aïeux nous apprirent que des quatre îles Comores Gazizad fut habitée la première, après la venue du prophète Salomon-ben-Daoudou, que la paix de Dieu soit avec lui. A cette époque apparurent deux Arabes, venant de la Mer Rouge avec leurs femmes, leurs enfants et leurs domestiques ou esclaves. Ils s'établirent à la Grande Comore. Après il arriva beaucoup d'hommes d'Afrique, de la côte de Zanguebar, pour habiter dans les îles*[6] ». Le sens de ces lignes est très net : d'après le manuscrit de Mayotte, la Grande Comore aurait

1) Et non *Buraha* comme l'orthographie M. Grandidier (*Origines des Malgaches*, p. 92, note 4). Cf. mes *Contes populaires malgaches*, Paris, 1893, p. 145 et Dalmond, *Vocabulaire et grammaire Sakalave et Betsimisara*, île Bourbon, 1842, in-8, p. 117-119.

2) Peut-être aussi de l'arabe *Burah*, diminutif de *Ibrâhîm*.

3) Gevrey, *Essai sur les Comores*.

4) Buana 'Alî Kombo.

5) Gevrey, qui n'était pas orientaliste, transcrit les noms arabes très incorrectement. Cf. *Baisa* pour 'Isâ.

6) *Loc. cit.*, p. 73-74.

été colonisée, sous le règne de Salomon, par deux Arabes venus de la Mer Rouge. Gevrey est d'avis que ces Arabes étaient des Iduméens, mais c'est une simple opinion personnelle. M. A. Grandidier qui a utilisé ce passage l'a ainsi remanié : « A l'époque de Salomon fils de David, deux Arabes ou IDUMÉENS, venant de la Mer Rouge avec leurs femmes, leurs enfants et leurs esclaves., s'établirent à la Grande Comore[1]....... » L'auteur de l'*Origine des Malgaches* conclut de cette citation inexacte à la colonisation de Madagascar par les Iduméens. On vient de voir qu'elle a pour unique origine l'interpolation du mot « Iduméen » dans le texte original. M. A. Grandidier qualifie d'*ancien* le manuscrit de Mayotte[2]. Il y a interpolation encore ; Gevrey dit seulement : un manuscrit arabe écrit à Mayotte.

L'écrivain du manuscrit de Mayotte commence son récit par une phrase caractéristique : « Nos aïeux nous apprirent, dit-il,....... ». Cette entrée en matières indique qu'il rapporte une tradition populaire oralement transmise. L'historicité de ce texte est donc extrêmement contestable. La date d'arrivée de la migration arabe à la Grande Comore, correspondant au x[e] siècle avant notre ère, ne peut être acceptée sur cet unique témoignage. Elle ne saurait être admise sur la simple affirmation d'un historiographe anonyme qui, cinq pages plus loin, place « vers la Palestine » la ville persane de Chîrâz[3]. En ce qui concerne l'objet spécial de cette note, le texte de Mayotte dont nous ne connaissons ni l'auteur, ni la date de rédaction, dont la double traduction de l'arabe en suaḥili et du suaḥili en français présente toutes les chances possibles d'erreur, ne contient en somme aucune indication de migration juive aux Comores. Cette légende historique me paraît plutôt rappeler le souvenir d'une migration arabe post-islamique dont l'arrivée aurait été inconsciemment reculée d'une vingtaine de siècles. Les anachronismes de ce genre ne sont

1) *L'Origine des Malgaches*, p. 92, note 2.
2) « Un ancien manuscrit arabe, trouvé à Mayotte... (*loc. cit.*, p. 22) ».
3) *Essai sur les Comores*, p. 79.

pas rares chez les Orientaux. Les musulmans, par exemple, confondent fréquemment Marie, mère de Jésus, avec une sœur de Moïse du même nom.

M. A. Grandidier reproduit une seconde hypothèse au sujet de la prétendue migration iduméenne. « Le R. P. Callet, qui ne croit pas que les Malais aient pu être poussés à Madagascar par les moussons ni que les Chinois (?) aient jamais eu de flottes capables d'exécuter d'aussi grands voyages, dit-il, pense que ce sont des Iduméens qui, partant d'Arabie, ont peuplé, les uns, la Malaisie, les autres, Madagascar. L'objection qu'on peut faire à cette manière de voir, ajoute ce missionnaire, est qu'on n'a pas encore trouvé de traces de leur passage sur la côte Est d'Afrique (*sic*)[1] ». Le P. Callet ne connaissait pas mieux l'histoire ancienne de l'Orient classique que celle de la Malaisie : sa conjecture en est une preuve évidente et elle n'est même pas à discuter.

Sur le témoignage des auteurs précédemment cités, M. A. Grandidier conclut à la colonisation de Madagascar par les Juifs. « Il ne semble pas douteux que les Juifs ont été les premiers à fonder quelques colonies plus ou moins volontaires au milieu des nègres orientaux venus antérieurement de l'Indo-Océanie, mais leurs descendants sont tellement mêlés aux autres habitants que si, au XVIIe siècle, du temps de Flacourt et de François Martin, il en restait encore quelques traces dans l'île de Sainte-Marie et sur la côte voisine, il est impossible aujourd'hui de les retrouver avec quelque certitude. Ce n'est pas qu'il n'y ait, dans toutes les peuplades malgaches, un vieux fonds d'idées qui semblent dériver directement de la civilisation juive antérieure à Salomon, mais si l'on se reporte au paragraphe 2 du chapitre II de l'*Origine des Malgaches*, on verra qu'il en est de même des habitants de la vaste région indo-océanienne et, comme les caractères anthropologiques et linguistiques de la masse des Malgaches ne laissent aucun doute sur la région dont ils sont issus et où

1) *L'origine des Malgaches*, p. 99, note .

se retrouve cette même civilisation, il n'est pas besoin de supposer que ce sont des Juifs venus à Madagascar qui l'ont importée, puisque les premiers immigrants avaient déjà cette religion et ces mœurs. Ces us et coutumes ont-ils été apportés dans l'Extrême-Orient par des Iduméens, c'est ce que j'ignore[1]. Cependant, si l'ensemble des croyances et des mœurs n'est point dû, à Madagascar, à l'influence directe des Juifs, certains usages, tels que la danse dans les cérémonies religieuses et la géomance, par exemple, semblent devoir leur être attribuées, ainsi que la connaissance des constellations du zodiaque et la computation du temps, division de l'année en douze mois lunaires et de la semaine en sept jours[2] ».

La question est ainsi mal posée. L'ethnographie, l'anthropologie et la linguistique « ne laissent aucun doute sur la région dont la masse des Malgaches sont issus » : ils appartiennent à la famille malayo-mélano-polynésienne. Nous avons, d'autre part, les preuves incontestables de migrations musulmanes sur les côtes orientale et nord-occidentale de la grande île africaine. Pour établir sinon avec certitude, tout au moins avec vraisemblance, qu'une migration juive a colonisé l'île Sainte-Marie et la côte voisine, il faudrait pouvoir retrouver des traces, non pas d'influence sémitique, mais d'influence juive. La circoncision, les noms d'Abraham, Moïse, Joseph, Jacob, Noé sont communs aux Juifs et aux Arabes. Les principaux prophètes d'Israël ont été adoptés par l'Islâm et plusieurs d'entre eux sont mentionnés dans le Korân. La forme malgache de ces noms bibliques indique, du reste, qu'ils sont dérivés non pas de l'hébreu, mais de l'arabe. La thèse adoptée par M. Grandidier et par tous les malgachisants ne pourrait être reconnue exacte qu'autant qu'on constaterait à Madagascar l'existence de coutumes exclusivement juives, c'est-à-dire étrangères aux Arabes et aux Malayo-mélano-polyné-

1) Ici se trouve en note l'hypothèse du P. Collet reproduite plus haut.
2) *L'origine des Malgaches*, p. 95-99.

siens ; et, en malgache, des formes dérivées d'hébraïsmes tels que *Jahvé* ou *Goyyim*. Aussi bien en ethnographie qu'en linguistique, la théorie judéo-malgache ne peut être probante qu'à ce prix. Les Arabes qui ont beaucoup emprunté aux Juifs, ont naturellement transmis ces emprunts à toutes les populations islamisées. La géomancie malgache appelée *Sikili* et le système de computation du temps en usage à Madagascar sont, pour M. A. Grandidier, des témoignages d'influence juive. J'ai montré que le *Sikili* est d'origine arabe ; les noms des jours de la semaine, des mois lunaires et des vingt-huit mansions lunaires mensuelles sont également dérivés de l'arabe[1]. M. Grandidier cite enfin trente-deux coutumes malgaches « ayant trait à la religion qui rappellent des coutumes juives », mais quelques-unes de ces coutumes malgaches sont en usage chez les Merina[2], les Sakalava[3], les tribus de l'Est[4], les Zafi-Rambu du Sud-Est, et d'autres sont communes à toutes les tribus de la grande île africaine[5]. Ce n'est donc pas seulement Sainte-Marie, mais Madagascar tout entier qui aurait été colonisé par les Juifs. En réalité, il n'y a pas eu à Madagascar de migration juive. L'état de nos connaissances n'autorise non seulement aucune affirmation, mais même aucune conjecture à cet égard. Le témoignage de Flacourt qui n'a résidé à Sainte-Marie que du 10 octobre au 18 novembre 1652, est décisif : « Les Malgaches qui appellent *Kafiri* ceux qui ne sont pas de leur nation », ne peuvent être que des musulmans. Cornélis de Houtman qui fit escale à Sainte-Marie en janvier 1596, rapporte que le souverain de l'île est appelé « le cheik »[6] ; Frédéric de Houtman en 1603, François Martin en 1664, cons-

1) Cf. in *Journ. Asiat.*, novembre-décembre 1903, ma note sur *L'élément arabe et souahili en malgache ancien et moderne*, p. 451 et suiv.
2) *L'origine des Malgaches*, p. 98, notule *b*.
3) *Ibid.*, p. 96, notule *b*, p. 97, notule *h*.
4) *Ibid.*, p. 97, notule *c* et p. 96, notule *b*.
5) *Ibid.*, p. 97, notules *c*, *f*, *g*, *h*.
6) *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, éd. A. et G. Grandidier, Paris, 1903, in-8, p. 203.

tatent que les indigènes de cette région désignent le diable sous le nom de *Rabbadisse*[1], *Belitche*, c'est-à-dire *Iblis* ; ce sont, ajoutées aux précédentes, des preuves certaines d'islamisation. Flacourt ajoute « qu'ils ne connaissent ni Mahomet ni ses Caliphes ». M. René Basset pense que les colons arabes de Sainte-Marie étaient peut-être des Khâridjites[2]. « Cette hypothèse, ajoute E. F. Gautier, expliquerait leur haine pour les autres mahométans, mais non pas leur ignorance du nom même de Mahomet. Il serait plus simple de les admettre pré-islamiques et de supposer que le mot *Kâfir* et l'institution du *Sikili* ont été empruntés par eux à leurs voisins les conquérants musulmans du sud-est[3]. » Mais M. Gautier reconnaît quelques lignes plus haut que « le mot *Kâfir* n'est concevable que dans la bouche d'un musulman et que le *Sikili* ne peut avoir été qu'une importation musulmane[4] ». Les Malgaches de Sainte-Marie étaient donc islamisés au XVIIe siècle puisqu'ils traitaient de *Kâfir* leurs non-contribules. Étant islamisés, ils ne pouvaient pas ignorer le nom du Prophète. L'inexactitude des informations de Flacourt à ce sujet est si évidente qu'on ne peut faire état de son témoignage. Nous savons, du reste, qu'il n'a séjourné qu'une quarantaine de jours dans cette région et qu'il n'a pas eu, par conséquent, le temps matériel nécessaire pour faire une enquête ethnographique sérieuse et complète.

Je crois volontiers, avec l'éminent directeur de l'École des Lettres d'Alger, que les musulmans de Sainte-Marie et de la côte voisine étaient des Khâridjites, et plus exactement des Ibâḍites. J'indiquerai dans une note spéciale les raisons qui m'ont fait adopter cette conjecture.

Gabriel FERRAND.

1) *Ibid.*, p. 351. Houtman l'a traduit inexactement par *enfer* au lieu de *diable*. *Rabbadisse* est pour *RaBadisi*, de *Ra* + *Iblis*. L'*l* est changé en *d* conformément à la phonétique des dialectes du Nord et du Centre.

2) Hypothèse suggérée à M. Gautier in *Madagascar, Essai de géographie physique*, Paris, 1902, in-8, p. 314.

3) *Ibid.*, p. 314.

4) *Ibid.*

LES ZKARA DU MAROC

UN PROBLÈME RELIGIEUX

Dans le Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran[1], M. le professeur Mouliéras a publié une série d'articles, d'un très grand intérêt, sur les Zkara du Maroc, qu'il a successivement représentés soit comme étant des chrétiens, soit plutôt comme étant des libres-penseurs ou des positivistes, au sens vulgaire du mot. Au dernier Congrès des Orientalistes, à Alger, nous avons traité nous-même cette question et nous avons proposé une autre solution du problème[2]. Sur la demande qui nous en est adressée de divers côtés, nous exposons de nouveau dans cette Revue les éléments du problème zkarien. Il vaut en effet la peine d'être examiné.

La discussion, à laquelle a donné lieu notre premier mémoire dans la section musulmane du Congrès d'Alger n'a point été inutile. Elle a amené la confirmation, par plusieurs Algériens (indigènes) d'Oran et de Tlemcen, des renseignements parfois extraordinaires, recueillis par M. Mouliéras. Nous avons donc dans les articles publiés par l'auteur du « Maroc inconnu » des documents sur lesquels nous pouvons nous appuyer.

Le pays des Zkara est à 25 kilom. environ à l'O.-S.-O. de Oudjda, c'est-à-dire non loin de la frontière oranaise ; il est compris en majeure partie dans le Djebel Zkara. Les Zkara parlent un dialecte berbère, le znatia, la langue des Berbères

1) Fasc. 97 (oct.-déc. 1903), fasc. 100 (juil.-sept. 1904), fasc. 102 (janv.-mars 1905).

2) Notre mémoire du Congrès d'Alger a paru en anglais dans l'*Asiatic Quarterly Review* (july 1905).

zénètes. Ils forment une tribu divisée en trois fractions : les Oulad Mh'ammed, les Oulad Moussa et les Akkmen. Ils vivent, en très grande majorité, sous la tente. On compte, en effet, environ 1.600 tentes et seulement 3 villages. Il y aurait de 17 à 20.000 Zkara. Indépendants, ils ont actuellement embrassé la cause de Bou Hamara.

* * *

Les Zkara sont-ils des chrétiens? je ne le pense pas. Quoique le christianisme ait pénétré au Maroc lors de la conversion des peuples du Nord de l'Afrique à la religion chrétienne, il ne semble pas qu'il en soit resté de trace sensible jusqu'à nos jours; car les pans de murailles anciennes et les ruines que, dans l'intérieur du Maroc, les indigènes décorent du nom de chrétiens, ne signifient pas grand' chose comme témoignages du christianisme marocain.

M. Mouliéras rapporte que des Zkara, interrogés sur leur religion, ont répondu : « Nous sommes chrétiens ». Pour qui connaît les Musulmans, ou, pour parler plus justement, certaine catégorie de Musulmans, cette déclaration a peu de valeur. Le fait, au contraire, que les Zkara ignorent Jésus et la Bible, prouve de toute évidence qu'ils ne sauraient être considérés comme chrétiens. Quant à la monogamie relative qu'ils pratiquent et quant à la liberté relative qu'ils accordent à leurs femmes, nous en parlerons plus loin; ces usages, en tout cas, paraissent fort éloignés de ce que les chrétiens entendent par monogamie et liberté de l'épouse. Reste enfin une sorte de carnaval zkarien, où des personnages grotesques représentent, en parodie, un Juif, une Juive et un Chrétien. Ce carnaval n'a rien de spécialement zkarien; on le retrouve partout au Maroc, par exemple à Marrakèch, comme nous avons pu le constater nous-même, en 1900-1901. Il ne saurait être question, ici, d'une influence ou réminiscence chrétienne.

*
* *

Si les Zkara ne peuvent pas être rattachés au Christianisme, ils ne peuvent pas l'être davantage à l'Islamisme. Le caractère anti-islamique de cette population a été bien mis en lumière par M. Mouliéras.

Les Zkara ne semblent être musulmans que par nécessité. Les noms propres musulmans (Mohammed, 'Abd-en-Nebi, etc.) sont rares chez eux. La circoncision n'est pas d'un usage général. A sa naissance, l'enfant du sexe masculin est mieux accueilli. Allah est rarement invoqué.

Les Zkara ignorent volontairement Mahomet, dont le nom leur paraît odieux. Le Coran leur est inconnu. Ils ne pratiquent ni les prières rituelles (Bismillah, etc.), ni le jeûne rituel. Ils ne s'unissent pas par le lien du mariage avec les Musulmans; M. Mouliéras cite à ce propos une anecdote des plus caractéristiques.

Les Zkara mangent le sang et la chair du sanglier. Sur ce dernier point nous ferons une remarque. Pendant notre voyage au Maroc, nous avons rencontré plusieurs Musulmans qui ne craignaient pas d'user de la viande du sanglier; on sait que ce gibier est extrêmement abondant dans certaines régions du Maroc. Nous avons même vu, dans les environs de Larache, un disciple du Prophète gardant, pour le compte d'un Espagnol, de vulgaires et immondes porcs!

L'antipathie des Zkara pour les Musulmans paraît extrême; elle se manifeste jusque dans des détails d'ordre inférieur : le refus de se servir d'une cuillère qu'un Musulman a portée à la bouche, d'une chaussure souillée par un pied d'un fidèle de Mahomet. De même les Zkara refusent de coucher dans une mosquée, dans une zaouïa, etc. Pour qui connaît la vie des populations musulmanes, ces faits sont très instructifs et démontrent clairement l'aversion des Zkara pour les Musulmans.

En voici d'autres non moins probants. De jeunes Zkaras,

qui avaient été islamisés à Fez, une fois revenus dans leur pays, furent repoussés par leur tribu et en furent définitivement exclus. Les Zkara attribuent la folie des leurs à des manœuvres coupables pratiquées par les Musulmans. En parlant des fous, ils ont coutume de dire : « Les Musulmans les ont frappés » (ضربوهم المسلمين).

Les Zkara nient l'existence des anges, des démons et des génies. D'après eux, il n'y aurait rien après la mort. M. Mouliéras a conclu de ces négations, aussi bien que de celles que nous avons précédemment relevées, que les Zkara pourraient bien être des libres-penseurs, et c'est en fait à cette opinion qu'il s'est finalement rallié dans son dernier article.

Au Congrès d'Alger, plusieurs savants algériens, arabisants du plus haut mérite, ont émis l'hypothèse que les Zkara, d'après tout ce que nous savons d'eux, ne seraient que des Musulmans dégénérés, comme il n'est pas rare d'en rencontrer dans le sud de l'Algérie.

Cette solution du problème zkarien, outre le vague qu'elle comporte, ne me paraît pas convenir à un groupe de population marocaine, quel qu'il soit. Au Maroc règne, partout, une orthodoxie musulmane, aussi figée que l'on voudra, mais qui n'est point encore désagrégée. C'est ce dont nous sommes informés soit par les voyageurs européens, compétents en matière islamique, qui ont parcouru ce pays, soit par l'enquête faite par M. Mouliéras dans son « Maroc inconnu », pour les régions marocaines où n'ont pas, ou presque pas, pénétré les Européens (savants ou autres). L'expérience que nous avons acquise nous-même au Maroc, confirme d'une manière absolue cette manière de voir; au cours de notre voyage en terre marocaine nous n'avons guère rencontré et connu qu'un seul sceptique, détaché de l'Islam : c'était à Marrakèch et il s'agissait d'un haut personnage.

La seule conclusion, à notre avis, qu'il soit permis de tirer des faits que nous venons d'exposer, c'est le caractère anti-islamique des populations zkariennes.

*
* *

Du fait que les Zkara sont opposés à l'Islam, on est conduit à penser que ce sont des hérétiques. Plusieurs considérations peuvent être alléguées en faveur de cette opinion.

Et d'abord il est à remarquer que les Zkara ont une sorte de corps sacerdotal formé par les *Rousma*. M. Mouliéras dérive ce nom de la huitième forme du verbe *rasama*, qui a le sens, dit-il, de « être ordonné, recevoir les ordres sacrés ». Les Rousma sont des directeurs spirituels très vénérés. Ils constituent une caste spéciale, gardant la tradition zkarienne ; le quartier général de la caste est à Maïcha. La dignité et les fonctions du Rousmi sont héréditaires.

Il y a ensuite le vasselage politique des Zkara à l'égard des familles maraboutiques des Oulad Sidi Ahmed ben Yousef († 1524-5), le patron bien connu de plusieurs tribus sahariennes et marocaines entachées d'hérésie. Les Zkara ne paraissent pas avoir de liens religieux avec les Oulad Sidi Ahmed, mais ils leur paient la ziara. Cet impôt religieux semble bien plutôt avoir été imposé par la violence, que librement consenti.

Cette opinion enfin est appuyée par quelques lettrés musulmans. D'après ces lettrés, les Zkara seraient d'origine chrétienne et leurs Rousma prétendraient être issus de Sidi Ahmed ben Yousef. En fait ce sont des *Bdhâdhoua* ([illegible]), c'est-à-dire des hérétiques, des Kharédjites abadhites. A ce point de vue, ils ne sont qu'une fraction d'un groupe hérétique répandu ailleurs, principalement dans les régions suivantes : Oued Es-Saoura, au sud d'Igli ; Oued Guir ; Tafilalet ; Angad, près du pays zkarien, etc.

Comme il est aisé de le constater, l'opinion des lettrés musulmans n'est pas sans analogie avec celle que quelques arabisants algériens ont émise au Congrès d'Alger.

*
* *

Nous proposons une autre solution du problème zkarien et nous nous demandons si les Zkara ne seraient point des Druses. C'est, nous nous empressons de l'ajouter, une simple hypothèse, car l'étude des Zkara est trop peu avancée pour qu'il soit possible de résoudre définitivement la question de leurs obscures origines.

Les Druses ne sont certainement pas des Musulmans. S'ils professent l'unité de Dieu, ils ne reconnaissent pas Mahomet comme son envoyé. Et d'ailleurs leurs croyances et leur loi religieuse sont, d'après leurs écrits, foncièrement anti-islamiques. Ils pratiquent une monogamie relative, due à l'extrême facilité du divorce ; ils observent ainsi la fidélité dans le mariage et accordent à leurs femmes une grande liberté. Ils ne se soumettent pas à la circoncision. Ils mangent la viande de porc et boivent du vin. Pour eux ni paradis, ni enfer, mais une série d'existences, c'est-à-dire de purifications successives jusqu'à l'identification avec l'Être suprême. On sait que le calife Hakim, qui vécut au XI[e] siècle, est considéré par eux comme la dixième et avant-dernière incarnation de Dieu. Ajoutons qu'en Syrie, le fait est bien connu, les Druses se déclarent très aisément, par opportunisme et intérêt, Chrétiens ou Musulmans.

Plusieurs des traits caractéristiques des Zkara, que nous avons relevés plus haut ou que nous signalons ici, tendent à les rapprocher des Druses. C'est d'abord, et d'une façon générale, leur anti-Islamisme. Leur négation d'un monde à venir correspond aux négations du ciel et de l'enfer chez les Druses. Ils pratiquent aussi une monogamie relative. M. Mouliéras a connu personnellement le Rousmi Caïd Remdhan, qui avait *successivement* épousé plusieurs femmes, grâce à l'extrême facilité du divorce, n'étant jamais marié qu'à une seule à la fois, en sorte qu'il fut fidèle à chacune de ses femmes. Ce Rousmi, d'ailleurs, a mangé du porc et bu du vin à la table de M. Mouliéras.

La liberté, dont jouissent les femmes zkariennes, se manifeste dans des fêtes mensuelles ou sortes de bals. Deux fois par mois, le premier jeudi et le premier dimanche après la nouvelle lune, les Zkara de chaque douar ou village se réunissent à la nuit, après le souper, dans la maison ou la tente que l'on appelle *el-melâb* (l'endroit où l'on s'amuse). Hommes, femmes, jeunes filles et jeunes gens sont présents, les femmes et les filles sans voiles, et se livrent au plaisir de la danse, danse rudimentaire, qui est plutôt un balancement du corps, mais qui est exécutée par des couples. Il est certain que cet usage, auquel les Zkara paraissent très attachés, suppose une assez grande liberté de la femme.

Pareils aux Druses, les Zkara se déclarent aisément Chrétiens devant un Chrétien ou quelqu'un supposé tel. En face de Musulmans, ou bien ils se tairont ou bien il se laisseront prendre pour des Musulmans. Leur soumission aux Oulad Sidi Ahmed ben Yousef paraît due en partie au besoin de se faire passer pour Musulmans. Les Oulad Sidi Ahmed sont en quelque sorte les garants de leur prétendue orthodoxie musulmane, prouvée par le paiement de la ziara. En voyage d'ailleurs le Rousmi cache volontiers son origine zkarienne et sa qualité sacerdotale.

Aux arguments que nous venons d'exposer, nous ajouterons en terminant un témoignage intéressant, celui de M. A.-H. Kisbany, B. A., de Beyrouth, qui a bien voulu nous communiquer les faits suivants.

Pendant un séjour de plusieurs années au Liban, notre correspondant a eu de fréquents rapports avec les Druses. L'un d'entre eux, un cheikh, lui demanda, en 1893, s'il n'avait pas entendu parler de Druses au Maroc. Cette question, à laquelle M. Kisbany ne put donner de réponse positive, lui revint à la mémoire, en 1898. Étant alors à Méquinez, il entra en relation avec un fkih marocain, qui lui parla d'un peuple étrange, habitant à l'est du Maroc; les gens de cette tribu, disait-il, lorsqu'ils sont en présence des Musulmans, se déclarent Musulmans, mais en réalité ils ne le sont

pas, et tiennent secrètes leurs croyances religieuses. Ce peuple singulier correspond évidemment aux Zkara.

Mais comment la religion des Druses aurait-elle pu pénétrer au Maroc ? Nous savons que la dynastie fatimite eut parmi ses défenseurs des ressortissants de tribus du Sud-Algérien et de l'Atlas. C'est peut-être par cette voie que la religion des Druses aurait été importée au Maroc, en passant par l'Egypte. Cette circonstance expliquerait l'altération que les doctrines des Druses ont subie chez les Zkara.

Edouard Montet.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Dieterich. — **Mutter Erde**, *ein versuch über Volksreligion*. — Leipzig, Teubner, 1905, in-8° de 124 pages, et **Sommertag**, *Beiheft* de l'*Archiv für Religionswissenschaft* offert à H. Usener pour son 70e anniversaire, 27 juillet 1905.

Les deux premiers chapitres du nouveau travail de M. Dieterich sont déjà connus des lecteurs de l'*Archiv für Religionswissenschaft* où ils ont été publiés en 1905 ; l'idée générale en a été exposée l'année d'avant au Congrès de Bâle[1].

Cette idée n'a rien de très original : on n'a jamais méconnu que la Terre ait été adorée comme Mère universelle fécondée par la pluie du Ciel ou le rayonnement du Soleil. Mais la démonstration n'en avait pas encore été faite pour l'antiquité classique d'une façon aussi approfondie et parfois aussi subtile. Ainsi, à côté de l'idée de naissance par la Terre M. *D.* a montré, latente dans son culte, celle de la renaissance par la Terre : puisqu'elle a donné la vie elle peut la rendre ; c'est dans son sein que vont les morts, c'est de son sein que viennent les vivants ; aussi y couche-t-on les cadavres dans la position qui leur sera la plus commode pour ressusciter. — En vrai disciple de H. Usener auquel l'ouvrage est dédié, M. Dieterich n'a pas négligé de faire ressortir les analogies qui existent entre de pareilles conceptions et certaines croyances du Christianisme : la Terre se suffit à elle-même pour engendrer ; de même la Vierge Marie ; Marie a remplacé Déméter, Isis, Mâ ou Cybèle comme Magna Mater ; cette nécessité de la Mère dans toute Trinité divine a amené nombre de dissidents, notamment, presque tous les gnostiques,

1) Cette première esquisse, où l'auteur a surtout insisté sur la méthode à suivre pour tirer de la religion populaire des données sur les formes primitives de la pensée religieuse, a été publiée dans les *Verhandlungen* du Congrès de Bâle (Bâle, 1905).

à faire du Saint-Esprit la mère de Jésus ; l'Église qui se présente avec Marie comme le principe féminin et fécond du Christianisme se transforme délibérément en mère universelle *domina mater ecclesia* etc. Ces rapprochements sont bien superficiels ; il est évident *a priori* que la religion chrétienne doit présenter plus de ressemblances que de différences avec les religions qui l'ont précédées : 1° parce qu'elle doit répondre aux mêmes besoins des peuples qui n'évoluent que lentement à travers les temps ; 2° parce qu'elle a dû, lors de sa formation, se coucher dans le lit de Procuste que lui faisaient des croyances vingt fois séculaires. Une fois ce principe général posé — et il n'est plus aujourd'hui un homme de bon sens qui puisse le contester — il convient de ne se prononcer sur une quelconque des centaines d'analogies qui sautent aux yeux les moins prévenus, qu'après l'avoir examinée avec cette minutieuse critique dont le Père Delehaye a donné les règles dans cette admirable esquisse de méthodologie en l'histoire des origines chrétiennes qu'est son récent opuscule sur *Les légendes hagiographiques*. C'est en se dispensant de tout travail pareil que M. Dieterich a pu conclure aussi hâtivement de ces analogies peut-être fortuites à des emprunts directs qui prennent parfois sous sa plume un air de vols coupables.

C'est ce même défaut de critique qu'on retrouve dans la partie de son travail qui concerne l'antiquité : de quelle autorité pour prouver le culte de la Terre Mère sont par exemple les épigraphes banales de tombes romaines de l'Empire où la *Terra Mater*, *Parens*, *Fecunda etc.* à laquelle se confient les morts (p. 75) sont autant de formules qui n'ont guère plus de valeur que ces : *Ici repose dans le sein de la Terre*, qu'on peut trouver sur nos tombeaux modernes. Ailleurs l'épigramme de Phaestos ne témoigne en faveur du culte de la Terre mère qu'à l'aide d'une interprétation forcée qu'on aura je crois quelque peine à admettre (p. 112). — La Mère universelle, y est-il dit[1], dévoile aux hommes (en ce temple) de grands prodiges ; pour les saints, elle rend ses prophéties

1) M. *D.* a reproduit le dernier texte donné par G. de Sanctis (*Monum. dei Lincei*, 1901, p. 542) ; il est probablement fautif en deux points : v. 1 [illegible], 4 brèves de suite ne sont guère possibles ; d'autre part [illegible] se construit malaisément avec [illegible] [illegible] qu'on est obligé de prendre comme une exclamation. Il est probable que l'erreur du lapicide ne consiste pas à avoir oublié l'a mais à avoir répété HP, dernières lettres du mot précédent (Μάτηρ) au début du suivant où on les aurait lues à tort HP, v. 6, τᾶς ναῶ. Le datif donné par ce iota souscrit oblige à sous-entendre un ἐν, ce qui ne va pas sans difficultés. Il vaut mieux le supprimer : on obtient ainsi un génitif dialectal qui dépend tout naturellement de l'[illegible] qui le précède.

et pour ceux qui γονεὰν ὑπέχονται. Ces mots ne peuvent signifier que : *lui soumettent* ou *lui remettent leur postérité* et la discussion ne doit porter que sur la valeur de l'expression : s'agit-il d'une consécration véritable ou d'une présentation rituelle de l'enfant ou seulement du fait que ceux qui consultaient l'oracle devaient, en amenant leurs enfants avec eux devant la déesse, lui prouver qu'ils avaient rempli ces devoirs dont elle avait donné le premier exemple ? — En faveur de ceux-là seuls, elle rendait ses oracles ; au contraire elle se montrait hostile à ceux qui avaient outragé la race des dieux τοῖς δὲ παρεσβαίνουσι θεῶν γένος. M. *D.* fait venir ce verbe non de παρεσβαίνω mais d'un παρεκβαίνω inconnu et qui désignerait ici ceux qui entrent frauduleusement dans la race des dieux. Par opposition à eux οἱ γονεὰν ὑπέχονται seraient ceux qui prétendraient à juste titre faire sortir leur race d'une origine divine, seraient γεννῆται θεῶν ; ainsi serait prouvée pour la Grèce la croyance que les hommes pieux pouvaient se faire adopter — réengendrer en quelque sorte — par la divinité mère. Cela est peut-être vrai ; toujours est-il que notre épigramme n'en dit rien.

D'autre part le travail de M. *D.* aurait pu être enrichi sur quelques points, non pas sans doute de faits établis, mais d'hypothèses probables. J'en signalerai trois : M. *D.* a rappelé avec raison d'après Servius (*ad Æneid.* IV, 166), que Tellus Mater présidait à Rome au mariage comme à la naissance ; il eût pu ajouter à l'appui de sa théorie de la Terre qui fait naître en même temps que — on pourrait presque dire parce que — elle reçoit les morts, qu'elle semble avoir présidé à Rome au trépas, puisque c'est à la Tellus Mater que Décius se dévoue avec l'armée ennemie (Tite-Live, VIII, 9).

La *levatio de Terra* du nouveau-né à Rome ne signifie pas pour M. *D.* (p. 7) seulement la reconnaissance légale de l'enfant par le père ; c'est aussi et surtout le symbole de l'enfantement de l'homme par la Terre Κουροτρόφος ; si on le dépose à sa surface pour l'enlever aussitôt c'est qu'on est convaincu qu'à l'origine elle a été la mère de l'humanité et qu'il faut pour lui plaire faire comme si elle continuait à l'être. Quoi qu'il en soit de l'interprétation nouvelle de cette coutume, l'inscription 737 du *Sylloge* de Dittenberger eût pu suggérer à l'auteur qu'une coutume semblable existait, sinon dans la Grèce entière, du moins dans certains thiases bachiques, comme celui dont cette inscription d'Athènes nous a conservé le règlement ; il y est question du ἱερὸς παῖς[1] ἐξωπικὸς καθεσθείς

1) Sur l'ἱ. π. le commentaire de Dittenberger et des éditeurs précédents, Wide

(l. 56) qui peut à certaines conditions rentrer dans le thiase. C'est probablement l'enfant consacré qui, pour certains défauts dans sa personne ou dans celle de ses parents, a été *déposé, assis dehors*; s'il est rejeté du thiase par un acte semblable, c'est sans doute qu'il y aurait été admis par un *levatio de Terra*.

A propos du culte du phallos générateur M. *D.* a reproduit (p. 107) un curieux vase à figures noires représentant sur ses deux faces un arbre immense, taillé en emblème phallique, que 6 ou 8 hommes portent en procession[1]. M. *D.* y voit avec raison une représentation géante du soc qui féconde la terre; il aurait pu rappeler à ce propos ce mystérieux *chêne ailé* qui figure aux fêtes de l'ἱερὸς γάμος d'Hèra. Hèra Χθονίη s'est ici substituée à Dèmèter et son union avec Zeus n'est qu'une des personnifications de l'union de la Terre et du Ciel; il n'est donc pas impossible que le chêne qui porte son φᾶρος nuptial « sur lequel étaient brodés et Gè et Ogènos et les bras d'Ogènos » (cf. à Athènes le mât qui porte le πέπλος d'Athèna) n'ait symbolisé le phallos; et si ce chêne est dit ὑπόπτερος[2] n'est-ce pas peut-être qu'il est celui du ciel qui pénètre profondément en terre dans la pluie fugitive poussée par le souffle des vents?

C'est à l'étude de cette série de rites que se rattache le joli article : *Fête de l'Été*, que M. Dieterich a offert au dernier anniversaire de l'au-

et Maass ne me paraît pas satisfaisant. Nous en trouvons ailleurs, à Andania (*S. I. G.* 653), à Epidaure (Cf. Fraenkel, *Inschr. v. Pergamon*, II, 251), à Delphes (*B. C. H.* 1896, p. 719 et E. Bourguet, *De reb. Delph.*, 1905, p. 19). Ce sont des enfants ou des jeunes gens (παῖς, comme en parlant des esclaves) consacrés au dieu, entrés dans son service, quel qu'y soit leur emploi, que ce soit comme sacristain ou comme architecte qu'ils soient attachés au temple. L'ἱ. π. est à peu près l'équivalent du ἱερὸς δοῦλος des grands sanctuaires d'Asie comme le montre Haussoullier, *R. de Philol.*, 1897, p. 113. L'inscription d'Athènes porte à croire que la qualité d'ἱ. π. pouvait être héréditaire.

1) M. *D.* n'a pas remarqué suffisamment la différence entre les deux faces. Sur l'une c'est un satyre à queue de cheval (monté par un autre lutin qui le fouette et souffle dans une trompette) qui tient l'arbre orné de bandelettes; seuls ses porteurs sont ithyphalliques, ceux de l'autre face ne le sont pas; ils portent un être qui n'a rien de satyrique, mais représenté plus grand que les hommes, comme on le fait généralement pour les dieux; je serais tenté de voir en lui Orthannès, le dieu cabiriaque d'Imbros, dont une fantaisie étymologique avait fait à Athènes un dieu du cortège de Priape.

2) Sur le fragment de Phérécyde retrouvé en Egypte pour lequel je propose cette interprétation voir : H. Weil : *R. des Etudes Grecques*, 1897, p. 1 et H. Diels : *Zur Pentemychos des Pherekydes*, 1897, p. 144.

teur du *Jour de Noël*. Au commencement de la saison des fruits, les Grecs célébraient des fêtes de noms divers, mais dont le caractère commun était qu'on y portait toujours processionnellement un bâton consacré, symbole de la fécondité de la terre : aux Pyanepsies et aux Thargélies, c'est l'εἰρεσιώνη, bâton d'olivier chargé de fruits et surtout de figues réunissant ainsi les deux richesses de l'Attique; aux Daphnéphories c'est le κωπώ, bâton du même bois, enguirlandé de laurier; aux Oschophories c'est l'ὄσχος, cep de vigne garni de pampres. Même usage dans la Rome impériale si l'on en croit une peinture d'Ostie de l'époque d'Auguste : ce sont des enfants qui y font la procession; deux d'entre eux, couronnés, les mains jointes autour du même vase semblent être déjà *ce roi* et cette *reine de mai* dont M. *D.* a conté la fête toute semblable dans l'Allemagne moderne, à Heidelberg notamment. Le même usage — survivance ou renaissance — existe aussi en Angleterre si j'en crois la poésie fameuse de Tennyson *The queen of may*. Des chansons allemandes chantées à cette occasion, M. *D.* a rapproché deux chants grecs conservés par Athénée[1]. Le rapprochement est curieux et finement tracé comme l'est d'ailleurs tout l'article, mais il ne suffit pas à établir de lien de parenté entre la cérémonie païenne et la cérémonie moderne sanctionnée ou seulement tolérée — le point aurait dû être établi — par l'Église.

A. J. Reinach.

Abydos. Part. III, 1904. — E. R. Ayrton, C. T. Currelly, *and* A. E. P. Weigall, *with a Chapter by* A. H. Gardiner (*Egypt Exploration Fund special extra Publication*). — London, Quaritch, 1905. 4°, 60 p. et LXI pl.

Les fouilles entreprises à Abydos par Flinders Petrie et son état major avaient produit des résultats si considérables que les deux volumes

1) Il est regrettable que M. *D.* ne se soit pas référé pour eux aux *Greek Melic Poets* de M. Smyth (Oxford, 1901). Il les y aurait trouvés, accompagnés d'un commentaire excellent donnant entre autres indications favorables à sa thèse, celle que aujourd'hui encore, en Grèce, à la fête de Saint-Basile, on conduit processionnellement de porte en porte un bâton enguirlandé, qu'on accompagne des vœux de fécondité et de prospérité dont il est le symbole.

annuels ordinaires du Fund, correspondant aux années 1903 et 1904, ne suffirent pas à les donner au complet. On décida donc la publication d'un mémoire spécial, le 25ᵉ de la série qui s'intercalerait entre celui de l'année 1904 (Abydos, t. II) et celui de 1905 (Ehnasya) : la rédaction en fut confiée à MM. Ayrton, Currelly et Weigall et M. A. H. Gardiner accepta la tâche, dévolue à Griffith dans les mémoires ordinaires, de publier la partie épigraphique.

Le volume nouveau se recommande par les mêmes qualités que ses devanciers, par la méthode, la clarté, les commodités des références, le luxe des reproductions, et l'on y retrouve ainsi la forte empreinte dont Flinders Petrie a définitivement marqué tout ce que publie la jeune école égyptologique d'Angleterre. Sur les huit chapitres dont il se compose, six étudient successivement la série des localités secondaires dont se compose l'immense Abydos, et que Petrie avait dû se contenter de signaler en passant dans ses ouvrages antérieurs. L'histoire entière d'Égypte s'accumule à Abydos en monuments qui vont des thinites à l'empire romain. Ni un demi-siècle de fouilles régulières ni cinq à six mille ans de spoliations ou de destructions n'ont réussi à remuer tout ce qui s'y est creusé ou bâti. Ce n'est donc pas une fin d'inventaire que le nouveau volume anglais. Il marque seulement un temps d'arrêt. D'autres reviendront bientôt à Abydos et trouveront dix fois sans doute les matériaux de nouvelles séries.

La publication de MM. Ayrton, Currelly et Weigall procède comme il y a longtemps qu'on aurait dû le faire dans une localité de l'étendue d'Abydos ; elle fractionne le champ topographique des recherches et examine, à part et pour tous ses monuments d'affilée, chacun des emplacements fouillés. Ce système est ici hautement préférable à celui employé ailleurs et consistant à grouper les résultats par périodes historiques, et à suivre dans la rédaction matérielle l'ordre des dynasties. On voit donc étudier successivement dans Abydos, Part. III, et en autant de chapitres séparés : la *Shouneh*, le cimetière, la nécropole d'Ousirtasen III, la tombe de ce prince, celle d'Aahmès Iᵉʳ et la chapelle de Teta Shera. Deux chapitres (VII et VIII) sont consacrés l'un aux inscriptions, l'autre au commentaire des planches.

L'archéologie, l'histoire monumentale et l'histoire politique reçoivent chacune, quoique pour des parts inégales, de fort précieuses acquisitions. Les conclusions des auteurs sembleront quelquefois un peu hardies, elles auront peine à convaincre sur deux ou trois points dont je dirai quelques mots tout à l'heure ; elles reflètent aussi l'allégresse légitime

que Petrie a su inspirer, comme tout vrai chef d'école doit le faire, à ceux qu'il a formés lui-même, allégresse de découvrir, d'exhumer la vieille Égypte, d'entrevoir, à l'heure même où il sort de terre, le fait historique ou religieux nouveau, la preuve longtemps souhaitée, l'explication désirée par laquelle se justifient et se coordonnent cent monuments jusqu'alors épars et sans lien. Et c'est pourquoi ce mémoire est autre chose et mieux qu'un travail rédigé dans le silence austère du bureau : c'est aussi un journal de fouilles, où se reflètent un peu la vie et les joies scientifiques de ceux qui le rédigèrent, un peu aussi de la vie de l'Égypte d'aujourd'hui, si nécessaire pour bien sentir celle d'autrefois. D'aucuns trouveront peut-être trop nombreux les épisodes pittoresques, les anecdotes sur les ouvriers arabes et sur les autorités locales. Ils ne savent pas ce qu'est une campagne de fouilles de là-bas.

Parmi les découvertes les plus saillantes au point de vue de l'histoire des arts, citons : pour la sculpture une tête royale de la XII[e] dynastie (pl. XII), traitée avec la largeur et la vigueur caractéristiques de l'époque ; quelques bons spécimens de la valeur moyenne de la statuaire privée abydénienne (statuettes de la pl. L), et un buste de Nakhtharhabou (pl. XXVIII) où l'on retrouve passablement de la finesse et de la grâce un peu triste du temps. L'histoire du bas-relief acquiert un monument bien intéressant (et je ne parle ici que des seuls mérites techniques) avec le beau fragment du temple d'Aahmès I[er].

Les monuments des débuts de la XVIII[e] dyn. sont encore peu nombreux, et surtout épars en trop de recueils datant à peine de dix ans. Le jour où on réunira l'œuvre connue d'Aahmès, et de ses aïeux, ainsi que celle d'Amenhotep I[er], on verra qu'elle ne le cède en rien ni à celle des premiers Thébains ni à celle, si justement vantée, de Thotmès III. Ces mérites se retrouvent également dans la belle stèle de Teta Shera (pl. L et LII), appliqués à d'autres procédés de gravure et de ciselure, soit des figures, soit des caractères hiéroglyphiques. Les arts industriels s'enrichissent de tout un lot d'amulettes d'or, d'argent, d'électrum, etc. (pl. XII) remarquables par le fini et la délicatesse extrêmes des moindres détails. L'architecture glane enfin nombre de particularités dignes d'être notées pour les constructions militaires (*Shouna*, *Middle Fort* etc.), les tombes privées, les plans de maisons d'un quartier de la ville d'Aahmès, etc. La découverte saillante, en ces matières, est le plafond de la grande chambre dans la tombe dite d'Ousirtasen III (pl. XLIII). Quant au plan général de la sépulture elle-même, ainsi que celui de la tombe d'Aahmès, il y a là mieux que des points de détails nouveaux ; il y a tout

un ensemble d'un aspect absolument différent de ce que nous savons de la sépulture égyptienne. Je ne parle pas du si curieux travail de galeries et de chambres de ces syringes (pl. XLI et XLIX) dont la longueur dépasse tout ce qui s'est fait en ce genre[1] ; je me réfère en ce moment à toutes les constructions qui précèdent ou entourent les orifices des galeries proprement dites, l'allée venant du temple élevé dans la plaine, les chambres, les plate-formes des cours, et surtout ces étranges *dummy mastabas*, fausses tombes faites avec les déblais de la syringe (pl. XXXV et XXXVI et p. 18, 37) et régularisés ensuite en forme de cénotaphes.

Ce n'est pas tout, et la plus intéressante des découvertes est probablement, tout bien pesé, le temple à terrasses adossé à la falaise par Aahmès Ier (pl. LIII et XLV). Il s'élevait au pied de la même montagne où se creuse la tombe d'Ousirtasen III, mais un peu plus au sud, et forme, avec la syringe voisine, la chapelle de Tetashera et la « Pyramide » une zone bien homogène, qui sur le terrain, affecterait théoriquement l'aspect d'un rectangle de 1.800 mètres de long sur peut-être 200 à 300 de largeur. Il semble aussi que sur ce point l'usage ait été pour ces princes de se tailler comme domaine, une sorte de secteur dont la pointe touchait à la plaine et l'arc de cercle aux montagnes du désert. Mais c'est surtout le dispositif du temple à terrasses qui frappera l'attention des architectes. Il est certes très loin de pouvoir soutenir la comparaison avec le temple de Deir el-Bahri sous quelque rapport que ce soit, et je doute même que le concept rationnel présente avec celui-ci d'autres points communs que des ressemblances apparentes ; mais ce qui est à retenir, c'est à quel point nos notions sur l'histoire de l'architecture égyptienne, sont encore incomplètes ; car elles peuvent être à tout moment modifiées essentiellement par une découverte du genre de celle-ci. Il est bien imprudent de vouloir fonder encore en Égypte des théories définitives sur l'histoire du temple ou de la tombe, comme on peut le faire pour les édifices de l'antiquité classique. Le temple à terrasses de Deir el-Bahri passait pour une exception unique, une invention du génie royal d'Hatasou ; et voici qu'à Deir el Bahri même, à côté de l'édifice de la XVIIIe dyn., on vient de découvrir un temple de la XIe dyn., à terrasses et à portiques, conçu sur le même

1) D'après l'échelle des plans croquis de M. Currelly, près de deux cents mètres de couloirs et de salles pour Ousirtasen III, de 140 pour Aahmès. Je rappellerai que la longueur des syringes royales du Biban el Molouk oscille entre 75 et 125 mètres et que seule, la tombe de Seti Ier arrive à la longueur exceptionnelle de 145 mètres.

type[1] en sorte que bien des hypothèses fondées sur Deir el-Bahri et l'origine de son dispositif vont s'évanouir de l'histoire de l'art égyptien. Ce n'est plus le type étrange ne ressemblant en rien au temple national[2], ni l'imitation supposée de la Mésopotamie[3]. Le sanctuaire à terrasses est un produit de l'architecture nationale.

Les monuments funéraires privés n'ont rien donné qui s'élève au dessus de la moyenne des trouvailles habituelles, ni dans le « cimetière » (chap. 2) ni dans la nécropole d'Ousirtasen III, où apparaissent çà et là quelques monuments de la XIII[e] dyn., contemporains des Sovkouhotpou (p. 18). Une stèle mérite cependant d'être notée à part. Elle développait, dans le mode ordinaire, la biographie laudative d'un certain Khety (pl. XXIX et p. 42). La composition du panégyrique ne s'écarte pas du schema usuel, mais les termes de la rédaction même sont en grande partie nouveaux. Malheureusement la traduction n'est pas facile, et elle demandera que l'on y revienne. L'intérêt principal est dans les variantes jusqu'ici inédites des affirmations négatives ou positives des actions que le mort déclare n'avoir pas commises ou qu'il assure avoir pratiquées. Il y a là, sur l'idée de la morale à cette époque, un document des plus curieux à joindre à ceux qu'ont étudiés autrefois Amélineau et Petrie.

La célèbre Shounet ez-Zebib, l'ancienne forteresse d'Abydos, avait été mainte fois sondée. Les recherches minutieuses de M. Ayrton en ont dégagé la physionomie plus nettement (voir le plan de la pl. VI). Outre les antiquités mineures trouvées en cours de travaux, sceaux d'époque thinite (pl. XI) ou objets funéraires plus bas en date, mêlés à des sépultures de l'époque très archaïque (voir pl. V, *early burials* avec le squelette replié dans une jarre), le résultat net est celui-ci : le fort du milieu (*middle fort*) de la Shouna et le « couvent copte » voisin sont les restes d'une série de forteresses des deux premières dynasties, qui, d'après M. Ayrton, servaient de résidences aux Rois à leurs passages à Abydos (p. 4). La grande enceinte de la *Shouna*, d'époque immédiatement postérieure, n'était déjà plus une forteresse sous les derniers Memphites et elle était déjà envahie par les sépultures privées.

Toutes ces découvertes ou constatations archéologiques mises à part, l'essentiel de la campagne se résume en trois monuments ou groupes

(1) Naville dans le *Rapport annuel* de l'*E. E. F.* pour 1903-1904, p. 2-11 a présenté, en résumé sommaire, un compte rendu provisoire de cette découverte d'un intérêt unique. Un mémoire détaillé du *Fund* est espéré pour 1905-1906.

(2) Mariette, *Deir-el-Bahri*, p. 10.

(3) Ebers, *Du Caire à Philæ*, p. 285.

de monuments de premier ordre, la tombe d'Ousirtasen III, celle d'Aahmès et constructions funéraires, chapelle ou pyramide de Teta Shera.

Commençons par celles-ci, qui offrent le moins de difficultés à résoudre. La stèle de Teta Shera, trouvée dans la chapelle funéraire (pl. LI) est d'un haut intérêt pour l'histoire. Cet aïeule d'Aahmès Ier était fort peu connue jusqu'ici. On allait parfois jusqu'à la changer en homme. L'inscription fixe définitivement son sexe et son rang dans la série dynastique. Aahmès l'appelle la mère de son père et la mère de sa mère. Ces nouvelles données sur la branche fondatrice du second empire thébain ne vont pas, je le crains bien, simplifier les questions de généalogie, qui sont décidément le problème ardu de la XVIIIe dynastie. Autant qu'il apparaît, Teta Shera eut comme héritière Aahotep. Celle-ci eut d'une première union deux fils, Kamos et Aahmès Ier, puis d'un second mariage avec Saqnounri une fille, la célèbre Nofritarit, qui aurait épousé son demi-frère Aahmès. Le libellé de la stèle raconte, sous forme romantique, à la façon de l'inscription dédicatoire d'Abydos, comment Aahmès conçut un jour le dessein, et l'exécuta aussitôt, d'élever à Abydos un monument à sa grand'mère. Je ne puis analyser ici un texte de cette importance et me borne à renvoyer à l'excellent commentaire qui en a été fait, ainsi qu'à la traduction de M. Gardiner (pl. LII et p. 45).

Ceci posé, un gros problème apparaît, dont la solution est de nature à modifier plusieurs des données essentielles que nous possédons sur le culte funéraire des princes ou princesses de l'Égypte. MM. Ayrton et Weigall sont fermement convaincus que l'ensemble des édifices abydéniens de Teta Shera constitue bien un véritable tombeau avec ses annexes. Pour eux, si la pyramide (p. 37) n'a rien révélé, s'ils n'ont pu retrouver le caveau de la Reine, c'est parce qu'ils n'ont pu déjouer l'ingéniosité des constructeurs, qui ont accumulé les difficultés (p. 33). La précaution de la stèle, de déclarer que Teta Shera repose en Thèbes, ne serait qu'un adroit mensonge ajouté au reste (p. 37) de l'appareil de défense. C'est la même solution qu'ils adoptent pour les syringes de la montagne. Elles ont été réellement des tombes royales, creusées l'une pour Ousirtasen III de la XIIe dynastie, l'autre pour Aahmès de la XVIIIe. C'est en somme présenter la thèse toute nouvelle que des Pharaons des époques historiques ont eu, contrairement à tout ce que l'on croyait, leur sépulture réelle en Abydos.

Or, contre cette assertion, trois faits bien nets se dégagent dès le premier examen. Pour Teta Shera, la stèle même déclare qu'elle a un

tombeau à Thèbes ; la pyramide d'Ousirtasen III est sans aucun doute possible à Dahshour, et la momie d'Aahmès a été retrouvée dans la fameuse cachette thébaine des momies royales. Comment venir à bout de cette triple objection, qui dément une à une chacune des trois hypothèses? On a vu la réponse à l'assertion de la stèle ; elle est ingénieuse, mais elle l'est précisément trop. Et Ousirtasen III? Il aurait entrepris la construction de deux tombeaux ; et l'on cite l'exemple des deux Pyramides de Snofroui. Quant à Aahmes, il aurait voulu être inhumé en Abydos, puis la mort survenue brusquement aurait fait renoncer à cette sépulture et il aurait été mené dans la vallée des Rois de Thèbes. Mais, en somme, ce ne sont là que des hypothèses. Il faut, pour les soutenir, un commencement de preuve matérielle. Où est-il? quel est le monument décisif qui prouve bien que ce sont là les sépultures réelles de Teta Shera, d'Ousirtasen III, d'Aahmès? La Pyramide de Teta Shera n'a pu être démontrée constituer un tombeau véritable, on n'y a trouvé ni la chambre du sarcophage ni même les couloirs. La syringe attribuée à Ousirtasen III contient un sarcophage sans textes et celle d'Aahmès ne contient rien de l'appareil funéraire. En tout et pour tout, quelques briques timbrées aux noms respectifs de ces deux Pharaons constituent la seule preuve de la date de leur percement. Est-ce assez pour décider que ce sont leurs tombes mêmes? assez pour peser plus que les objections de toute espèce qu'entraîne ce système : présence de la momie d'Aahmès à Thèbes, de la Pyramide d'Ousirtasen III à Dashour ; dérogation étrange, sans motifs compréhensibles, à la coutume traditionnelle des Pharaons d'avoir leur sépulture dans la région où leur dynastie possède ses capitales? Et combien d'autres objections encore : pourquoi Ousirtasen III et Aahmès Ier, et aucun autre monarque de leurs groupes historiques? Comment expliquer qu'à deux reprises, la sépulture primitivement devisée ait été abandonnée pour une autre? Comment enfin, ni dans l'une ni dans l'autre des deux tombes royales supposées d'Abydos, ne trouve-t-on, sur les murs, les piliers ou les débris de sarcophage, la trace d'une attestation probante, décisive, de la destination de ces tombes? M. Currelly a fort adroitement rendu compte de la destruction systématique, presque incroyable, de tout l'intérieur de celle attribuée à Ousirtasen. Pas à pas, il a reconstitué l'œuvre de rage destructrice des spoliateurs. Il y a vu la vengeance impitoyable d'une dynastie nouvelle, peut-être la XIIIe, et ç'a été, indirectement, un argument de plus en faveur de l'attribution qu'il fait de cette syringe à Ousirtasen III. J'avoue que les prétendues vengeances des Égyptiens

exercées sur les monuments d'un prédécesseur me paraissent une thèse très surannée. Les exemples qu'on en citait il y a une trentaine d'années n'ont jamais résisté à un examen sérieux, en un pays où les Hyksos eux-mêmes et leurs monuments ont été insérés par les Pharaons de la race nationale dans les séries des annales officielles ou dans les inventaires de l'Égypte canonique.

Qu'en conclure? Peut-être que des briques au nom d'un souverain, fussent-elles trouvées dans les couloirs d'une tombe, ne démontrent pas nécessairement que cette tombe est celle du roi dénommé. Elles peuvent avoir été tirées du pillage d'un de ses monuments élevé dans le voisinage. Ou bien la tombe peut avoir été creusée aux frais du trésor royal, pour quelque prince de la famille, quelque reine, par exemple, dont Abydos fut la résidence, et le berceau d'origine de la famille. Ce ne sont là que des hypothèses aussi, je le reconnais; elles n'ont qu'un avantage sur les premières, c'est de se heurter à moins d'objections de fait ou de raison. Elles devront être abandonnées, le jour où une autre sépulture sera trouvée à Abydos, qui appartiendra dûment à un roi ayant déjà ailleurs une autre tombe, et qui portera sur ses murs, ou sur son sol, la preuve catégorique de sa destination. Jusque là, et sans rien trancher, il sera préférable, à mon sens, de laisser à Ousirtasen III et à Aahmès les tombeaux qu'on leur connaissait déjà ailleurs.

Telle est, en son ensemble, la physionomie du *mémoire extra* publié par l'Egypt Exploration Fund. On voit que les problèmes qu'il résout ou qu'il soulève sont aussi variés qu'importants. MM. Ayrton, Currelly et Weigall nous ont rendu un grand service en les mettant sous nos yeux, presque aussitôt exhumés, en le faisant avec tout le luxe nécessaire de références et de reproductions, avec toute la clarté désirable dans l'exposition des éléments du début ou dans la description des monuments.

George Foucart.

Commandant Lenfant. — La grande Route du Tchad.

Pour quelqu'un qui cherche quelle a été l'origine historique de la religion égyptienne et qui, par delà l'histoire, pense pouvoir arriver à saisir pour lui d'abord, et à éclaircir pour les autres ensuite, les traditions mélangées qui forment ce qu'on appelle trop facilement l'amas

confus de la mythologie égyptienne, le livre du commandant Lenfant pouvait être d'un grand secours en nous rapportant quelque coutume inobservée jusqu'à ce jour, en nous révélant quelque superstition encore ignorée, en nous citant quelque trait de la vie des peuplades non civilisées de l'Afrique Centrale, à travers lesquels le penseur aurait pu démêler quelques lois générales, remonter à certains faits sociaux et entrevoir comment de si bas commencements l'homme en Afrique avait pu s'élever jusqu'au sommet maintenant si admiré de la civilisation égyptienne. Un seul fait, un petit récit auquel l'auteur n'attache d'autre importance que celle d'agrémenter son récit, peut en effet trouver son correspondant dans les traditions orales ou écrites de la religion égyptienne la plus ancienne ou d'époque tout à fait contemporaine.

J'ai fait voir récemment aux lecteurs de cette *Revue* comment sur un point particulier les idées fondamentales des *Livres sacrés* de l'Égypte, comment les doctrines égyptiennes étaient encore vivantes en Afrique, non pas que je les considère comme un legs fait aux peuplades nègres par l'empire d'un Pharaon, mais je les regarde comme un fonds commun à toute l'Afrique. Sans nier le mélange des races en Égypte — et comment pourrait-on le nier? — sans ignorer qu'il y a eu à diverses époques de l'histoire égyptienne des invasions étrangères dans la vallée du Nil et que très vraisemblablement les premières en date de ces invasions ont eu lieu à une époque antérieure à toute histoire, époque niée si hautement tout d'abord, mais généralement admise aujourd'hui; sans nier, dis-je, l'évidence et sans ignorer ce que tout le monde sait à l'heure présente et ce que j'ai contribué pour ma part à démontrer lumineusement, je crois fermement que l'Égypte a été peuplée tout d'abord par l'une des races africaines, que la civilisation n'a pas remonté, mais descendu le cours du Nil, que cette civilisation était déjà grande relativement, si elle est aujourd'hui traitée de barbare, et que, comme la religion est un fait social de première importance, presque l'unique fait social des premières familles humaines unies en société, je crois qu'il est légitime de ma part de chercher à retrouver les origines africaines de la religion égyptienne, d'offrir aux méditations des hommes épris de l'amour de la science, les observations que j'ai été à même de faire à ce sujet. J'ai déjà commencé, j'espère bien poursuivre mon œuvre, car j'ai dès ce moment réuni une foule d'observations dont les unes m'ont été fournies directement par la connaissance que je pense avoir des écrits et des monuments de l'Égypte, et dont les autres m'ont été rendues possibles par la lecture des œuvres de ceux qui, plus heureux que je ne

l'ai été, ont pu s'enfoncer au cœur de l'Afrique... et en revenir.

Pour tirer parti d'un voyage en Afrique Centrale au point de vue qui m'occupe — mais qui n'occupe pas tous les voyageurs — il faut avoir l'âme naïve comme René Caillié, comme les frères Lander, comme les premiers explorateurs, regarder et savoir voir ce qui s'offre à la vue, sans chercher à l'expliquer; ou bien il faut avoir une forte, très forte instruction scientifique, aussi large que possible, une curiosité aussi compréhensive qu'elle peut l'être, ne se rebutant de rien, et enregistrant tous les faits qui tombent sous les yeux, et ce n'est l'apanage que d'un très petit nombre d'explorateurs, comme le docteur Schweinfuhrt, comme le colonel Binger, et comme le capitaine, aujourd'hui général Gallieni dans son premier voyage au Soudan.

Parmi les explorateurs de l'Afrique, la France n'est pas la plus mal partagée, tant s'en faut : chaque jour de courageux officiers ou missionnaires civils exposent leur vie pour remplir les missions périlleuses dont on les a chargés ; et avec un dévouement admirable et une insouciance sublime de la vie et de ses aises, ils vont où les appelle le devoir. Malheureusement, surtout à l'époque où nous vivons, les missions sont trop spéciales, trop immédiatement utilitaires, et le moyen qu'en six mois on puisse partir de Paris, aller au lac Tchad pour en chercher et en définir la route et être de retour à son point de départ ! Ce n'est pas si facile à trouver qu'on serait peut-être tenté de le croire après la lecture de l'œuvre du commandant Lenfant. Ayant tant à faire dans un si petit espace de temps, il ne pouvait s'attarder, on le comprendra facilement, à l'examen minutieux des coutumes, des superstitions, des mœurs générales des populations qu'il traversait en courant. Obligé de regarder toujours en avant, il n'avait guère le temps de regarder à côté.

Et cependant, malgré les lourdes responsabilités qui retombaient sur sa tête, malgré les fatigues accablantes d'un tel voyage, accompli avec une pareille vitesse et avec de si petits moyens, il a trouvé l'occasion de regarder à côté et il en a profité autant qu'il le pouvait faire sans nuire à l'accomplissement de sa mission. Son livre nous montre qu'une partie des coutumes et des croyances observées par les explorateurs qui l'ont précédé dans d'autres parties de l'Afrique, sont toujours vivantes chez les peuplades qu'il a dû visiter et dont il a traversé les territoires pour arriver au Tchad en étant parti de l'embouchure du Niger. La persistance présente de ces coutumes et leur universalité dans l'Afrique entière sont une preuve que les indigènes de l'Afrique les possédaient dès les temps les plus anciens et, lorsqu'on les rencontre dans les livres

ou sur les monuments de l'Égypte ancienne, lorsqu'on les retrouve en cette période préhistorique dont l'apparition soudaine a bouleversé nos connaissances sur les commencements de l'histoire égyptienne, n'est-on pas fondé à dire qu'elles existaient longtemps avant l'époque à laquelle nous pouvons atteindre présentement et que nous appelons préhistorique seulement parce qu'elle précède l'histoire connue et écrite sur les monuments des premières dynasties de l'Égypte. Pour en retrouver l'origine il faudrait remonter autrement loin dans l'histoire des âges de la terre.

Or, si loin qu'on peut remonter à travers les âges, la religion apparaît tout d'abord, et la religion au plus bas échelon de la superstition la plus grossière. On ne saurait s'en étonner, car elle n'était alors que le premier balbutiement de la pensée humaine en face de phénomènes qu'elle ne pouvait pas s'expliquer, qu'elle ne peut expliquer encore maintenant malgré nos progrès, et cette petite pensée naissante, essayant de trouver l'explication des grandes choses qui la frappaient, s'est accrochée à tout ce qui pouvait lui apparaître comme une solution des problèmes qui l'obsédaient. C'est là sa grande gloire, et c'est ce qui a permis aux siècles venus ensuite de faire ces pas de géant dans l'explication naturelle de phénomènes purement naturels.

E. Amélineau.

Louis-Germain Lévy, rabbin de Dijon, Dr ès-lettres. — **La famille dans l'antiquité israélite.** — F. Alcan, édit. 5 fr.

« La famille, nous dit M. Lévy à la première page de son livre, forme l'axe et le pivot de la vie israélite ». En l'étudiant sous ses divers aspects, l'auteur s'est donc proposé de nous introduire au cœur de la vie des Hébreux telle qu'elle s'est déroulée depuis les origines à nous connues jusqu'à l'exil de Babylone, qui clôt la période de l'ancien Israël. On peut regretter qu'il n'ait pas, avec l'admirable connaissance du sujet qu'il possède, entrepris de nous donner un tableau plus synthétique de son sujet, en retraçant par exemple devant nous les étapes successives de la vie du jeune Israélite, dans son milieu familial d'abord, dans ses rapports multiples avec son clan et sa tribu ensuite, au travers des circonstances diverses dont nous parle son beau travail. Mais ceci dit, il faut relever avec d'autant plus de force la science très sûre et l'étonnante information dont ce livre fait foi. La bibliographie, un simple énoncé

des auteurs et de leurs livres ou articles, tient plus de dix pages, et les notes fort nombreuses, et parfois très développées qui accompagnent le texte, attestent non seulement que M. Lévy connaît à fond l'Ancien Testament hébreu et la littérature talmudique, mais qu'il n'a négligé ni la science allemande et anglaise contemporaine, ni les précieux points de comparaison que fournissent aujourd'hui les civilisations arabes, babyloniennes et assyriennes. Il a envisagé et utilisé le canon hébreu à la lumière des études critiques actuelles ; il distingue lui-même trois législations successives : le *Code de l'alliance*, rédigé sous les premiers rois d'Israël ; le *Deutéronome*, dont le fonds primitif remonterait pour lui à l'an 800 environ, à l'activité des anciens prophètes (?), mais dont l'entrée en vigueur date de la réforme de Josias, en 622 ; le *Code sacerdotal* enfin, élaboré dans l'exil, rédigé vers 500. Après ces distinctions si nettes, nous avons été surpris de voir à plusieurs reprises des lois empruntées à ces divers recueils, citées côte à côte, comme si toute la législation reflétait le même stade de développement (voir par exemple l'état des esclaves, p. 84 ; les lois sur l'adultère, p. 220 et suiv. ; les droits paternels, p. 238). Ailleurs au contraire, l'auteur s'est appliqué à montrer d'une façon très heureuse le progrès introduit par la loi et par la prédication des prophètes dans les mœurs rudes ou même barbares des origines. Il y aurait une foule de remarques intéressantes à signaler, celles par exemple sur les généalogies et la valeur du nom (p. 100 et suiv.), l'examen d'un matriarcat primitif, contre lequel l'auteur élève de solides arguments (p. 130 et suiv.), l'exposé des droits de la femme (p. 136 et suiv.), l'origine de la notion d'inceste ou les transformations du lévirat (p. 183 et suiv., 196 et suiv.), enfin les chapitres consacrés à la *Religion antique des Hébreux*, au *Totémisme* et au *Culte des morts*, que plusieurs cherchent à mettre à la base de la famille israélite. M. Lévy repousse ces deux hypothèses ; pour lui « la religion primitive d'Israël a été une religion naturaliste (?) avec, pour idée centrale, l'idée d'énergie vitale et fécondante » (p. 15-16). En opposition à ce vieux fond païen, déjà transformé au cours des âges, vient plus tard se dresser « la conception nouvelle d'un Dieu unique, universel, moralement parfait, apportée et défendue avec une indomptable énergie par les prophètes, qui est l'âme de la Bible » (p. 58).

L'étude de ces trois sujets, d'ordre plus général, constitue la 1re partie du livre ; dans les suivantes l'auteur nous présente les éléments dont se compose la famille et le clan : les liens étroits qui réunissent ses membres (Vendetta, Gheoullah), caractérisés d'un mot très moderne

« la Solidarité familiale » ; puis le mariage et toutes les questions afférentes, enfin les rapports entre parents et enfants.

Cette division épuise sans doute le sujet, mais elle n'évite pas certaines répétitions ; les mêmes passages de l'Ancien Testament, qui est de beaucoup la source principale de l'exposé de M. Lévy, les mêmes scènes de la Genèse ou de Ruth, par exemple, reviennent forcément dans plusieurs chapitres ; d'autre part sur les points où les renseignements bibliques sont très rares, on constate une généralisation qui nous paraît dépasser les probabilités historiques, comme lorsque nous lisons (p. 223) : « Fait curieux à noter, si haut qu'on plaçât l'honneur de la jeune fille, on n'hésitait pas à le sacrifier aux devoirs de l'hospitalité ». Les deux seuls exemples invoqués sont Gen. XIX (Loth offrant de livrer ses filles) et Juges XIX (la concubine du lévite d'Ephraïm) ; or la proposition de Loth ne fut pas suivie d'effet et la conduite des gens de Guibéa fut considérée comme un crime en Israël : ce sont en tout cas des faits exceptionnels[1].

Une dernière question. Lorsque Jésus dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; *mais il n'en était pas ainsi au commencement*. Ce *commencement* n'est-ce pas l'ordre primitivement établi par Dieu, une allusion à Gen. II, et non à la coutume des temps patriarcaux? L'exemple d'Abraham chassant Agar ne nous paraît pas à lui seul légitimer le jugement de la p. 212 : « C'est à tort qu'on lit dans Matth., XIX, 8... ».

Mais ces remarques, encore une fois, ne portent que sur des détails ; elles ne diminuent ni l'intérêt, ni la valeur scientifique du livre de M. Lévy que nous sommes heureux de relever une fois de plus en terminant.

Ch. Mercier.

Sylvain Lévi. — **Le Népal, étude historique d'un royaume Hindou** (Annales du Musée Guimet ; bibliothèque d'études ; tome XVII[e]. — Leroux, 1905).

M. Sylvain Lévi, chargé d'une mission archéologique dans l'Inde, et amené à rechercher au Népal des antiquités et des manuscrits bouddhiques, passa deux mois dans ce pays très fermé, en compagnie des pandits indigènes ; il en rapporta les éléments d'un ouvrage dont il pu-

1) Voir aussi p. 244, l'application trop absolue de Ex. 21, 9.

blie aujourd'hui la première partie. A ses notes de voyage et à ses propres observations il a joint toute l'érudition des travaux soigneusement compulsés de ses prédécesseurs, et nous a donné ainsi un livre à la fois scientifique et personnel, — scientifique par l'abondance et la variété des documents, la critique précise des témoignages, la connaissance approfondie des hommes et des choses de l'Inde, — personnel par les rapprochements ingénieux et suggestifs, par les descriptions vivantes et pittoresques.

L'auteur commence par une esquisse géographique du pays, il décrit avec quelques détails la vallée proprement dite du Népal, ses trois grandes villes, ses soixante bourgades et ses innombrables villages. Puis, avant de mettre en œuvre les documents dont il disposait, il en fixe la nature, la portée et la valeur en une étude critique de près de 150 pages. Tous ces matériaux sont classés en trois catégories : documents européens (relations de missionnaires, de voyageurs, de savants), documents chinois et tibétains, documents indigènes (chroniques locales, inscriptions, manuscrits, monnaies). Le reste du volume, une centaine de pages, est consacré à l'étude ethnographique, sociale et religieuse du Népal.

La population se divise en deux groupes, les Névars et les Gourkhas. Les Névars, installés dans le Népal vers le IXe siècle, y dominèrent jusqu'à la fin du XVIIIe, époque où ils furent vaincus et assujettis par les Gourkhas. Leur berceau doit être cherché au nord de l'Himalaya ; ils appartiennent à la race mongolique, mais les caractéristiques de cette race sont atténuées chez eux par les nombreux croisements avec les peuples de l'Inde. Leur langue est le nevari, idiome apparenté au tibétain, mais fortement modifié par les emprunts aux langues néo-sanscrites. Les Gourkhas sont, comme les Névars, d'origine mongolique et septentrionale ; ils conquirent le Népal en 1768 ; leur langue est le parbatiya, assez semblable à l'hindi.

Les renseignements sur les croyances et les cultes des populations du Népal n'ont pas été tous réunis par l'auteur dans l'important chapitre consacré aux divinités locales, mais sont épars aussi dans le reste de l'ouvrage ; on en rencontre dans l'introduction historique qui se trouve au commencement du volume, dans l'étude consacrée aux Névars et aux Gourkhas, à propos de leur organisation sociale, enfin dans le chapitre qui traite des institutions politiques, judiciaires et économiques.

Les traditions népalaises sont purement religieuses ; l'histoire locale se réduit à « une épopée pieuse, montée sur un appareil de chronologie suspecte. Héros et dieux, enfantés par la croyance populaire, passent de

siècle en siècle, toujours plus vrais et plus réels à mesure que chaque génération y verse son âme et sa foi. On les voit, on les sent partout présents ; l'homme est l'instrument aveugle de leurs volontés ou de leurs caprices. La révolution de 1768, qui donne le Népal aux Gourkhas, n'est encore pour les chroniqueurs que la suite d'un pacte conclu d'abord au ciel » (p. 7).

Même pour qui se place à un point de vue purement scientifique, la religion a joué un rôle considérable dans l'organisation sociale des populations népalaises. Ce qu'elle fut primitivement, nous ne pouvons guère le savoir que par les autres peuplades de même race établies dans les vallées retirées et mieux soustraites aux influences de la civilisation. Toutes sont divisées en tribus partagées en clans et sous-clans ; l'idée de caste leur est étrangère ; des règles d'endogamie et d'exogamie gouvernent les mariages. « La nourriture n'est réglée par aucune loi ; seul le totem, l'animal éponyme du groupe, est prohibé » (p. 224). Les morts sont le plus souvent inhumés, quelquefois incinérés. La religion officielle est un bouddhisme rudimentaire, superposé à la croyance aux esprits et aux pratiques du chamanisme. Les Névars en effet avaient été conquis de bonne heure au bouddhisme par des missionnaires venus de l'Inde. Mais le néo-brahmanisme à son tour vint disputer le Népal aux disciples de Çakya-Mouni, et les Névars d'aujourd'hui sont divisés en deux grandes communautés correspondant aux deux confessions rivales : les Buddha-màrgis ou Bouddhistes, les Çiva-màrgis ou Çivaïtes. C'est après bien des hésitations et des luttes entre brahmanistes et bouddhistes qu'a prévalu dans le Népal l'organisation sociale des castes, établies sur le modèle de celles de l'Inde. Les Névars d'autrefois n'avaient pas été répartis en moins de 64 castes (énumération p. 232 sq.) ; mais le temps a altéré ce système ; aujourd'hui les Civaïtes ont adopté l'ordinaire classification brahmanique en Brahmanas, Kșatriyas, Vaiçyas et Çûdras, chaque caste étant subdivisée en nombreux groupes secondaires. Quant aux bouddhistes, ils se répartissent en trois catégories, admettant aussi de multiples subdivisions : — les Banras, qui ont la tête rasée ; — les Udas, qui portent au sommet de la tête un toupet de cheveux (ces deux castes adorent exclusivement des dieux bouddhiques) ; — les castes mixtes, qui adorent à la fois les dieux du bouddhisme et des dieux çivaïtes que le bouddhisme n'a pas adoptés. Toutes ces castes, bouddhistes ou çivaïtes, sont à la fois des organismes religieux et professionnels. Elles isolent de la communauté et réunissent entre eux par les liens du lit et de la table tous les individus que le droit de naissance

qualifie pour l'exercice exclusif d'une profession ou d'un métier héréditaire.

La religion des Gourkhas, la race conquérante du Népal, est beaucoup moins compliquée que celle des Névars ; c'est une forme banale de de l'hindouisme. Mais, quoique très superstitieux, les Gourkhas sont moins embarrassés de prohibitions de toutes sortes que les peuples de l'Inde propre. « Le respect de la vache résume pour eux la doctrine brahmanique. Au Népal, le meurtre d'une vache est puni de la peine de mort ; les Gourkhas ont entrepris des guerres répétées contre les Kirâtas, établis à l'Est du Népal, pour les obliger à s'abstenir de la vache, qui était jadis leur nourriture de prédilection (p. 266). Donner la liberté à une vache passe pour un acte infiniment méritoire, et les vaches sacrées lâchées dans les campagnes par les pieux Gourkhas sont un véritable fléau pour les récoltes des pauvres Névars. Les rites du mariage et des funérailles trouvent place aussi dans l'exposé des institutions sociales (p. 250 sq. pour les Névars, et p. 268 sq. pour les Gourkhas).

En somme la caractéristique religieuse du Népal, c'est la confusion du Bouddhisme et du Brahmanisme, absorbés en quelque sorte l'un dans l'autre. La plupart des divinités brahmaniques ont été adoptées par le bouddhisme, et réciproquement les personnages principaux de la légende bouddhique ont revêtu la forme de dieux ou sont intervenus comme acteurs dans les légendes brahmaniques ; Bouddha lui-même a trouvé place parmi les dix avatars de Visnu. Cependant, depuis un siècle, la conquête Gourkha tend à rompre au profit du brahmanisme l'équilibre longtemps maintenu entre les deux religions ; le bouddhisme affaibli multiplie ses emprunts à l'hindouisme pour renouer les liens qui se relâchent, et, selon l'expression de M. S. Lévi, se laisse glisser dans l'hindouisme par crainte d'en être rejeté.

On conçoit, d'après ce qui précède, qu'une classification rigide, qui répartirait les divinités du Népal sous les rubriques simplistes de Bouddhisme, de Çivaïsme, de Vichnouisme, serait un pur non-sens : « les mêmes dieux, à des titres et des rangs différents, appartiennent la plupart en commun aux diverses églises. »

Les doyens du personnel religieux sont les serpents (nâgas) ; leur culte, né sans doute à l'époque préhistorique de la terreur inspirée aux aborigènes par les dangereux reptiles de l'Inde, a été adopté par le brahmanisme et par le bouddhisme ; actuellement ses principales survivances sont des légendes relatives aux trésors dont les nâgas sont les gardiens ; dans les grandes sécheresses on pratique aussi certains rites

pour obtenir des nâgas la chute de la pluie ; enfin on adore les serpents mythiques cachés dans les eaux des gués (tîrthas) ; en échange des offrandes qu'on leur fait, ils dispensent toutes sortes de richesses ou guérissent les maladies. Le culte des eaux, particulièrement des rivières, est du reste très répandu dans le Népal et a donné naissance à toute une mythologie.

Les principales divinités bouddhiques sont Mañjuçrî et Matsyendra Nâtha ; — Mañjuçrî est peut-être hindou de naissance, mais fut de très bonne heure emprunté aux Népalais par les Chinois ; les Tartares Mandchous l'honorent sur la Montagne-des-Cinq-Sommets, à l'Est de Pékin, et c'est de la Chine que la légende le fait venir au Népal : ce pays était alors recouvert par un grand lac ; de son glaive Mañjuçrî fendit les montagnes et les eaux s'écoulèrent. C'est, d'après le premier élément de son nom (mañju), le dieu à la voix suave, maître de l'éloquence ; il incarne la force souveraine de la parole sacrée, le brahman, et correspond au Brahmâ des Hindous, auquel il a emprunté du reste son berceau de lotus et sa compagne Sarasvatî ; on le représente habituellement avec un livre dans une main et un glaive dans l'autre. A travers toutes les vicissitudes du bouddhisme, il s'est maintenu au premier rang du panthéon népalais. — Matsyendra Nâtha (Prince-des-Poissons Protecteur) vient de l'Inde, où on le rencontre encore dans les traditions d'une secte mystique ; son culte fut apporté, d'après la légende, au milieu du VIIe siècle par les premiers yogis çivaïtes et imposé par eux au bouddhisme.

Les divinités les plus populaires du brahmanisme népalais sont Paçupati, Nârâyana et Devî.

C'est Çiva qui se cache sous l'appellation de Paçupati. Le dieu avait résidé au Népal sous la forme d'une gazelle (d'où le nom de Paçupati, animal-seigneur), et on montre encore, comme relique de ce séjour miraculeux, un linga dressé sur les bords de la rivière Bagmati et qui passe pour un fragment de corne de la gazelle divine. Sous la légende de Paçupati se cache sans doute, d'après M. S. Lévi, l'incorporation au Çivaïsme d'un ancien culte thériolâtrique.

Nârâyana est le nom générique des personnifications de Vishnu ; ce dieu apparaît quelquefois associé ou même confondu avec Çiva ; d'autres fois on le trouve en rapports étroits avec le Bouddha.

Devî (la déesse par excellence) est adorée sous de multiples noms qui expriment la variété de ses attributs et de ses fonctions ou rappellent les innombrables épisodes de sa vie mythique. Telles Guhyeçvarî, Notre-

Dame-du-Secret, la patronne du Népal, — Durgâ, la Mal-Accessible, — Mahâ-Kâlî, la Grande-Noire, — Kumârî, la Vierge, etc.

Les Bhairavas, avec leurs compagnes, les Bhairavis (les Terribles), divinités secondaires répandues au nombre de 5 600 000 dans le Népal, sont des esprits généralement bienfaisants, ennemis des démons qu'ils foulent sous leurs pieds.

Citons encore Ganeça, le dieu hindou à tête d'éléphant, — Indra, divinité patronale de la capitale du Népal, — Balbala, « le bègue », sorte de héros local qui présida aux premiers rites agraires, — les huit Mères, gardiennes des villes népalaises. « Qu'elles empruntent leur nom officiel au panthéon bouddhique ou au panthéon brahmanique, les divinités du Népal n'en gardent pas moins un cachet manifeste d'origine locale. Chaque ville, chaque village, chaque source, chaque étang, chacun des accidents du sol a son patron spécial, déesse ou dieu, n'importe ; et chacun de ces patrons a un sanctuaire propre, si modeste qu'il soit, dédié à sa gloire. Il n'est pas étonnant dès lors que le Népal se flatte de posséder 2 500 temples » (p. 386).

M. Sylvain Lévi se réserve de décrire les principaux types de ces temples dans le tome II, non encore paru. On voit par cette rapide analyse le profit que peuvent tirer de ce livre les historiens des religions. Bien que l'ouvrage ne s'adresse pas directement à eux, ils y feront une ample moisson de documents inréssants et scientifiquement présentés.

Ch. Renel.

Arno Neuman. — **Jesus, wer er geschichtlich war.** — Freiburg i. B. und Leipzig, 1904, in-8° de 206 p. (de la collection *Neue Pfade zum alten Gott, publiée par F. Gerstung*).

Ce livre est un ouvrage de vulgarisation, destiné à faire connaître dans un cercle plus étendu les résultats de la critique historique relativement à la personne de Jésus. Il s'adresse aux esprits cultivés qui, sans être spécialement versés dans les sciences théologiques, s'intéressent aux questions religieuses du temps présent.

Ce n'est pas une vie de Jésus ; c'est plutôt l'examen d'une série de questions se rapportant à la personne de Jésus ; mais les traits fournis par cet examen permettent de reconstituer, d'une manière incomplète, sans doute, la figure historique du prophète de Nazareth.

Dans une courte introduction, l'auteur répond à la question : Jésus a-t-il existé? et indique les sources où nous pouvons retrouver son image historique. Les témoignages non chrétiens nous apprennent peu de chose, mais établissent pourtant qu'un certain Juif, fondateur de secte, Jésus ou Christ, a été crucifié en Judée sous le procurateur romain Ponce Pilate. Le témoignage de Paul et le mouvement religieux qui a donné naissance à l'Église chrétienne montrent que l'initiateur de ce mouvement a dû être plus qu'un obscur chef de sédition.

Les synoptiques sont la source principale. Le IVe évangile, qui appartient au IIe siècle, est avant tout un livre de philosophie chrétienne. Marc est le plus rapproché des événements, puis viennent Matthieu et Luc. Ils n'ont pas été écrits par des témoins oculaires, ni sous la dictée de témoins oculaires ; ils sont composés d'éléments différents et ressemblent à un terrain géologique formé de couches superposées, et très souvent mêlées. Comment retrouver la couche primitive, le sol historique? La comparaison des passages parallèles montre comment l'Église a transformé, toujours dans le même sens, les matériaux de la tradition primitive; un certain nombre de ces matériaux sont restés intacts ; l'Église ne les aurait pas imaginés ainsi ; ils viennent de faits historiques et constituent ce qu'on a nommé les colonnes fondamentales de la vie de Jésus.

M. Neumann décrit ensuite le milieu dans lequel Jésus est né et a grandi : la petite ville de Nazareth et la nature environnante, la maison paternelle, la première éducation dans la famille et par la fréquentation de la Synagogue ; les partis religieux du temps et leurs idées, les tendances religieuses en Galilée, l'une d'une piété simple et étrangère aux querelles des partis, l'autre mêlée d'éléments politiques et toujours disposée à l'insurrection. Les premières impressions religieuses de Jésus ne sont pas venues des partis qui s'agitaient en Palestine, mais de sa famille et de son entourage immédiat ; il a connu l'Ancien Testament, surtout les prophètes et les psaumes, mais ne les a jamais employés à la façon des scribes et des docteurs ; il a pu avoir quelque connaissance de la langue grecque, car il y avait en Galilée beaucoup d'éléments grecs avec lesquels il a pu se trouver en contact ; ses voyages à Jérusalem pour assister aux fêtes, et en Galilée, avec son père, pour les nécessités de leur métier, lui avaient fourni l'occasion de voir et d'observer bien des choses qui contribuèrent à élargir le cercle de ses idées.

Un chapitre est consacré aux légendes de l'enfance, créations de la communauté destinées à glorifier Jésus, et qui ont eu pour point de

départ des textes des prophètes, et un autre aux images de Jésus. Les évangiles ne contiennent pas un mot qui puisse nous renseigner sur sa personne physique; les premiers chrétiens, qui étaient Juifs et ennemis des images, n'y attachèrent pas d'importance. Plus tard, quand on voulut se représenter ses traits, on eut recours à certains passages des prophètes et des psaumes. Jusqu'au IVe siècle, on se le représentait sans apparence ni beauté, d'après Esaïe, LII, 13 et suiv., puis comme le plus beau des fils des hommes (Ps. XLV, 3; Es., XXXIII, 17). Le type traditionnel aujourd'hui est une image idéale.

Avec le chapitre qui suit, nous abordons la vie publique de Jésus. Il n'y avait plus eu de prophètes depuis le IIIe siècle avant notre ère. Les docteurs de la loi en avaient pris la place. La littérature apocalyptique, dont le livre de Daniel est le modèle, annonçait l'avènement d'un règne de Dieu, souvent aussi d'un héros de Dieu, parfois d'un précurseur prophétique, comme Élie. Quand, sous la domination romaine, l'espoir de l'affranchissement pâlissait de plus en plus, parut Jean-Baptiste, prophète dans le manteau d'un ascète, prêchant la repentance sur les bords du Jourdain et attirant de grandes foules venues de Judée et de Jérusalem. Jésus vint de Galilée et fut baptisé par Jean. Ce baptême signifiait, non qu'il éprouvait le besoin de rompre avec le passé, mais qu'il aspirait au Royaume de Dieu de l'avenir. La descente du Saint-Esprit racontée par Marc, puis, avec quelques traits nouveau par Matthieu et Luc, fut un événement purement intérieur. Jésus se sentit rempli d'un esprit nouveau. La plupart des crititiques pensent qu'il eut soudainement, au moment de son baptême, conscience de sa mission messianique. M. Neumann ne se range pas à cet avis; ce baptême fut pour Jésus une excitation religieuse et morale qui l'associa au mouvement réformateur de Jean. Pour Jean, Jésus ne fut d'abord qu'un étranger venu de Galilée; ce n'est que plus tard, lorsqu'il apprit dans sa prison les œuvres que Jésus accomplissait, qu'il lui fit peut-être faire la question relatée dans les évangiles.

Lorsque Jean fut emprisonné, Jésus reprit le mouvement réformateur commencé par lui, peut-être après un temps de recueillement dans le désert. La lutte intérieure, symbolisée par le récit de la tentation, n'a eu lieu que plus tard, au plus tôt vers le milieu du ministère de Jésus, peut-être peu avant son arrivée à Jérusalem. Quant il apprit l'exécution de Jean, il se retira par prudence vers le nord.

Le ministère de Jésus a commencé probablement vers l'an 28 ou 29. Il n'est plus possible d'en fixer la durée : deux ans et quelque chose,

d'après le IVe évangile, qui mentionne trois fêtes de Pâques, un peu plus d'un an, d'après les synoptiques qui ne parlent que d'une seule fête de Pâques. Le IV[e] évangile semble être plus près de la vérité. La Galilée fut d'abord le théâtre de son activité ; il s'y trouvait plus en sûreté qu'en Judée, le pays des scribes et des prêtres, plus loin des Romains et de leurs amis. Il se rendit probablement aux bords du lac de Génézareth, sans revenir d'abord à Nazareth, sa patrie. C'était la partie la plus peuplée du pays. C'est de là qu'il parcourut la Galilée. Il n'est pas possible de rétablir la suite historique de ses voyages ; les récits manquent de clarté ou sont contradictoires ; les évangélistes n'avaient plus une connaissance exacte des détails, et ne se proposaient pas de donner un récit historique dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui. La seconde partie de son ministère, la plus courte, eut pour théâtre Jérusalem.

La prédication fut pour lui la partie essentielle de son œuvre. La foule qui l'entourait, avide surtout de merveilleux, attribuait plus d'importance aux guérisons qu'il accomplissait, mais c'est la prédication qui nous fait connaître le Jésus historique. Il était pour le peuple un rabbi ambulant, comme il y en avait beaucoup depuis le II[e] siècle ; il enseignait surtout en plein air, mais aussi dans les synagogues, dans des maisons hospitalières, chez des païens et des péagers. Toute occasion lui était bonne. Il avait une éloquence naturelle, échauffée par la conviction intérieure et par l'enthousiasme d'un grand idéaliste, et parlait avec autorité. Pour être mieux compris et faire bien pénétrer sa pensée dans les esprits, il employait volontiers de courtes maximes, d'apparents paradoxes pleins de sens, des paraboles, une seule fois l'allégorie. Nous n'avons pas de discours entiers tels que Jésus les prononçait : le discours sur la montagne est un assemblage artificiel. On n'a conservé que les paroles les plus frappantes, souvent sans leur cadre ; beaucoup de paroles précieuses ont été perdues ; celles qui nous sont restées portent incontestablement le cachet de l'authenticité.

Nul doute que Jésus n'ait guéri toute sorte de maladies de l'esprit et des nerfs, qu'on attribuait aux démons. La condition était que les malades aient foi en lui ; à Nazareth, il n'a pu guérir personne par suite du manque de foi des habitants. Des guérisons de ce genre sont mentionnées jusqu'au II[e] siècle. Paul parle des siennes (II Cor., XII, 12 ; Rom., XV, 19) ; les pharisiens ne niaient pas celles de Jésus, mais les attribuaient à Belzébub ; leurs disciples en faisaient aussi. Jésus attribuait les siennes à la puissance de Dieu. Certains faits mentionnés par

les évangiles n'ont que l'apparence du merveilleux, comme la guérison de la belle-mère de Pierre, la résurrection de la fille de Jaïrus, dont Jésus dit simplement qu'elle dormait ; d'autres sont des légendes populaires, comme la résurrection du fils de la veuve de Naïn et celle de Lazare. Parfois des paraboles ont été transformées en événements réels, comme la multiplication des pains, la malédiction du figuier. Jésus a opéré des guérisons par amour du prochain, par compassion, et a toujours évité ou repoussé ce qui aurait été pure affaire d'ostentation.

Jésus a eu des disciples et a fondé une sorte d'école, ce qui prouve qu'il a commencé à la façon de Jean, comme réformateur ou prophète. Il avait besoin d'aides pour sa prédication. Il fit un choix parmi les plus fidèles et ne se trompa que sur Judas Iscarioth. C'étaient des hommes du peuple. Pierre, Jacques et Jean paraissent avoir joué un rôle prépondérant. Ils étaient au nombre de 12, pour les 12 tribus d'Israël. Jésus vivait et mangeait avec eux, leur expliquait ce qu'ils n'avaient pas compris, s'étonnait souvent de leur inintelligence. Il y avait en outre un cercle plus large de disciples, peu nombreux sans doute - les 120 disciples de la première communauté de Jérusalem peuvent nous en donner une idée. Une place particulière appartient aux femmes qui suivaient Jésus par reconnaissance, et qui partageaient avec lui leur avoir, Marie Madeleine, Jeanne, femme de Chuza, Suzanne, Salomé et d'autres ; elles lui furent fidèles jusqu'à la fin ; seules elles assistèrent à son supplice et peut-être lui rendirent les derniers honneurs, quand tous les disciples et Pierre lui-même avaient fui en Galilée.

Le point central de la prédication de Jésus et de toute sa conception religieuse n'est pas l'annonce de l'avènement prochain du règne de Dieu, héritage des prophètes repris par Jean-Baptiste, c'est l'idée du Père céleste. Tout son enseignement en est pénétré. Le plus important des dons du Père céleste est le pardon : la haine satanique du bien en est seule exclue. C'est Dieu qui pardonne, qui vient au-devant de l'homme repentant, sans aucun intermédiaire entre lui et sa créature. Le péché trouble le rapport d'amour entre Dieu et l'homme ; la première chose est de changer de sentiment, de se convertir. Le premier commandement est d'aimer Dieu de tout son cœur, d'être prêt, par amour pour lui, à renoncer à tout sans regarder en arrière, à braver la souffrance et la mort. Vient ensuite l'amour fraternel, non dans le sens de sympathie naturelle, mais dans le sens de bienveillance active triomphant de l'égoïsme du cœur. Actes et paroles doivent s'inspirer de ces sentiments. Jésus envisage idéalement les questions morales, par exemple celles du

divorce, du serment. Son enseignement n'admet pas de compromis. Il s'est d'abord occupé plutôt de l'individu, de ses devoirs religieux et moraux; les âmes bien disposées formaient sans doute pour lui le royaume de Dieu, qui devait se réaliser peu à peu; mais il voyait, à l'horizon, la fin du monde présent. Quand le « printemps galiléen » fut passé et que les obstacles vinrent, l'idée que le royaume de Dieu allait venir et qu'il se réaliserait soudainement se plaça de plus en plus au premier plan. La proximité de la fin du monde fut un motif de plus de redoubler d'efforts pour se sanctifier. On ne comprend pas bien, sans cet élément d'avenir, certaines images et certaines paraboles, comme la porte large et la porte étroite, la maison bâtie sur le sable et la maison bâtie sur le roc, la vigilance du serviteur, les talents, le trésor caché, la perle d'un d'un grand prix, etc. — Jésus n'a pas eu de système; il n'a été ni un philosophe, ni un dogmaticien, mais son enseignement a pourtant une véritable unité.

Les prophètes voyaient le salut dans le cadre d'Israël, avec l'idée de l'admission des païens dans la communauté du peuple élu. Jésus a eu jusqu'à la fin le sentiment très vif de sa mission envers son peuple; il s'est placé d'abord au même point de vue que les prophètes; mais la doctrine du Père céleste, celle que la vraie pureté est la pureté du cœur lui ont donné une tendance plus marquée vers l'universalisme. Il n'a pourtant jamais enseigné l'égalité de tous les peuples devant Dieu; autrement on ne comprendrait pas la tendance judéo-chrétienne de l'Église primitive. Les évangiles ne nous renseignent pas clairement sur ce point; ils renferment des paroles d'un étroit particularisme, et d'autres nettement universalistes, celles-ci probablement de date postérieure, ou provenant de remaniements postérieurs, dus à une tendance pagano-chrétienne très appréciable. Dans les paraboles du festin, de l'enfant prodigue, des deux fils, des ouvriers dans la vigne, etc., il s'agit, non des Juifs et des païens, mais des scribes et des pharisiens d'un côté, et, de l'autre, des péagers et des gens de mauvaise vie.

L'attitude de Jésus à l'égard de la loi s'est modifiée au cours de son ministère. Il a voulu d'abord spiritualiser la loi, substituer la religion de l'esprit à celle de la lettre; plus tard, il a mis au premier plan les commandements moraux de la loi, attribuant une importance moindre au culte des sacrifices et du temple, sans pourtant supprimer ce culte; puis il n'a plus attribué à la loi qu'une valeur relative, déclarant que le sabbat est fait pour l'homme et que les prescriptions relatives à la pureté extérieure sont des commandements d'hommes; mais il n'a pas

supprimé positivement la loi, car s'il s'était prononcé nettement à cet égard, la tendance judéo-chrétienne ne s'expliquerait pas.

Jésus s'est-il considéré comme le Messie ? L'attente du Messie était très vivante dans les derniers siècles avant notre *ère* et au temps de Jésus. Pour l'Église primitive, Jésus a été le Messie : c'est cette foi qui séparait les chrétiens des Juifs. On a mis en doute que Jésus ait eu cette idée, mais sans raisons valables. La conscience messianique est arrivée insensiblement chez lui à l'éclosion ; d'abord réformateur moral et religieux, il a eu ensuite conscience d'une vocation divine particulière. Il n'est pas possible de fixer le moment où il se considéra comme le Messie : ce fut entre le baptême et la confession de Pierre. Il a transformé l'idéal messianique de son peuple et l'a dégagé de l'élément polititique qu'il contenait. Le Royaume de Dieu était pour lui jusqu'à un certain point déjà présent, et on peut penser qu'il en espérait d'abord la réalisation par la pratique de sa doctrine. Plus tard, il crut à la nécessité d'une intervention divine. Le récit de la tentation jette une certaine lumière sur ce qui se passa en lui.

Dès qu'il eut clairement conscience de sa mission messianique, Jésus résolut de se rendre à Jérusalem, au moment de la fête de Pâques, et de se présenter comme Messie à la nation réunie. Il sentait le danger de sa démarche et ce dilemme se posait à lui : être reconnu comme Messie, ou mourir. Les Douze et un petit nombre de disciples fidèles se joignirent à lui et le suivirent non sans anxiété. L'entrée à Jérusalem fut certainement préparée pour manifester sa dignité messianique comme il la comprenait. La lutte fut courte et décisive : Jésus n'était pas inconnu en Judée ; il était déjà l'objet de la haine des prêtres, des scribes et des pharisiens parce qu'il avait agi en réformateur. L'expulsion des marchands du temple, les discussions avec les sadducéens et les pharisiens, les imprécations contre ces derniers augmentèrent rapidement cette hostilité. Depuis la mort de Jean-Baptiste, Jésus avait eu des pressentiments ; il en avait parlé à ses disciples les plus intimes, nons sans doute dans la forme précise qui est rapportée dans les évangiles. Il était devenu à certains égards plus prudent ; pendant son séjour à Jérusalem, il passait les nuits hors de la ville, peut-être en des lieux différents ; dans les derniers jours, il eut la certitude de sa mort prochaine, peut-être avec une dernière lueur d'espérance.

C'est en mangeant la Pâque avec ses disciples, le soir du 14 nisan, qu'il exprima avec le plus de force cette certitude. On ne peut décider si l'acte qu'il accomplit alors fut prémédité, comme semble l'indiquer

la relation de Luc, ou spontané, comme on peut le conclure des récits de Marc et de Matthieu. Le pain qu'il venait de rompre lui sembla l'image de son corps, le vin versé dans la coupe, celle de son sang qui allait être répandu pour plusieurs : toute la haine de ses ennemis allait être attirée sur lui, et ses disciples seraient épargnés. Son sang était le sang de l'alliance : la nouvelle religion se détachait ainsi de l'ancienne. L'idée du pardon des péchés et la recommandation de répéter l'acte en souvenir de lui sont de date plus récente. Pour le IVe évangile, Jésus est l'agneau pascal : il meurt donc le 14 nisan et non le 15 ; sa relation du derniers repas de Jésus avec ses disciples n'est pas historique.

A mesure que la certitude de sa mort devenait plus grande, se formait et grandissait en Jésus la foi en son retour prochain. Cela ne laisse aucun doute : même en admettant que les discours eschatologiques (Matth. xxiv et parall.) soient d'origine plus récente, il reste encore dans les synoptiques toute une série de paroles sur la parousie.

Les pharisiens et les sadducéens, unis contre Jésus, avaient décidé sa mort, mais n'osaient l'arrêter sous les yeux de la foule, dans la crainte d'une sédition. Judas leur vint en aide : c'était un Judéen, qui n'avait jamais été un vrai disciple et qui était devenu ennemi de Jésus pour des motifs dont les synoptiques ne nous disent rien. Il conduisit les agents du Sanhédrin au jardin des Oliviers, où Jésus avait décidé de passer la nuit. Après une courte résistance, les disciples prirent la fuite et Jésus fut arrêté et emmené dans la maison du souverain sacrificateur Caïphe, où le Sanhédrin était réuni. Pierre seul le suivit jusque-là. Le Sanhédrin voulait obtenir une condamnation avant le jour ; on ne peut dire s'il tint deux séances, comme c'était nécessaire pour une condamnation à mort. Les dépositions des témoins ne s'accordant pas, Jésus, sur son propre aveu qu'il était le Messie, fut condamné comme blasphémateur. La sentence ne pouvait être exécutée sans l'approbation du procurateur romain Pilate ; cette approbation paraissait certaine puisqu'il s'agissait d'un pseudo-messie, d'un rebelle à l'autorité romaine. Pilate résista pourtant d'abord, mais finit par consentir.

Le lieu du supplice fut le Golgotha, hauteur pierreuse située le long de la route, devant le mur, au sud-ouest de la ville, et non au nord-est, comme le veut la tradition. Les femmes, qui étaient seules restées à Jérusalem, regardaient de loin. Parmi les paroles de la croix, celle qui est citée par Marc à Matthieu : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » est seule sûrement authentique. Luc et le IVe évangile n'osent plus attribuer à Jésus un moment de désespoir. Les ténèbres, le voile du

temple qui se déchire, la confession du centurion, sont des légendes qui se sont rattachées plus tard à la mort de Jésus. Comme ce supplice avait eu lieu pour la gloire de Dieu, le jour de la fête ne fut pas considéré comme profané. Vers le soir, Pilate permit à Joseph d'Arimathée de prendre le corps de Jésus pour l'ensevelir.

Ici finit la vie historique de Jésus et commence celle de sa communauté. Le trait d'union entre les deux fut la foi en la résurrection. Les disciples étaient dans un état d'âme où on voit ce qu'on croit voir. Jésus leur apparut. La plus ancienne source (I Cor., xv) donne la liste des apparitions dans leur ordre et cite en dernier lieu la vision de Paul sur le chemin de Damas. Il s'agit donc de phénomènes psychiques. Les disciples ont vu Jésus intérieurement, non extérieurement, ils ne l'ont point entendu, ne l'ont point touché; il n'a pas mangé avec eux. La première apparition eut lieu en Galilée, non pas trois jours, mais des semaines après la mort de Jésus; ce fut celle de Pierre; sa conviction aida les autres à se produire. Revenus à Jérusalem, les disciples eurent à répondre aux doutes et aux négations : le tombeau vide, les scellés apposés sur la pierre fermant l'ouverture du tombeau, la garde, etc..., sont autant de circonstances imaginées plus tard pour montrer la réalité de la résurrection.

Il y a loin, — telle est la conclusion de l'auteur, — du Christ historique au Christ du dogme. Mais c'est le Christ historique, chair de notre chair, qui peut encore agir sur l'homme moderne par sa personnalité et par sa pensée, et c'est son esprit qui peut conduire à la solution des problèmes du temps présent.

L'image de Jésus que nous présente M. Neuman est bien une image historique; elle est conforme, en ses lignes principales, à la tradition primitive qui s'est conservée, plus ou moins altérée, dans les synoptiques. Ce qui caractérise son travail, c'est qu'il admet, beaucoup plus que la plupart des critiques, un développement et des modifications des idées de Jésus au cours de son ministère. Lorsque Jésus quitte Nazareth, c'est un Juif d'une piété simple et profonde, nourri de la moelle religieuse des prophètes et des Psaumes, une âme pure en communion intime avec Dieu; c'est une fleur encore fermée. La parole de Jean-Baptiste le remue et l'exalte, et, au moment de son baptême, il est rempli d'un esprit nouveau et a le sentiment d'une mission qui s'impose à lui : celle de s'associer au mouvement réformateur de Jean, en vue du Règne de Dieu. Quand Jean-Baptiste est emprisonné, il continue son œuvre; ce n'est que vers la fin de son ministère en Galilée qu'éclôt en

lui la conscience de sa mission messianique. Pour la réalision du Règne de Dieu, il compte d'abord sur le succès de sa prédication, puis il croit à une intervention divine prochaine, et, quand il a la certitude de sa mort, naît et se développe en lui la foi en son retour sur les nuées du ciel. Ses idées relatives à la valeur de la loi et au caractère plus ou moins universel du Règne de Dieu se développent de même jusqu'aux derniers jours de son ministère à Jérusalem.

Il est certain que les idées de Jésus se sont formées et développées peu à peu. Il dépeint ce développement dans la parabole du grain qu'un homme a semé dans son champ, qui germe et grandit, que cet homme veille ou dorme, comme quelqu'un qui en a fait l'expérience personnelle. Mais quand ce développement a-t-il eu lieu ? avant ou pendant son ministère ? Les opinions des critiques diffèrent sur ce point. Les récits des synoptiques ne fournissent pas les éléments d'une solution quelque peu certaine, et les croyances de l'Église primitive ne nous renseignent pas sûrement sur la pensée de Jésus. On ne peut guère, sur ces points, former que des conjectures, qui varieront selon que l'on fera une part plus grande au milieu, aux événements, ou à la personnalité de Jésus. Peut être M. Neuman n'a-t-il pas assez tenu compte de ce dernier élément.

Eug. Picard.

Axel Andersen. — **Das Abendmahl in den Zwei ersten Jahrhunderten nach Christus**, in-8°, 95 p. — Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1904.

L'auteur entre en matière sans préambule et commence par une étude exégétique très serrée de I Cor., xi, 20-34, où Paul parle d'un repas du Seigneur que les Corinthiens ne célébraient pas convenablement et raconte comment le Seigneur a institué ce repas. Ce qu'il reproche aux Corinthiens, c'est de ne pas attendre que tous soient présents et de prendre chacun son repas particulier, de sorte que les uns ont faim et que les autres font des excès ; en agissant ainsi, ils méprisent l'Église de Dieu et font honte aux indigents. Puis viennent les paroles de l'institution du repas : le corps du Seigneur ne peut y signifier autre chose que ce que Paul désigne habituellement par ces mots, c'est-à-dire l'Église de Dieu ; la coupe est la nouvelle alliance en son sang ; manger

de ce pain et boire de cette coupe, c'est donc avoir part à la communion de l'Église et à la nouvelle alliance basée sur le sang de la croix ; discerner le corps du Seigneur, c'est comprendre que c'est l'Église représentée par le pain ; s'éprouver, se juger soi-même, c'est comprendre qu'on n'est qu'un membre de ce corps. Les fidèles doivent donc s'attendre les uns les autres pour célébrer ce repas. Les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, qui ne s'accordent pas avec l'ensemble du passage, sont une interpolation postérieure.

Ce repas du Seigneur n'était donc pas une sainte cène, où on aurait mangé la chair et bu le sang du Christ ; c'était essentiellement un repas cultuel en commun, analogue aux repas de sacrifice des Juifs et des payens. Ce caractère du repas est indiqué dans les mots τοῦτο ποιεῖτε, dans le sens de : offrez ceci.

Cette interprétation est confirmée par le passage I Cor., x, 16 sqq., où la participation des fidèles au pain et à la coupe est assimilée à la participation des Juifs et des païens à l'offrande sacrifiée sur l'autel. Le verset 17 : « il y a un seul pain, et nous, qui sommes plusieurs, sommes un seul corps, car tous nous participons à ce seul pain » est le développement de la question qui précède : « le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps de Christ? ». De même, la participation des Juifs et des païens à la chair des victimes offertes sur l'autel est une communion avec l'autel, c'est-à-dire, pour les uns, avec la théocratie, dont l'autel est le symbole central, pour les autres avec les démons, c'est-à-dire avec le royaume de Satan.

M. Andersen examine ensuite les relations des synoptiques relatives au dernier repas de Jésus avec ses disciples. Il y a dans les évangiles deux traditions différentes concernant ce repas. D'après les synoptiques, ce repas eut lieu le 14 Nisan et fut un repas pascal ; d'après le IVe évangile, il eut lieu le 13 Nisan, et Jésus fut crucifié le 14, le jour où les Juifs mangeaient l'agneau pascal. La vérité historique est dans le IVe évangile. Les relations des synoptiques sont suspectes, le texte en ayant été évidemment remanié, tandis que celui du IVe évangile ne présente aucune trace de remaniements. Vers 165, Apollinaire traite d'ignorants ceux qui disent que Jésus mangea la Pâque avec ses disciples, et fut crucifié le grand jour des azymes, et prétendent s'appuyer sur le récit de Matthieu. Il ne connaissait donc pas le texte actuel du Ier évangile. Lors de la grande querelle pascale entre Rome et l'Asie Mineure, vers 190, Polycrate d'Éphèse dit que l'usage des Asiates de célébrer, le 14 Nisan, quel que soit le jour de la semaine, le souvenir de la mort

de Jésus, est selon l'Évangile, qu'il a parcouru toute l'Écriture, et trouvé que l'usage des Asiates y est conforme. Il ne connaissait pas les textes des synoptiques dans la forme où ils nous sont parvenus. Rien du reste dans les synoptiques, sauf l'indication des temps, n'oblige à penser que le dernier repas de Jésus ait été un repas pascal; il s'y trouve même des traits qui ne s'accordent pas avec cette idée. La relation actuelle des synoptiques est donc une relation tendancieuse qui s'est substituée à la tradition primitive.

Il y a encore dans les synoptiques des restes de cette tradition primitive. Ce sont les versets Matth., xxvi, 27, 29, Marc, xiv, 23, 25, Luc, xxii, 16-18. Le verset Luc, xxii, 16, qui, dans le texte actuel, se rapporte à la Pâque, mentionnée au verset 15, se rapportait primitivement à un passage où il était question du pain, car nulle part il n'est question qu'on célébrerait une Pâque dans le royaume de Dieu. Le texte de Luc que donnent certains manuscrits (b, e, D), où manquent la fin du verset 19 et le verset 20, se rapproche beaucoup de ce qui a dû être la relation primitive. L'auteur rétablit ainsi cette relation, d'après les fragments qui en ont été conservés : « Jésus, ayant pris un pain et rendu grâces, le rompit, le leur donna et dit : prenez, mangez. En vérité je vous dis que je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'on le mange nouveau dans le royaume de Dieu. Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : Prenez-la et partagez-la entre vous. En vérité je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le règne de Dieu. » Les mots : ceci est mon corps, — ceci est mon sang, le sang de l'alliance, rompent la suite naturelle des idées; l'affirmation que Jésus ne boira plus de ce fruit de la vigne est en contradiction avec « ceci est mon sang », Dans Luc, les versets 19 et 20 rompent le lien naturel entre 18 et 21. Ces versets sont visiblement une interpolation tirée de 1 Cor., xi. Le passage Jean, vi, 51 sqq. est également une interpolation ayant pour but de mettre la pensée originale du IVe évangile en rapport avec la sainte cène.

Il y a donc eu primitivement, dans les livres du Nouveau-Testament, deux relations du dernier repas de Jésus avec ses disciples : celle de Paul, d'après laquelle Jésus a institué, à cette occasion, un repas en commun en souvenir de lui, et celle des évangiles, et en particulier des synoptiques, d'après laquelle ce repas aurait été tout simplement un repas d'adieux, qui n'aurait pas été un repas pascal, et que Jésus n'aurait pas invité ses disciples à célébrer dans la suite; et ni dans l'une ni dans l'autre de ces relations, il n'est question de ce qui fut plus tard la sainte

cène. Paul dit tenir ce qu'il raconte de l'institution du repas du Seigneur, non de la tradition de la primitive Église, mais d'une révélation directe du Seigneur. Il ne peut en tout cas pas la tenir des apôtres, car ce qu'ils lui auraient appris à ce sujet aurait été conforme à la relation primitive des synoptiques et à celle du IVe évangile. Les évangiles seuls peuvent être employés comme sources, pour connaître la marche historique des choses.

Il n'est question de la fraction du pain dans les autres livres du Nouveau Testament que Act., II, 42-46, et XX, 1. Rien n'indique que ce soit, dans ces passages, une abréviation pour désigner la sainte cène. C'était la continuation des repas de Jésus avec ses disciples. C'était du reste une pieuse coutume de rompre le pain et de rendre grâces à chaque repas (Luc, XXIV, 30; Act., XXVII, 35).

Les écrivains chrétiens, jusqu'à la fin du IIe siècle confirment ces résultats. Il est question, dans la *Didaché*, de la fraction du pain, le dimanche; c'était un repas commun qu'on nommait soit la fraction du pain, soit l'eucharistie. Il n'y a rien dans les prières qui sont prononcées pour le pain, pour la coupe et, à la fin du repas, quand on est rassasié, qui rappelle le repas du Seigneur de Paul ou la sainte cène. Elles répondent à celles des repas religieux des Juifs. On n'y trouve pas trace des paroles de l'institution, ni rien qui montre que l'eucharistie ait eu quelque rapport avec le dernier repas de Jésus avec ses disciples, ou avec le repas pascal. L'auteur de la *Didaché* connaît l'évangile et s'y réfère pour d'autres choses, mais pas pour l'eucharistie. L'évangile qu'il a connu, qui est notre Matthieu, ne contenait pas encore la relation de l'institution de la sainte cène.

Marcion avait dans sa bible une relation du dernier repas de Jésus dans l'*evangelium* et dans l'*apostolicum*; il avait introduit dans l'évangile celle de I Cor., XI. Comme il nie l'incarnation et que pour lui le Christ n'est qu'une apparence sans réalité, n'ayant ni chair ni sang, il n'a pu comprendre le corps et le sang dont il est question I Cor., XI comme la véritable chair et le véritable sang de Jésus.

Dans les lettres d'Ignace, le repas en commun est désigné par les mots agape et eucharistie. A ces agapes se rattachait l'assistance aux veuves, aux orphelins, aux pauvres. On y rompait le pain et on y buvait la coupe. Étant donnée la grande analogie entre les idées d'Ignace, notamment sur l'Église, et celles de Paul, on peut conclure que l'agape d'Ignace était le repas du Seigneur de Paul. Il n'y a pas de place dans sa théologie pour la sainte cène. Pour avoir la vie éternelle, il faut être

en Christ; on est en Christ quand on fait partie de la communauté sous la direction de l'évêque. Celui qui n'est pas avec l'évêque est impur. L'évêque est la tête, et la communauté le corps. Celui qui est membre de la communauté sous la direction de l'évêque est en Christ charnellement et spirituellement. Ce n'est pas le pain, c'est le fait de rompre un seul pain qui est φάρμακον ἀθανασίας. Il n'y a pas de place dans cette doctrine pour la chair et le sang de la sainte cène. Les passages où on a cru trouver la sainte cène n'ont pas le sens qu'on leur a donné.

C'est entre Ignace et Justin Martyr que s'opère la transformation du repas du Seigneur en sainte cène, par suite de l'importance que la lutte contre le docétisme donne à la doctrine de l'incarnation. L'eucharistie de Justin, où on mange la véritable chair du Christ et où on boit son sang, est une sainte cène. C'est une opinion généralement admise, qu'au commencement, ou vers le milieu du IIe siècle, la sainte cène fut séparée des agapes, et célébrée dans le culte homilétique du matin ou dans le culte principal du dimanche; que, d'après la lettre de Pline, le culte des chrétiens de Bithynie se composait d'un culte du matin et d'un culte du soir, et que ce qui caractérisait ce culte du soir était un repas en commun, l'agape, à laquelle la sainte cène était encore rattachée, et que Justin atteste la séparation de ces deux éléments et la célébration de la sainte cène dans le culte principal du dimanche. Ce prétendu changement est très problématique. Pour donner une idée du culte des chrétiens, Justin décrit le culte principal du dimanche, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait eu que ce culte-là. De son temps, la sainte cène était encore rattachée aux agapes, et n'était pas célébrée dans le culte du matin. La fête qu'il décrit était un véritable repas, c'est-à-dire une agape, dans laquelle la sainte cène jouait le rôle principal. Du temps de Tertullien, on célébrait encore la sainte cène durant l'agape.

Depuis Tertullien, une nouvelle transformation commence et l'eucharistie devient le sacrement du sacrifice du Seigneur de Cyprien. Cette nouvelle conception de l'eucharistie n'est pas encore complètement formée du temps de Tertullien et d'Origène.

Tel est, en résumé, le contenu du livre de M. Andersen. Nous n'avons pu indiquer toutes les raisons sur lesquelles il s'appuie pour justifier ses conclusions. Son travail est très concis à ne renferme que les développements strictement nécessaires. Il révèle chez son auteur un esprit très méthodique et très résolu à voir les choses comme elles sont et à ne pas lire entre les lignes des textes qu'il est amené à examiner. Il ne voit la sainte cène que là où elle est positivement mentionnée avec ses carac-

tères distinctifs. Si on admet que les relations des synoptiques représentent la tradition de l'Église primitive, on peut voir la sainte cène partout où il est question de la fraction du pain, des agapes de l'eucharistie, quoique les textes n'en parlent pas positivement; si au contraire le fait qu'on discutait encore à la fin du II siècle la question de savoir si Jésus est mort le 14 ou le 15 Nisân, qu'Apollinaire ne connaissait pas le texte actuel de Matthieu, et que Polycrate affirme que la coutume des Asiates de célébrer, le 15 Nisân, le souvenir de la mort de Jésus est conforme à l'Évangile, rend à peu près évidente l'hypothèse que les relations des synoptiques ont été remaniées sur ce point, alors le fait que ni la *Didaché* ni Ignace, tout en mentionnant l'eucharistie ou les agapes, ne parlent pas positivement de la sainte cène acquiert une incontestable valeur.

Mais la partie la plus originale et la plus importante du travail de M. Andersen est certainement le point de départ : la recherche de ce qu'a été à l'origine ce qui plus tard est devenu la sainte cène et le sacrifice de la messe, et tout particulièrement l'examen des relations de Paul et des évangiles concernant le dernier repas de Jésus avec ses disciples. M. Andersen a analysé le texte I Cor., XI, 20-34 d'une manière plus rigoureuse et plus objective qu'on ne l'avait fait avant lui. Il a fait ressortir ce qui s'y trouve et montré ce qui ne s'y trouve pas. L'interprétation qu'il donne de τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα, que d'autres avaient déjà ou pressentie ou donnée, s'accorde avec l'ensemble du passage (en considérant τὸ ὑπὲρ ὑμῶν comme une interpolation postérieure), et est conforme au langage habituel de Paul, pour qui le corps de Christ signifie toujours l'Église. On pourrait objecter que Paul rapporte ici des paroles de Jésus, et qu'il n'y aurait aucune raison de les interpréter d'après les habitudes de langage de Paul. Mais il ne faut pas perdre de vue que Paul ne parle pas d'une tradition qu'il tiendrait d'un des apôtres ou d'un des disciples immédiats de Jésus, et dont il citerait les termes comme il les aurait reçus. Il déclare tenir ce qu'il relate d'une révélation directe du Seigneur, et a pu exprimer cette révélation dans le langage qui lui était habituel. Si le verset 26 fait partie des paroles de l'institution, il appartient bien à Paul pour la forme. En tout cas, les mots « mon corps » et « la nouvelle alliance en mon sang » ne peuvent guère être pris dans le sens de « ma chair » et « mon sang », comme le fait l'interprétation traditionnelle. Le passage I Cor., X, 16-21, et surtout le verset 11, donnent un grand degré de probabilité à celle de M. Andersen.

L'étude critique des textes des synoptiques relatifs au dernier repas de

Jésus avec ses disciples a conduit l'auteur à des résultats qui peuvent sembler un peu hardis et passablement hypothétiques. Toutefois ces textes ont été évidemment remaniés et celui de Luc présente des traces manifestes d'interpolation. Les paroles relatives à la sainte cène viennent de I Cor., XI, avec des adjonctions qui y introduisent l'idée de l'expiation. « La nouvelle alliance en mon sang » de I Cor., XI est devenue chez Marc et Matthieu « mon sang, le sang de l'alliance » ; ces modifications correspondant à différents degrés de développement de l'idée de la sainte cène. L'hypothèse que ces paroles ont été introduites dans les relations des synoptiques au moment où les idées qu'elles expriment commençaient à se répandre dans l'Eglise, n'a rien d'excessif, car si ces paroles avait fait partie de la tradition primitive il serait étrange qu'elles n'aient pas laissé de traces positives dans ce que nous connaissons de la littérature chrétienne avant Justin, qui, le premier, au milieu du IIe siècle, déclare, dans sa 1re Apologie, que le pain et le vin sont la chair et le sang de Jésus incarné. Ce qui fait la force des nombreux arguments présentés par M. Andersen, c'est la parfaite concordance qui existe entre la manière dont les écrivains chrétiens avant Justin parlent de la fraction du pain, des agapes, de l'eucharistie, et ses hypothèses relatives au texte des synoptiques.

En résumé, ce travail est très remarquable et très intéressant, et bien qu'il demeure, à certains égards, hypothétique, il représente un effort sérieux pour résoudre le problème de l'origine et des premiers développements de la sainte cène.

Eug. Picard.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. GIANNOLA. — **De compositione et fontibus Ciceronis librorum qui sunt De Natura deorum.** — Bologne, Zanichelli, 1904.

Dans cet opuscule de 27 pages, l'auteur, après plusieurs autres érudits, R. Hoyer, P. Schwenke, R. Hirzel, B. Lengnick, s'efforce de déterminer quelles ont été les principales sources de Cicéron et quel ordre a voulu suivre l'écrivain, lorsqu'il a écrit son dialogue *De Natura deorum*. La question ici traitée est d'ordre plutôt littéraire qu'historique. D'après M. A. G., les auteurs, dont Cicéron s'est surtout servi, seraient Philon de Larisse et Antiochus d'Ascalon, qui appartinrent tous les deux à la Nouvelle Académie. Cicéron aurait donc exposé de seconde main les doctrines des Épicuriens et des Stoïciens sur la divinité.

J. TOUTAIN.

H. H. TILBE. — **Dhamma oder die Moral-Philosophie des Buddha Gotama.** — Deutsche Ausgabe von K. B. Seidenstücker. — Leipzig, *Buddhistischer Verlag* (1905), in-16, VIII-80 p., 1 grav. Prix : 1 m.

Ce petit livre, qui témoigne du zèle propagandiste de la *Buddhistischer Verlag*, a paru à Rangoon en 1900 sous le titre « Pâli-Buddhism ». Et si le traducteur allemand a cru devoir adopter pour sa version celui de « Dhamma » c'est qu'il lui paraît plus significatif encore. Exposé purement objectif et scientifique, écrit *sine ira ac studio* pour servir d'introduction à l'étude du buddhisme, « il doit apporter, selon l'espoir de son éditeur, à qui se débat au milieu du naufrage des religions révélées, l'apaisement que ne saurait procurer la *Bierbank-Philosophie* du Matérialisme. »

ANTOINE CABATON.

V. ROSE O. P. — **Les Actes des Apôtres,** traduction et commentaire (de la collection « La Pensée chrétienne », textes et études). — Paris, Bloud et Cie, 1905, 1 vol. in-16 de XLIV-273 pages. Prix : 3 francs 50.

Une introduction de 44 pages ouvre le volume du Père Rose. Elle examine d'abord la question d'auteur et la résout dans le sens traditionnel. Pour le P. R., le livre des Actes est de la plume de Luc l'auteur du troisième Évangile : c'est à lui que remontent les passages à la première personne. Pourquoi le P. R.

les appelle-t-il *Wirstücke* et non simplement « passages en nous »? La question de date n'est pas résolue avec netteté ; après avoir énoncé diverses hypothèses, l'auteur parle de celle qui fixe la composition des Actes entre 64 et 68. C'est à cette solution qu'il se rattache, sans d'ailleurs le dire expressément. L'introduction contient encore une notice sommaire sur les controverses soulevées par les intéressantes théories de M. Harnack sur la chronologie de l'âge apostolique, quelques indications sur le texte du livre, et une analyse détaillée de son contenu.

D'une manière générale, le Père R. se montre bien informé des travaux de la critique moderne, mais le plus souvent il ne donne pas le nom des auteurs de qui il rapporte les opinions. Sa tendance personnelle est naturellement conservatrice et apologétique.

Le commentaire lui-même est clair et intéressant surtout au point de vue des détails archéologiques. Au point de vue critique, il est bien moins satisfaisant, on peut dire que les problèmes critiques n'y sont même pas abordés. Le P. R. ne paraît pas admettre qu'on puisse mettre en doute la valeur historique des récits des Actes. Nous nous bornerons à justifier ce jugement par quelques exemples. Le P. R. se contente d'une harmonistique bien superficielle pour mettre d'accord ce que les Actes nous apprennent de Paul, et ce que Paul lui-même dit dans un épître. — A propos des récits de la Pentecôte, il écarte l'interprétation et la plupart des critiques modernes d'après lesquels la glossolalie aurait consisté en paroles inintelligibles prononcées par un individu en état d'extase, ainsi que cela ressort nettement de ce que Paul écrit aux Corinthiens (I Cor. 14, 22 ss. en particulier). Il s'en tient à l'opinion traditionnelle qui admet que les apôtres ont eu subitement, par un miracle, la connaissance de langues qu'ils ignoraient auparavant. — On sait qu'il y a entre le IIIe Évangile et le livre des Actes une différence que l'identité d'auteur rend bien frappante. L'Évangile place l'ascension immédiatement après la résurrection, tandis que les Actes séparent les deux événements par un intervalle de 40 jours que remplissent les apparitions du ressuscité. Le P. R. n'admet pas qu'il y ait sur ce point désaccord entre les deux ouvrages. La différence apparente s'explique fort bien, selon lui, si l'on admet que Luc n'a voulu qu'indiquer les choses d'une manière générale dans son Évangile, se réservant de les préciser dans son deuxième livre. Cette explication est bien invraisemblable, étant donnée l'importance qu'avait pour les premiers chrétiens la foi à la résurrection du Christ.

Signalons en terminant un détail caractéristique. Les Actes parlent quelque part des frères (ἀδελφοί) de Jésus (1, 14). Le P. R. (p. 9) commente ainsi ce terme : « Ils sont ou bien des demi-frères ou, plus exactement, des cousins de Jésus ». C'est là purement et simplement un contre-sens ou plutôt c'est un exemple curieux du tort que fait à l'exégèse un point de vue dogmatique préconçu.

MAURICE GOGUEL.

Th. Calmes, SS. CC. — **Épitres catholiques, Apocalypse.** — Traduction et commentaire (de la collection *La Pensée chrétienne*, textes et études »). Paris, Bloud et Cie, 1905, 1 vol. in-16 de 242 p. Prix : 3 fr. 50.

Le volume du P. Th. Calmes contient une traduction et un commentaire des épîtres dites catholiques et de l'Apocalypse. On regrette de n'y pas trouver aussi des introductions historiques à ces différents écrits. La traduction de M. C. est généralement correcte, quoique manquant souvent de précision et d'élégance. Son commentaire n'est guère qu'une paraphrase du texte. Les questions importantes de critique ou de théologie biblique que posent certains passages de ces écrits ne sont pas abordées, ou le sont avec une timidité et des hésitations qui étonnent les historiens que ne préoccupe pas, comme le P. C., le souci d'obtenir l'*imprimatur* de l'archevêché de Paris. C'est ainsi qu'à propos du passage *Jacques*, 2, 14-16, sur la foi et les œuvres, le P. C. ne signale même pas le problème des rapports de la pensée de Jacques avec le paulinisme. A propos des onctions pratiquées sur les malades que mentionne *Jacques*, 5, 14 le P. C. dit : « On sait que l'interprétation officielle de l'Église rattache le rite mentionné ici au sacrement de l'Extrême Onction ». Il néglige de nous dire s'il considère cette interprétation comme historiquement fondée. A propos du passage *I Jean*, 5, 7, dont l'inauthenticité est au-dessus de toute discussion, le P. C. constate que ce fragment ne se trouve dans aucun manuscrit grec et dans certains manuscrits latins seulement à partir du ve siècle, et qu'il ne s'est introduit dans le texte grec qu'au xvie siècle ; mais il ajoute : « En vertu d'un décret du Saint Office daté du 13 janv. 1897 et approuvé par le Souverain Pontife, ces mots doivent être considérés comme faisant partie du texte ecclésiastique ».

Le P. C. ne conteste aucune des attributions traditionnelles. L'épître de Jacques est du frère de Jésus ; l'apôtre Pierre a écrit les deux lettres qui portent son nom. Les ressemblances frappantes de la deuxième de ces lettres avec l'épître de Jude ne sont ni expliquées, ni même signalées. Cela n'empêche pas le P. C. de constater que la théologie de la première épître de Pierre a un caractère à la fois paulinien et johannique.

S'il en était besoin, le volume du P. C. prouverait une fois de plus qu'il est vain de vouloir faire de la critique biblique quand les résultats auxquels on doit aboutir sont fixés à l'avance.

Maurice Goguel.

Dr Gustav Krüger. — **Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt** (Collection « Lebensfragen » H. Weinel). — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1904. 1 vol. in-8 de 312 pages. Prix : broch. 3 m. ; rel. 4 m.

Nous avons présenté dernièrement aux lecteurs de la Revue la collection de

vulgarisation théologique que publie M. H. Weinel. M. le professeur Krüger, de Giessen, vient de faire paraître dans cette collection un volume intitulé *Dreieinigkeit und Gottmenschheit*, dans lequel il expose, en reproduisant sous une forme plus développée, un cours professé par lui l'hiver dernier, la formation et l'évolution du dogme christologique et trinitaire. Ce livre vient à son heure au moment où le cas Fischer appelle l'attention de l'Allemagne religieuse sur la christologie. Ce n'est pas une histoire détaillée que M. K. a prétendu fournir en l'accompagnant de tout l'appareil critique requis en pareille matière; il a seulement voulu présenter les résultats acquis sous une forme accessible au grand public. Son volume ne contient pas de recherches originales, il n'expose pas tous les problèmes qui se posent, mais il retrace les grandes lignes de l'évolution. La nature même du livre qu'il voulait écrire imposait à M. K. une certaine réserve; c'est ainsi qu'il a délibérément écarté les résultats encore très incertains et très contestés auxquels a parfois conduit l'application, à l'histoire du dogme christologique, de la « *religionsgeschichtliche Methode* », et on ne peut que l'approuver de n'avoir pas abordé ce terrain mouvant dans un ouvrage où il fallait présenter seulement des résultats historiques certains. Les six chapitres du livre sont consacrés à l'ancienne confession baptismale, à la préhistoire du dogme dans l'ancienne Église, au triomphe de la christologie du Logos, aux discussions qui se rattachent aux noms d'Arius et d'Athanase et à ceux de Nestorius et de Cyrille d'Alexandrie; enfin, à l'achèvement du dogme en Occident. Une conclusion clôt le volume et nous fait assister à la dissolution progressive du dogme. Mais les résultats de M. K. ne sont pas exclusivement négatifs. Au dogme qui est mort, il oppose la richesse de la vie de Jésus.

Le livre de M. K. est écrit avec une grande impartialité. C'est de l'histoire et non de la dogmatique, il n'y a qu'à l'en louer. On regrette seulement par endroits que cette histoire soit si abstraite. A lire le livre de M. K., on pourrait par moments être tenté de croire que le dogme a toujours été pure théorie et spéculation théologique; or il n'en a pas été ainsi. Le dogme a joué dans la vie religieuse des générations passées un rôle capital. M. K., nous semble-t-il, n'aurait pas manqué à ses devoirs d'historien en mettant davantage ce fait en lumière, et en montrant le lien étroit qu'il y a eu dans l'ancienne Église entre la piété et le dogme. Certes, le préjugé dogmatique est une condition déplorable pour faire de l'histoire, mais le préjugé antidogmatique ne vaut guère mieux et il ne nous paraît pas certain que M. K. ait toujours su s'en garder. Le choix même de son épigraphe — « Ce ne sont pas les choses mais les dogmes qui corrompent les hommes » (Épictète) — ne tendrait-il pas à l'indiquer?

MAURICE GOGUEL.

Edgar Hennecke. — **Neutestamentliche Apokryphen**, in Verbindung mit Fachgelehrten, in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen herausgegeben. — Tübingen und Leipzig, 1904, in-8°, xii-558 pages.

Id. — **Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen**, in Verbindung mit Fachgelehrten. — Tübingen, 1904, in-8°, xii-604 pages.

On sait la part de plus en plus grande qui est faite aux écrits extra canoniques du N. T., tant dans le développement de certaines idées théologiques que dans les conceptions populaires, non seulement chrétiennes, mais juives et musulmanes. A dire le vrai, la presque totalité de ces écrits nous était connue, dans l'une quelconque des anciennes langues chrétiennes; grecque, latine, syriaque, arménienne. Mais si l'on n'était pas spécialiste et que l'on fût néanmoins désireux de se renseigner sur un sujet aussi vaste, il fallait recourir aux monographies parfois trop spéciales, ou à des ouvrages vieillis, tel que le Dictionnaire des apocryphes de Migne. Il y avait donc dans ce champ si étendu de la littérature chrétienne des premiers siècles une grande lacune à combler.

Prenant comme type l'excellent ouvrage relatif aux apocryphes et aux pseudépigraphes de l'A. T. publié par les soins de M. Kautzsch, M. Hennecke s'est proposé de donner le pendant de ce manuel pour la littérature extra canonique du N. T. Après s'être assuré la collaboration de spécialistes bien connus en Allemagne et hors d'Allemagne, il publie en allemand une traduction de toute la littérature des premiers siècles de notre ère. Il va sans dire que ladite traduction est faite sur les meilleures éditions, que les variantes sont scrupuleusement examinées et discutées, avant d'être adoptées ou rejetées. L'ouvrage est précédé d'une introduction générale sur les livres apocryphes et canoniques, ainsi que sur les plus anciens renseignements relatifs aux débuts de cette littérature. Dans le corps de l'ouvrage, la traduction de chaque livre est accompagnée d'une introduction particulière, donnant les renseignements jugés nécessaires à la compréhension du livre traité et traduit.

Ce volume s'adresse non seulement aux savants et aux théologiens, mais bien à quiconque désire se documenter sur cette partie si importante de la littérature chrétienne. Voulant faire mieux, M. Hennecke a fait suivre ce premier tome d'un deuxième, plus complet, plus scientifique, renseignant le lecteur sur les travaux critiques dont il a été l'objet. Il faut voir dans le *Handbuch* un complément justificatif du premier volume, qui donnait surtout les textes. Ici la part de la bibliographie est plus grande, ce qui amène souvent des répétitions que l'on aurait pu éviter. On y trouvera comme travaux nouveaux une étude sur les rapports entre les écrits talmudiques et le N. T. et une seconde étude sur les rapports entre le N. T. et le Koran.

Ces deux volumes forment un ensemble complet, méthodique, dont on ne saurait se passer, tant que de nouveaux textes, ultérieurement publiés, n'en exigeront pas une réédition.

F. Macler.

Antonio Gallonio. — **Tortures et tourments des martyrs chrétiens.** Traité des instruments de martyre et des divers modes de supplice employés par les païens contre les chrétiens, traduit sur les originaux italien et latin, ouvrage orné de quarante-six planches d'après les gravures sur cuivre d'Ant. Tempesta. — Paris, Charles Carrington, 1904. In 4°, vi-234 pages. Prix, 20 francs.

On connaît les belles éditions de luxe que M. Carrington lance de par le monde, ne reculant devant aucun sacrifice, choisissant de beau papier et d'élégants caractères typographiques, lorsque son pur goût de bibliophile connaisseur l'incite à publier un texte inédit ou à redonner, dans un format plus gracieux, un document déjà connu par ailleurs.

Dans une note placée en tête de l'ouvrage qui nous occupe, il nous apprend que l'édition originale en parut en italien, à Rome, en 1591. Elle était ornée de gravures « exécutées sur cuivre, d'après les dessins de Giovani de Guerra, de Modène, peintre de Sixte-Quint, par Antonio Tempesta, de Florence. » L'auteur du livre, le P. Gallonio, donna lui-même une version latine de son œuvre à Paris, mais d'un format réduit et laissant loin derrière elle, au point de vue artistique, l'édition princeps.

A lire l'ouvrage du P. Gallonio, à parcourir les illustrations qui l'ornent et qui sont une reproduction des originales, on se sent saisi d'un sentiment d'horreur, de répulsion pour les persécuteurs qui infligeaient de tels supplices aux martyrs chrétiens; et l'on admire la force de ces derniers, qui les enduraient pour leur foi. Lorsque l'on étudie les Actes des martyrs, on est frappé du très grand rôle que jouent l'exagération et l'imagination dans les récits qui en sont faits et le lecteur se surprendrait presque à douter de l'authenticité de tels récits. Mais l'on ne saurait nier que les empereurs romains ont persécuté et martyrisé les premiers chrétiens : et l'on aurait mauvaise grâce à nier davantage que les tortionnaires du moyen âge se sont montrés les dignes émules des païens en employant à peu près les mêmes formes de tortures à l'égard des martyrs de la foi ou de la pensée libres. A parcourir le livre du P. Gallonio, si richement édité par M. Carrington, n'était le titre de l'ouvrage, on se demanderait s'il s'agit de supplices d'hérétiques ou de tortures de martyrs.

Le volume est divisé en douze chapitres, où l'auteur expose successivement les différentes formes de supplices couramment employées dès l'époque romaine et, ajoutons-le, jusqu'au déclin de notre xviiie siècle ; des planches hors texte nous représentent les malheureux condamnés au martyre de la croix, de la roue, de la poulie, du cheval de bois, des instruments de flagellation, des tenailles, des torches, des fours à chaux... Partout l'horreur et le dégoût. Le dernier chapitre traite des martyrs envoyés en exil, condamnés aux travaux forcés, aux mines, à la construction de bâtiments publics, sous les coups des gardiens cruels... Lorsqu'il s'agit d'inventer des tourments, l'imagination humaine est d'une fécondité inlassable.

F. Macler

Paul Fiebig. — **Joma der Mischna tractat « Versöhnungstag » ins** Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. — Tubingue, Mohr, 1905, in-8° de 34 p., prix 1 mark 50.

On s'accorde maintenant à reconnaître que pour bien comprendre les écrits évangéliques il est nécessaire d'avoir des notions du milieu où ont vécu Jésus et les apôtres. Aussi les théologiens chrétiens s'occupent-ils des ouvrages talmudiques beaucoup plus qu'on ne l'avait fait auparavant. C'est pour faciliter cette étude que M. Fiebig a entrepris une traduction de la Mischna, qui paraît en fascicules isolés. M. F. a commencé par le traité Joma « jour (du Grand Pardon) », en prenant pour base l'édition de Strack. Le traducteur a ajouté des notes donnant des renseignements sur les rabbins cités, éclaircissant le sens du texte et indiquant les rapprochements à faire entre la Mischna et le Nouveau Testament. La traduction paraît exacte et correcte, les notes sont concises et substantielles et l'on doit remercier M. F. d'avoir fourni un instrument de travail commode à tous ceux qui ne peuvent lire la Mischna dans le texte original. Nous ferons seulement quelques légères critiques sur des points de détail : P. 22 mettre 'Arsela pour 'Arsel'a. P. 10 le mot *haschem* est traduit par « ô Dieu (litt. ô nom) ». La parenthèse pourrait faire croire que le grand prêtre prononçait le nom *haschem*, tandis qu'en réalité il articulait le tétragramme, et c'est la Mischna qui substitue, par respect, le mot *haschem* au mot *IHVH*. — P. 19, il faut R. Elazar au lieu de R. Eliézer.

Mayer Lambert.

Mme Hyacinthe Loyson. — **To Jerusalem through the lands of Islam**, preface by Prince de Polignac. — Chicago, The Open Court publishing C°, 1905, un vol. illustré grand in-8° de viii et 325 pages.

L'ouvrage, fort intéressant et bien pensé, que Mme Loyson vient de publier, renferme les impressions de voyage, et essentiellement les impressions religieuses, d'une visite faite au cours des années 1894-1896 dans les pays musulmans du nord de l'Afrique et en Palestine. Il est précédé d'un avant-propos de Youssef Zia Pacha El Khalidy, qualifié de « ex-Mayor of Jerusalem », avant-propos daté de 1901, et d'une préface du Prince de Polignac, datée de 1897 ; les deux documents recommandent également, et de la façon la plus vive, le livre de l'auteur. Mme Loyson, dans une introduction, nous donne les raisons pour lesquelles sa relation de voyage n'a paru qu'en 1905, et dont la principale est la perte de son premier manuscrit.

En publiant ces pages pleines de vie et de souvenirs captivants, Mme Loyson poursuit un but : la réhabilitation de l'Islam et son apologie. A la première page elle écrit : « La note dominante de ces impressions est la confirmation

de la foi en Dieu, le directeur tout présent des événements et le Père miséricordieux ». C'est le monothéisme sémitique qui a inspiré l'auteur depuis le début jusqu'à la fin du livre, qui se termine par un chapitre intitulé « Juxtaposition et conclusion », et qui a pour épigraphe ces mots de Napoléon : « L'Islam est une promesse, le Christianisme une menace ». Dans cette conclusion, où les deux religions sont comparées, il faut bien avouer que le Christianisme est quelque peu malmené. Nous n'en ferons aucun reproche à l'auteur qui a poursuivi un but supérieur et excellent.

En faisant l'apologie de l'Islam, apologie qui n'exclut pas la critique (soirie, tabac, etc.), voire même la condamnation (polygamie), l'auteur a rendu service à une cause, digne de tout intérêt et de toute sympathie : faire tomber les préjugés nourris en Europe à l'égard de la religion de Mahomet, et par là opérer un rapprochement entre Européens chrétiens et Africains et Asiatiques musulmans. Il est à souhaiter que beaucoup suivent cet exemple et travaillent à supprimer les barrières, que dis-je? à combler l'abîme, qui séparent disciples de Mahomet et disciples de Jésus, ou soi-disant tels, car l'Évangile ne joue qu'un rôle bien effacé, n'est-ce pas? dans l'œuvre de la colonisation.

J'ai toujours été profondément stupéfait lorsque, dans des milieux très cultivés de l'Europe, milieux intellectuels et ecclésiastiques, en particulier, on m'a demandé, à moi voyageur en pays de l'Islam, ce que je pensais de la religiosité et de la sincérité des Musulmans. « Sont-ils vraiment religieux? Peut-on croire à leur sincérité? Avez-vous rencontré parmi eux de vrais croyants? », etc. Comme si le Christianisme avait le monopole de la foi religieuse, de la conviction sincère et ardente! Comme si une religion, l'Islam, qui compte plus de 200 millions de sectateurs, n'était qu'un peuple d'imposteurs, qu'une humanité de faux dévots!

Mme Loyson a donc eu raison de dire du bien de l'Islam, d'en dire beaucoup de bien. Elle a eu raison de raconter la sympathie qu'elle et son mari ont rencontrée dans les milieux éclairés musulmans. Rien ne vaut les rapports personnels et intimes avec les disciples du Prophète; sans doute, on y trouve de tristes représentants de cette grande religion, comme il en existe partout dans n'importe quel culte, mais que de belles âmes on y découvre, que de nobles cœurs on y sent battre!

En parcourant l'Algérie, la Tunisie, l'Egypte et la Syrie, M. et Mme Loyson ont rempli d'ailleurs un apostolat, à la fois religieux et laïque, car travailler au rapprochement du monde chrétien et du monde musulman, c'est rendre service, et un très grand service, à la patrie et à l'État aussi bien qu'à la religion, conçue en dehors de toute Église et de toute secte particulière, comme un principe supérieur, le principe directeur qui domine toute existence humaine, car, selon l'antique parole de la sagesse hébraïque, « L'homme ne vit pas de pain seulement ».

Au cours de leur voyage, M. et Mme Loyson ont souvent parlé en public. M. Loyson a fait plusieurs conférences, avec la conviction et l'éloquence qu'on

lui connaît, devant des auditoires mélangés : Chrétiens d'Orient et d'Occident, Musulmans et Juifs. Dans ces conférences, il a toujours traité son thème favori, son idée chère : l'Islam et le Christianisme, l'Orient et l'Occident, et le devoir et les moyens de les rapprocher. Dans ces plaidoyers, toujours bien accueillis, il s'est toujours présenté en chrétien, chrétien convaincu mais large, et c'est bien là la meilleure posture que nous puissions prendre en pays musulman. Mme Loyson a fait de même dans les allocutions qu'elle a adressées au même public.

Il résulte du point de vue particulier, que nous venons de relever dans l'ouvrage de Mme Loyson, une note personnelle très accentuée. Le livre est rempli de souvenirs personnels, dont beaucoup sont d'un grand intérêt, et qui tous sont racontés d'une façon charmante. Ce n'est pas là l'un des moindres attraits de ce beau livre, qui est en même temps, comme nous l'avons dit, une bonne action.

Édouard Montet.

Dr H. Romundt. — **Kants Kritik der reinen Vernunft**, abgekürzt auf Grund ihrer Entwickelungsgeschichte. — Gotha, E. J. Thienemann, un vol. in-8 de 112 pages. Prix : 2 m.

Nous avons déjà entretenu plusieurs fois les lecteurs de la *Revue* des publications kantiennes de M. H. Romundt. A vrai dire ces écrits n'ont qu'un rapport assez lointain avec l'histoire des religions : le rapport qui existe nécessairement entre un grand mouvement intellectuel, comme le criticisme, et la vie spirituelle de l'humanité.

L'écrit que nous analysons aujourd'hui est une sorte de transposition de la critique de la Raison pure, avec réflexions et commentaires historiques. Nous retrouvons dans ces pages les qualités et les défauts habituels de M. H. R. sa ferveur kantienne, son érudition précise et étendue, mais aussi son antipathie aveugle pour Fichte, et l'obscurité de son style, sinon de sa pensée.

Kant lui-même avoue que son exposition de la critique de la raison pure est obscure et embarrassée, d'où l'idée pour M. R. de « repenser » l'œuvre du maître, et de la couler dans un moule plus moderne, de lui donner une forme plus claire et plus souple. Idée excellente ; doublement excellente lorsqu'on retrouve la pensée de Kant, comme c'est le cas ici, d'après sa genèse et son développement historique. Disons tout de suite que notre auteur a rendu la pensée si complexe de son maître avec une parfaite fidélité, et qu'il en fait ressortir avec force, et parfois avec un grand bonheur d'expressions, l'originalité profonde. Il montre en particulier d'une façon extrêmement claire, et définitive, la différence qui sépare Kant de Hume, et comment toute l'œuvre de ce dernier devient caduque par le seul fait que Kant, pénétrant plus profond que lui, analyse et dissèque des concepts qu'il avait encore considérés comme simples et primitifs.

Cependant quelques réserves s'imposent : d'abord l'histoire de la pensée kantienne ne se résume pas tout entière dans le passage de Hume à Kant, elle a aussi son développement interne, qui n'est ni moins intéressant, ni moins fécond : de la première à la seconde édition de la Critique de la raison pure, la Déduction transcendantale a subi des modifications qui ne sont pas de pure forme, et puisque M. R. attache une grande importance à la position de Kant vis-à-vis de l'idéalisme, n'était-il pas tout indiqué d'étudier minutieusement ces changements, la question de l'objet transcendantal étant précisément au premier plan ? On s'étonne que la chose soit à peine mentionnée.

Mais ce qui est surtout étrange, et ce qui prête même à sourire dans la publication nouvelle de M. H. R., c'est, lorsqu'on a fini et fermé le livre, de pouvoir lire sur la couverture « *Étude* PRÉPARATOIRE à celle de la philosophie critique ». Comme étude *préparatoire*, celle qui nous occupe en ce moment a au moins deux défauts ; d'abord elle suppose une connaissance si avancée déjà de la philosophie kantienne, que l'on ne saurait y comprendre un seul mot si l'on n'a lu et bien lu, les « Critiques », ensuite elle est écrite dans un style infiniment plus obscur, et elle est infiniment plus difficile à suivre que les ouvrages qu'elle doit vous *préparer* à comprendre.

Il n'en reste pas moins vrai que les fervents du kantisme liront avec fruit et avec intérêt une étude qui jette un jour très vif sur quelques aspects curieux de l'œuvre du vieux maître.

A.-N. BERTRAND.

RENÉ BASSET. — **Patrologia Orientalis**. Tome I, Fascicule 3. **Le Synaxaire arabe jacobite** (rédaction copte). I. Les mois de Tout et de Babeh. Texte arabe publié, traduit et annoté. — Paris, Firmin-Didot ; in-8 (1904), paginé 215-379.

On sait le service capital qu'est appelée à rendre à l'histoire en général et à l'histoire ecclésiastique en particulier la publication de la *Patrologia Orientalis*, placée sous la direction de Mgr Graffin et de M. F. Nau, tous deux professeurs à l'Institut catholique de Paris. Désireux de mener à bonne fin une œuvre aussi utile, ils se sont adressés aux personnes qui leur ont paru offrir les meilleures garanties de méthode scientifique et jusqu'à présent les résultats obtenus justifient pleinement leurs prévisions.

En s'adressant à M. René Basset pour la publication du synaxaire arabe jacobite, ils ne pouvaient faire un choix plus judicieux. Sa haute compétence le désignait tout naturellement à la publication d'un texte aussi important et inédit.

Le volume est précédé d'un *Avertissement*, où l'auteur expose qu'il était nécessaire de publier le *Synaxaire arabe-jacobite* avant le *Synaxaire éthiopien*, ce

dernier n'étant « qu'une traduction augmentée des vies de quelques saints particuliers à l'Abyssinie » du premier.

La publication de M. Basset est avant tout un instrument de travail, provisoire, appelé à rendre de grands services, en attendant le texte définitif, donné avec la comparaison de tous les mss. renfermant ledit texte. A cet effet, l'éditeur s'est servi de deux mss. de la Bibliothèque Nationale de Paris : le n° 256, qui est un ms. du xvie siècle, et le codex 4869-4870 qui remonte à la fin du xive siècle. Le ms. B. est très curieux en ce sens qu'il est plus « égyptien » que A. Ainsi il mentionne une foule de biographies de moines égyptiens et de patriarches, qui manquent dans A. En revanche, celui-ci a des commémorations de saints étrangers, moins égyptiens. B se rapproche davantage du synaxaire éthiopien, le plus complet de tous, mais dont nous n'avons pas encore, que nous sachions, le type arabe.

Il existe également à la Bibliothèque Nationale un autre ms. dont l'auteur a eu connaissance trop tard pour le faire figurer dans le présent fascicule ; c'est celui qu'utilisa M. Amélineau dans ses *Actes des Martyrs de l'Église copte*.

Les textes arabes dans le genre de celui publié par M. Basset sont souvent fautifs et défectueux. M. Basset adopte un principe que l'on voudrait voir prédominer de plus en plus : respecter le texte, même dans ses erreurs, et ne proposer des corrections que sous toute réserve et en notes. Il y a tout avantage pour un savant à avoir la teneur première et fidèle du document qu'il consulte.

Les deux mois de Tout et de Babeh correspondent aux deux premiers de l'année copte, septembre et octobre. Ce fascicule fait vivement désirer de voir publier la suite, qui contiendra la bibliographie, les additions et les rapprochements avec les collections du même genre.

F. Macler.

G. Bonet-Maury. — **Les précurseurs de la Réforme et la liberté de conscience dans les pays latins du** xiie **au** xve siècle. — Paris, Fischbacher, 1904 ; gr. in-8 de viii et 268 pages.

L'ouvrage de M. G. Bonet-Maury est divisé en trois livres. Le premier, consacré aux précurseurs du xiie siècle, traite de S. Bernard, Pierre le Vénérable, Pierre de Bruys, Henri de Lausanne, Arnauld de Brescia, Pierre Valdo, Joachim de Flore, François d'Assise. Le second, portant sur le xiiie et la première moitié du xive siècle, parle des travaux sur la Bible à cette époque, des luttes des rois de France, appuyés par les légistes, contre les prétentions de la Cour de Rome, de Guillaume d'Occam, Marsiglio, Dante, de Frédéric II de Hohenstaufen, des Fraticelles, de la Secte des Apôtres, de Frédéric d'Aragon, d'Arnaud de Villanova, des Franciscains spirituels et des Vaudois. Le troisième, s'étendant sur la seconde moitié du xive et sur le xve siècle, fait défiler sous nos yeux l'œuvre de Pétrarque, celles de sainte Catherine de Sienne, de Pedro

Lopez de Ayala, Vincent et Boniface Ferrier, du cardinal Ximénès, de Pierre d'Ailly, de Gerson, Nicolas de Clemenge, des Vaudois du temps, de Pedro Martinez, d'Alphonse Tostado, d'Antonio de Lebrija, de Laurent Valla et de Savonarole.

Deux raisons ont déterminé M. Bonet-Maury à grouper un aussi grand nombre de personnages que l'on s'étonnera peut-être de trouver réunis en une seule et même famille spirituelle. La première, d'ordre historique, c'est la conviction que la Réformation du XVI[e] siècle a eu, dans les siècles précédents, de nombreux antécédents et de remarquables précurseurs. La seconde, d'ordre pratique, c'est que les historiens qui se sont occupés jusqu'à présent des réformateurs antérieurs à la Réformation du XVI[e] siècle s'étant surtout attachés aux précurseurs anglo-saxons, germains ou slaves, il y avait lieu de rappeler la part que les peuples latins prirent à cette grande œuvre. Enfin, dans la Préface, l'auteur nous avertit qu'il a aussi voulu rechercher s'il n'y avait pas de précurseurs de la liberté de conscience au moyen âge.

En poursuivant ainsi des buts de nature diverse l'auteur a nui à l'unité de son œuvre, d'autant que ces buts mêmes ne sont pas nettement déterminés. Il paraît risqué de parler de liberté de conscience au moyen âge ; en tous cas les hommes dont il nous entretient n'avaient certainement pas la même notion de la liberté de conscience que les modernes ; il faudrait s'entendre au préalable à ce sujet. Ensuite il faudrait s'entendre sur la signification de ces mots : « précurseurs de la Réforme ». S'agit-il de « précurseurs de la Réformation du XVI[e] siècle » ou simplement de partisans de réformes dans l'Église, dans la vie morale, dans la philosophie religieuse? M. Bonet-Maury les prend à la fois dans les deux acceptions : d'une part, il dit que « le sentiment qui les mit tous à l'œuvre réformatrice, ce fut l'amour de la vérité et de la beauté morale, en d'autre termes, l'honneur de l'Évangile, compromis par des prélats dégénérés ou par les institutions catholiques, qui s'étaient corrompues au contact du siècle » (p. 235). D'autre part, il conclut que la Réformation du XVI[e] siècle plonge ses racines très avant dans le passé religieux et politique de l'Europe (p. 236).

Cette dernière thèse me paraît juste, mais elle n'est pas identique à l'autre et ne peut pas être étayée par les mêmes exemples ni par les mêmes preuves. Si l'on fait de tous les partisans de réformes morales ou religieuses ou ecclésiastiques des précurseurs de la Réformation du XVI[e] siècle, il n'y a pas de raison pour limiter aux derniers siècles du moyen âge cette préparation à la Réformation. Il y a eu des partisans de ces réformes dans tous les temps ; l'esprit de réforme est le grand moteur de l'histoire. Il agit puissamment chez les réformateurs du XVI[e] siècle, et chez leurs précurseurs sous des formes différentes appropriées à leur temps. Mais il ne s'épuise pas dans leur œuvre. Dante, par exemple, est un apôtre génial d'une réforme morale, mais il n'est en aucune façon un précurseur de la Réformation telle que la conçoivent Luther et Calvin. Au point de vue où s'est placé M. Bonet-Maury on s'étonne qu'il ne parle pas

de certains personnages ou de certains mouvements religieux dont l'influence fut considérable, par exemple des Albigeois, de Roger Bacon et de ces réformateurs hérétiques de la vie morale, dont M. Alphandéry a récemment renouvelé l'histoire.

Mais nous n'insistons pas. L'ouvrage de M. Bonet-Maury est un livre de vulgarisation. Bien écrit, allégé des notes qui fatiguent le grand public et qui sont indispensables pour les historiens professionnels, il est destiné à familiariser avec l'histoire spirituelle du moyen âge des lecteurs qui continuent à vivre dans la douce illusion que le moyen âge était une époque où l'unité catholique, telle que la conçoivent les ultramontains modernes, régnait dans le monde chrétien. Il prendra une place honorable à côté des brillants travaux de M. Gebhardt pour mieux faire connaître le véritable état d'esprit médiéval.

Jean Réville.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Dans la précédente chronique nous avons reproduit le programme des conférences qui se font cette année (1905-1906) à la *Section des Sciences Religieuses* de l'École pratique des Hautes-Études. Suivant l'habitude de la Revue nous signalerons également les cours et conférences qui, dans les autres Écoles ou Facultés, se rapportent à nos études.

I. *Au Collège de France.* — M. *Albert Réville* expose l'histoire de la Réforme en Angleterre et en Écosse au XVIe siècle jusqu'à la mort d'Élizabeth (1603).

M. *Jacques Flach* étudie le rôle social de la Religion et de l'Art au Japon. — Il commente le Code d'Hammourabi et expose les rapports primitifs du droit chaldéen et du droit d'Israël.

M. *J. Izoulet* étudie Turgot, sa conception du Christianisme et de la Monarchie.

M. *J. Vinson* étudie les populations musulmanes de l'Inde, leur organisation sociale, leur évolution, leur histoire.

M. *Dussaud* fait l'histoire de la pénétration des éléments arabes en Syrie avant l'Islam.

M. *Philippe Berger* explique et commente des textes historiques relatifs aux prophètes.

M. *Maurice Vernes* étudie les livres historiques et prophétiques de la Bible dans leurs rapports avec la loi de Moïse.

M. *Marçais* explique le Sahîh de Boukhari au point de vue de l'exégèse religieuse et du droit musulman.

M. *Rubens Duval* explique le Targoum de Job et la version syriaque de l'Ecclésiastique comparée avec le texte hébreu retrouvé récemment.

M. *Chavannes* étudie Confucius et son école.

M. *Sylvain Lévi* étudie la doctrine bouddhique du Grand Véhicule, spécialement d'après le Sûtrâlamkâra (inédit).

M. *J. Bédier* explique et commente les Chansons de Croisade.

M. *Morel Fatio* explique le Purgatoire de Dante et les premiers chants du Paradis.

M. *H. d'Arbois de Jubainville* examine des textes relatifs aux métamorphoses de la déesse irlandaise Badb dite aussi Morrigan.

II. A *la Faculté de Théologie Protestante.* — M. *Ménégoz* explique l'Épître de saint Jacques et commente le Précis de l'histoire des dogmes de Harnack.

M. *Lods* étudie l'histoire et la littérature du peuple d'Israël.

M. *Stapfer* examine les sources de la vie de Jésus.

M. *Bonet-Maury* expose l'histoire de l'Église chrétienne aux XVII[e] et XVIII[e] siècles et celle des missions chrétiennes dans les temps modernes.

M. *J. Viénot* retrace l'histoire de l'Église chrétienne au moyen âge et commente les écrivains protestants français du XIX[e] siècle.

M. *Jean Réville* expose l'histoire de la littérature chrétienne aux IV[e] et V[e] siècles et traite de la religion chez les peuples non-civilisés.

M. *Allier* étudie le néo-platonisme.

M. *Ehrhardt* examine l'histoire des origines de la morale évangélique.

M. *Monnier* étudie le Quatrième Évangile.

III. A *la Faculté des Lettres.* — M. *Séailles* étudie l'Idée de Dieu et les méthodes philosophiques.

M. *Bouché-Leclercq* expose les Querelles religieuses sous le Bas-Empire.

M. *Luchaire* étudie Innocent III et la Question d'Orient.

M. *V. Henry* fait un cours de sanscrit védique et explique l'Atharva-Véda.

M. *Gebhardt* étudie la Chronique de Frà Salimbene et l'Enfer de Dante.

IV. A *l'École des Hautes Études* (section des Sciences historiques et philologiques). — M. *Desrousseaux* étudie les Dionysiaques de Nonnus.

M. *Roy* continue ses études sur les Conciles français du XII[e] siècle.

M. *A. Lefranc* étudie l'*Institution chrétienne* de Calvin (édition de 1541).

M. *Meillet* explique des textes tirés de l'Avesta.

M. *Mayer Lambert* explique la Genèse, Jérémie et des textes araméens d'Esdras et de Daniel.

M. *Sylvain Lévi* donne des notions élémentaires d'indianisme.

M. *Clermont-Ganneau* étudie des antiquités orientales (Palestine, Phénicie, Syrie).

M. *Isidore Lévy* expose les débuts de l'histoire d'Israël.

M. *Guieysse* explique des textes hiéroglyphiques et expose les éléments de la lecture hiératique.

V. A *l'École des Langues Orientales.* — M. *Hartwig Derenbourg* explique le Fakhri.

M. *A. Meillet* explique la *Réfutation des hérésies* de Eznik.

A *l'École du Louvre.* — M. *Pierret* traite différentes questions relatives à la Religion égyptienne.

M. *Revillout* étudie le mouvement sapiential dans le judaïsme égyptien un peu avant et un peu après le début de l'ère chrétienne. Il explique et commente

es Apocryphes du Nouveau Testament écrits en copte et traduit divers textes hiératiques et hiéroglyphiques.

∴

Nous reproduisons ici le programme pour 1905-1906, des conférences dominicales du Musée Guimet, conférences dont nous sommes heureux de constater chaque année le succès de plus en plus vif :

1905. 24 *décembre*	à 2 h. 1/2.	M. H. *Moret*, maître de conférences à l'École des Hautes Études : La Magie dans l'Égypte ancienne.
1906. 14 *janvier*	»	M. J. *Réville*, directeur d'études à l'École des Hautes Études : Les Méthodes préconisées au XIXe siècle pour l'étude de la Mythologie.
» 21 *janvier*	»	M. *de Milloué*, conservateur du Musée Guimet : Le Miracle dans les Religions indiennes.
» 28 *janvier*	»	M. *Salomon Reinach*, conservateur du Musée de Saint-Germain, membre de l'Institut : Le Mythe d'Actéon.
» 4 *février*	»	M. *Paul Pierret*, conservateur du Musée du Louvre : Les interprétations de la religion égyptienne.
» 11 *février*	»	M. *R. Cagnat*, membre de l'Institut : Les Vestales et leur couvent dans le Forum romain.
» 18 *février*	»	M. *E. Pottier*, conservateur du Musée du Louvre, membre de l'Institut : La Collection Louis de Clercq. Documents sur l'histoire des religions dans l'Orient antique.
» 25 *février*	»	M. *V. Henry*, professeur à la Faculté des Lettres : Sôma et Haôma, breuvage d'immortalité dans l'Inde et la Perse.
» 4 *mars*	»	M. *Héron de Villefosse*, conservateur du Musée du Louvre, membre de l'Institut : Les Mosaïques romaines de la Gaule.
» 11 *mars*	»	Mlle *D. Menant* : Anquetil-Duperron à Surate.
» 18 *mars*	»	M. *Philippe Berger*, membre de l'Institut : La Tunisie ancienne et moderne.

1906 25 mars à 2 h. 1/2. M. *E. Guimet*, directeur du Musée Guimet : Le théâtre chinois au XIIIe siècle.

» 1er avril » M. *Ed. Naville*, correspondant de l'Institut : Les temples de Déir-el-Bahari ; XIe et XVIIIe dynasties.

*
* *

L'Administration de l'*Ecole des Hautes Etudes Sociales* a organisé cette année une série de conférences pour l'*Etude de la religion dans ses rapports avec la société*. Ces conférences, placées sous la présidence de M. Th. Reinach, sont les suivantes :

1° Établissement du christianisme en Gaule, par l'abbé Houtin ;

2° L'Église impériale (IV-Ve siècles) par M. E. Babut, professeur au Lycée de Laon ;

3° Charlemagne et l'Église, par M. C. Pfister, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ;

4° La féodalité ecclésiastique et les premiers Capétiens, par M. R. Poupardin, sous-bibliothécaire à la Bibliothèque nationale ;

5° L'Inquisition en France et ses théoriciens, par M. P. Alphandéry, secrétaire de la Revue de l'Histoire des Religions ;

6° Boniface VIII et Philippe le Bel, par M. P. Alphandéry ;

7° Le grand schisme et la Pragmatique sanction, par M. Petit-Dutaillis, professeur à l'Université de Lille ;

8° L'Église et l'État au XVIe siècle, par M. H. Hauser, professeur à l'Université de Lyon ;

9° L'Église et l'Etat au XVIIe siècle, par M. Cans, professeur au lycée de Vendôme ;

10° L'Église et l'État au XVIIIe siècle, par M. Ém. Bourgeois, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris ;

11° Les Assemblées révolutionnaires et l'Église, par M. Léon Cahen, professeur au Lycée de Reims ;

12° Le Directoire et les cultes, par M. Mathiez, professeur au Lycée de Caen ;

13° Le Concordat, Napoléon et l'Église, par M. Driault, professeur au lycée de Versailles ;

14° La Monarchie constitutionnelle et l'Église, par M. G. Weill, professeur au Lycée Louis-le-Grand ;

15° L'État français et l'islamisme, par M. Saïr-ed-din Maksoud Effendi ;

16° L'Église et l'État sous la deuxième République, par M. Robert Dreyfus ;

17° L'Église et l'État sous le second Empire, par M. Yves Guyot, ancien ministre ;

18° La troisième République et l'Église, par M. Grunebaum-Ballin, auditeur au Conseil d'État;

19° L'État français et les Églises protestantes, par M. Raoul Allier, chargé de cours à la Faculté de Théologie protestante;

20° L'État français et le judaïsme, par M. Théodore Reinach.

I.

Publications récentes. — M. *Mordché W. Rapoport* a présenté au Con-
grès international de Droit comparé de 1900 un mémoire sur *L'esprit du Tal-*
mud et son influence sur le droit judaïque (Paris, Lahure, 1905, 8°). L'idée
fondamentale qui forme l'esprit du Talmud consiste, dit M. R., dans ce que
l'on admet seulement et exclusivement comme valables les principes reçus de
Dieu par Moïse sur le Mont Sinaï. Ce que Moïse avait annoncé au nom de
Dieu devait seul avoir une valeur impérative; l'utilité, l'humanité, la nécessité,
les besoins de communications devaient et furent forcés de s'y soumettre.
Appliquer les principes d'origine divine jusque dans les plus petits détails et,
dans tous les cas, les sauvegarder dans toutes les affaires particulières, tel
était l'idéal qui dirigeait l'âme du judaïsme. Ce qui n'était pas contenu dans la
tradition et qui pourtant était reconnu juste par quelques savants pouvait faire
l'objet d'une ordonnance, mais ce n'était qu'une ordonnance et non une tradi-
tion; il existait déjà, chez Moïse, une distinction de ce genre. Leur valeur était
religieuse, c'est-à-dire éternelle et non limitée à un temps donné, comme les
ordonnances administratives. Mais Moïse avait dit (V Moïse, xvii, 17) :
« D'après les instructions qu'ils (les savants et les sages de ton temps) te don-
neront et d'après la jurisprudence qu'ils te présenteront, agis; tu ne dois pas
dévier de la jurisprudence qu'ils t'indiqueront, ni à droite ni à gauche ». En
vertu de cet ordre, les savants exigèrent et obtinrent la reconnaissance de leurs
prescriptions et l'obéissance à celles-ci. La Thora créa ainsi une doctrine nou-
velle, solide, susceptible de se développer, mais capable d'évoluer seulement
dans les limites où elle échapperait à l'influence du droit déjà fixé. C'est pour-
quoi on édicta d'abord des règles paraissant aux yeux de tous une émanation
de la Thora; puis on en édicta d'autres qui, sans en émaner directement, en
dérivaient. Enfin, dans les matières entièrement nouvelles, des règlements reli-
gieux furent établis sur la base qui vient d'être indiquée; ces règlements
étaient légaux, car il n'y en avait pas d'autres ayant force obligatoire dans le
sens du Talmud. Dans le premier cas, on sacrifiait toujours les propres règles
de la Thora, tandis que les ordonnances étaient fondées sur le respect de celle-
ci, sur les règles fixées par la tradition ou sur le privilège de légiférer, consacré
par la Thora elle-même; voilà pourquoi les ordonnances avaient toujours une
autorité moindre. La crainte de la suppression d'une prescription était exclue :

1) le rapport des ordonnances est fondé sur la jurisprudence particulière du

Talmud, d'après laquelle les savants qui sont antérieurs, dans le cours du temps, sont réputés mieux connaître la loi que ceux qui suivent, et qui ne peuvent la recevoir que de seconde main par l'intermédiaire des premiers; 2) il n'y avait chez les Juifs aucune législation proprement dite, ni par conséquent de pouvoir qui, comme Constantin à Rome, pût abroger les prescriptions et les lois antérieures. Ces principes étaient reconnus d'une manière si incontestable que, pour abroger une prescription antérieure, il fallait trouver des excuses juridiques, par exemple, se fonder sur une clause insérée dans l'ordonnance, permettant d'en modifier le texte.

Nous n'avons cité, de la substantielle et précise communication de M. Rapoport, que les passages qui nous semblent le mieux en indiquer la contexture logique. M. R. montre, dans les dernières lignes de son mémoire, l'application laborieuse par les légistes juifs des prescriptions religieuses générales émanées de la Thora aux cas particuliers et aux exigences de leur époque.

* * *

Chargé d'une mission en Abyssinie par M. E. de Rothschild, M. *Jacques Faitlovitch* a séjourné quelque temps parmi les Juifs Falachas qui habitent le Tigré et surtout l'Amhara. Au cours du XIXe siècle, ces populations avaient déjà été étudiées, malgré mille difficultés d'approche, par MM. L. Marcus, Phil. Luzzato et surtout Joseph Halévy. M. J. F. a pu pénétrer plus avant dans l'intimité de leur existence et fournit, dans le rapport adressé par lui à M. de Rothschild (Paris, E. Leroux, 1905, 8e de 27 pages) une série d'indications intéressantes sur leur état matériel, moral et religieux. Les Juifs d'Abyssinie sont appelés du nom de Falachas qui d'après eux signifierait « exilés, émigrés ». On les appelle aussi Kailas, mot qui voudrait dire « Ne traverse pas » et renfermerait une allusion à la défense juive de traverser un cours d'eau le samedi. La langue hébraïque leur est complètement inconnue; ils ne savent même pas qu'on s'en sert encore aujourd'hui. Ils parlent les dialectes abyssins, suivant la région qu'ils habitent, l'amariña ou la langue tigriña (en très petit nombre le dialecte qouarraña). Ils disent appartenir à la race juive et descendre d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Bien que leur couleur africaine, leur peau plus ou moins noire, semblent s'opposer à cette filiation, un certain nombre de leurs traits physiques et moraux et surtout la résistance qu'ils ont opposée pendant des milliers d'années aux populations ambiantes, la persistance de leurs convictions religieuses paraissent bien justifier leurs affirmations sur ce point. D'ailleurs leurs compatriotes chrétiens, musulmans et païens les considèrent comme des Juifs d'origine très authentique et, de ce fait, leur témoignent un grand respect.

La religion que professent les Falachas est le mosaïsme modifié par leur littérature religieuse. Bien qu'ils ne connaissent pas les lois orales énoncées par

le Talmud, ils possèdent et observent quelques traditions rabbiniques. C'est ainsi qu'ils forment dans le judaïsme une secte à part qu'on ne saurait confondre avec les Caraïtes, non plus qu'avec les Samaritains. Entre les Falachas eux-mêmes, il n'existe ni diversité religieuse ni distinction de classe. Ainsi les *Kahens* (prêtres) et les *Debteras* (lettrés), bien que supérieurs aux autres par leur instruction, travaillent comme tout le monde pour subvenir à leurs besoins. Cependant, ils reçoivent quelquefois une gratification des laïques en retour de l'instruction qu'ils donnent à la jeunesse. Ces leçons données par les Debteras sont très suivies : ils réunissent chez eux les plus jeunes élèves, leur faisant apprendre la Bible en Tigrina, puis en idiome local et aussi l'histoire sainte. Les Kahens enseignent aux plus âgés les prières et les hymnes. Ces prières, d'une dévotion profonde, indiquent une foi vive dans l'avenir meilleur d'Israël et dans la restauration de sa nationalité, à Jérusalem, au jour de la paix universelle.

Ils se réunissent, pour les réciter, tantôt dans leurs synagogues, tantôt dans des maisons particulières, chez un Kahen ou chez un Debtera, parfois aussi en plein air, sur une colline, en souvenir de la promulgation de la Loi sur le Mont Sinaï. Le sabbat est observé, chez eux, plus rigoureusement que dans les autres sectes juives. Les fêtes et jeûnes sont, à peu de choses près, les mêmes que dans le reste du judaïsme actuel. Ils passent les jours fériés à prier et à réciter des psaumes. Ils n'offrent plus d'animaux en sacrifice ; ils ont maintenu seulement l'usage d'égorger un agneau le soir de Pâques. Ils égorgent aussi un animal aux diverses périodes de deuil. Ils suivent très scrupuleusement les lois de la purification par les bains et les ablutions ; dès qu'ils ont touché un non-Juif, ils doivent s'isoler toute la journée jusqu'au bain du soir. Les femmes falachas observent rigoureusement les lois de *Nidda* chaque mois et après les couches. Elles sont admises dans les réunions des hommes, discutent avec eux sur tout ce qui touche à la vie civile, ne sont donc point confinées à la maison comme les Abyssines et ne sortent pas voilées comme les musulmanes. Les Falachas ne tolèrent ni la polygamie ni le concubinage. Ils pratiquent la circoncision sur les deux sexes.

Les prescriptions rituelles relatives à la nourriture, sauf en ce qui concerne les pains azymes, diffèrent assez sensiblement chez les Falachas des rites observés chez les autres Juifs. Leur vêtement ne diffère pas de celui des autres Abyssins. Au dedans comme au dehors, ils sont toujours tête nue, même à la synagogue. Seuls les *Kahens* sont coiffés d'un turban en drap blanc.

En Abyssinie les métiers ne sont généralement exercés que par les Falachas ; ils sont agriculteurs, forgerons, maçons, architectes, ébénistes, tisserands, potiers, etc. Les chrétiens leur concèdent des terrains, à charge par eux de fournir tous les ustensiles agricoles. Ils vivent en bons termes avec eux, d'abord parce que l'Abyssin a besoin du Juif, qui lui fournit les ustensiles nécessaires à son ménage et à son existence, ensuite parce que les Abyssins ne connaissent pas les haines religieuses. Seuls les chefs exploitent et maltraitent les Falachas,

leur imposent la charge de construire des églises, les forcent à travailler le samedi et même à manger de la viande interdite. Les Falachas sont donc portés à se convertir en grand nombre au christianisme qui leur assure le repos matériel.

P. A.

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

Séance du 13 octobre 1905. — M. *Clermont-Ganneau* adresse à M. le secrétaire perpétuel une note sur l'inscription nabatéenne découverte à Bosra par les PP. Savignac et Abel et signalée par M. de Vogüé. C'est une dédicace d'une stèle au dieu Dusarès. Les deux lignes finales, contenant le nom et les titres du roi sous lequel a eu lieu la dédicace ont disparu. M. Clermont-Ganneau estime qu'il s'agit peut-être du roi de Nabatene, Aretas IV Philopatris.

Séance du 20 octobre. — M. *Chavannes* étudie le cycle des douze animaux dans deux textes indépendants l'un de l'autre : le premier est un texte purement chinois du Ier siècle de l'ère chrétienne; le second est un texte bouddhique traduit en chinois au IIIe siècle après J.-C. — Ces deux textes sont les plus anciens témoignages connus sur l'existence du cycle des douze animaux en Chine et chez les peuples turcs d'Asie centrale. MM. S. Reinach et Bouché-Leclercq présentent quelques remarques.

Séance du 27 octobre. — M. *Clermont-Ganneau* déchiffre et restitue une inscription grecque découverte récemment dans la Palestine transjordanienne, à Rabbat Ammon Philadelphie, la capitale des Ammonites, inscription très mutilée dont la lecture avait résisté jusqu'ici à tous les efforts. Il montre que c'est un décret du sénat local en l'honneur d'un personnage qui avait pendant deux jours présidé à une fête religieuse et dirigé la procession à un certain sanctuaire d'Héraclès. Le culte spécial dont ce dieu était l'objet à Philadelphie est attesté d'autre part par des monnaies frappées en cette ville, entre autres par celle où figure un char sacré expressément dénommé « char d'Héraclès », qui devait jouer un rôle essentiel dans ce pèlerinage solennel. Cet Héraclès, adoré sur quelque vieux haut lieu de la région de Philadelphie, était selon toute probabilité, l'héritier hellénique du Milkom, dieu national des anciens Ammonites, mentionné par la Bible et étroitement apparenté à Melkarth, l'Héraclès phénicien. Sur d'autres monnaies de Philadelphie apparaît une déesse Astéria dont le nom rappelle celui d'Astarté, parèdre de Melkarth, et dans laquelle M. Clermont-Ganneau, s'appuyant sur un dire formel de la mythologie grecque, reconnaît la mère d'Héraclès. C'est à ce titre qu'elle a pris place dans le monnayage de Philadelphie aux côtés de son fils. Ce dernier rapprochement nous fournit la

clef d'une légende antique en apparence des plus bizarres, rapportée par Eudoxe de Cnide et Athénée, d'après laquelle Héraclès, tué par Typhon qu'il était allé combattre en Lybie, aurait été ressuscité grâce à une caille que lui fit flairer son fidèle compagnon Iolaüs. C'est pour cette raison, ajoute le récit, que les Phéniciens sacrifient des cailles à Héraclès. Tout s'explique pour peu qu'on combine deux données mythiques, également avérées, que la critique a négligé de mettre en relation : 1° Astéria était la mère d'Héraclès ; 2° Astéria, nymphe de Délos (Ortygia = « l'île aux cailles ») avait été métamorphosée en caille. D'où il résulte logiquement que la caille miraculeuse de la fable en question est tout simplement la propre mère d'Héraclès, Astéria, qui vient lui donner une seconde fois la vie (C. R. d'après le *Journal des Savants*, novembre 1905).

Séance du 3 novembre. — M. *Cagnat* communique une lettre adressée à M. Clermont-Ganneau par M. Clédat, chargé de fouilles en Égypte. Il décrit une inscription grecque découverte par lui aux environs de Péluse : c'est la dédicace d'un trône ou d'un autel (faite à un chien dont le nom manque) pour le salut de l'empereur Auguste et des membres de sa famille, sous le gouvernement du préfet d'Égypte C. Turranius, au mois de janvier 750, c'est-à-dire quatre ans avant J.-C.

Séance du 24 novembre. — M. *Héron de Villefosse* communique deux lettres du R. P. Delattre, qui lui annonce la découverte, à Carthage, d'un nouveau sarcophage de marbre blanc orné de peintures. Elles représentent Scylla, de face, avec des ailes, le bas du corps transformé en un serpent énorme et les hanches garnies de chiens qui hurlent en bondissant.

ALLEMAGNE

Revue de quelques publications nouvelles. — Malgré l'abondance des comptes rendus et des notices bibliographiques qui ont paru cette année dans la Revue, il y a un grand nombre d'ouvrages dont nous aurions désiré entretenir nos lecteurs et qui n'ont pas pu être l'objet d'une étude spéciale. Nous nous proposons d'en signaler rapidement quelques-uns au moins dans cette livraison de fin d'année, nous attachant spécialement à ceux qui concernent le Judaïsme ancien et les origines chrétiennes.

— 1° Le *Kurzer Handcommentar zum Alten Testament*, publié chez l'éditeur Mohr sous la direction du professeur *Karl Marti*, de Berne, est achevé depuis l'apparition de la seconde partie du Commentaire sur les Douze petits prophètes par les soins de M. Marti lui-même : *Dodekapropheton* (in-8 de xvi, 492 et iv p. ; prix : 8 m.). Cette dernière livraison, la vingtième, n'est certes pas l'une des moins intéressantes. L'auteur a fait une large part aux travaux des plus

récents exégètes, partout où il s'agissait de distinguer dans ces petits recueils de morceaux prophétiques les parties anciennes et qui paraissent authentiques, des additions qui y ont été faites au cours de remaniements ultérieurs, notamment par les scribes qui les ont appropriés à la lecture cultuelle. Il faut bien se garder, d'ailleurs, de se laisser aller à l'idée moderne que ces modifications aient été le plus souvent des altérations voulues. Le plus souvent il y a eu simplement addition de morceaux déjà existants et que l'on croyait utile de joindre au recueil. M. Marti a fait aussi un usage assez fréquent du critère fourni par les travaux de M. Sievers sur le rythme et la prosodie hébraïques. Assurément il y a là des questions très délicates, dont la solution est souvent discutable. Mais on ne demande pas à un Commentaire d'être un recueil d'oracles. Ce que l'on réclame de lui, c'est qu'il vous mette au courant de l'état actuel des travaux scientifiques. C'est là un service que le Kurzer Handcommentar de Marti rend d'une façon très satisfaisante.

Il nous plaît surtout de constater ici la place importante qui a été faite dans ce commentaire à l'histoire et tout particulièrement à l'histoire des religions, à côté de la philologie et de l'archéologie hébraïques. Aussi l'annonce d'un volume complémentaire intitulé : *Die Religion des Alten Testament unter den Religionen des vorderen Orients* ne nous a-t-il pas surpris. Ce sera le couronnement naturel de cette grande entreprise, conforme à l'esprit dont se sont inspirés ses collaborateurs.

— 2° L'ouvrage du professeur *D. Völter*, *Aegypten und die Bibel, Die Urgeschichte Israels im Licht der aegyptischen Mythologie* (Leyde, Brill, 1904 ; in-8° de v et 116 p. ; prix 2 m. 50) en est à sa deuxième édition. Cela témoigne d'un succès de librairie, qui dénote combien la notion des influences étrangères sur le premier développement de la religion d'Israël s'est répandue. Dans ces dernières années, il est vrai, c'est à peu près exclusivement à Babylone que l'on a prétendu retrouver les racines des traditions israélites. M. Völter, sans contester l'influence chaldéenne, réclame en faveur de la civilisation et de la religion égyptiennes. Il rappelle les témoignages des textes égyptiens qui attestent à mainte reprise les expéditions militaires des Pharaons en Palestine et la domination exercée par l'Égypte sur ces régions. Les traditions nationales d'Israël ont conservé le souvenir d'un contact prolongé des ancêtres avec l'Égypte. Tout cela est utile à dire actuellement. Mais quand il s'agit de déterminer en quoi consiste cette influence égyptienne, l'auteur est moins heureux. Il réduit l'histoire des patriarches et de Moïse à une transformation légendaire de mythes égyptiens : Abraham devient un dieu solaire, Jacob est identifié avec le dieu Keb, Joseph n'est autre qu'Osiris, Samson un autre dieu solaire et Moïse un dieu lunaire. Les combinaisons sont ingénieuses, mais il s'en faut qu'elles s'imposent. Il ne suffit pas de montrer la possibilité d'une chose pour en établir la réalité.

— 3° M. *H. von Soden* a publié successivement chez Duncker, à Berlin, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* (in-8° de 120 p.) et *Urchristliche Literatur-*

geschichte (in-8° de vi et 227 p. ; 2 m. 50). Ce sont deux ouvrages destinés à présenter en un tableau d'ensemble les résultats acquis et les problèmes encore en suspens de l'histoire de Jésus et de la littérature canonique chrétienne. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver ici des lumières nouvelles. L'auteur témoigne d'une prudente modération dans ses jugements. La question de l'origine des évangiles tient, comme de juste, une place importante dans les deux livres. La partie relative au IVe Évangile est la moins satisfaisante ; le presbytre Jean y joue un rôle beaucoup trop grand, suivant la mode du jour, mais sans aucune raison sérieuse à l'appui. Nous ne pouvons pas non plus nous réconcilier avec l'idée également en vogue de l'origine tardive de l'Épître de Jacques. Mais justement parce que M. von Soden se montre réservé dans ses jugements critiques, il est intéressant de constater, dans ses ouvrages, combien la critique historique a modifié de fond en comble la représentation traditionnelle de l'histoire évangélique. Ce qui nous paraît modéré aujourd'hui aurait paru radical et même révolutionnaire il y a cinquante ans.

— 4° M. *J. Eschelbacher*, rabbin, a publié dans la collection des « Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin » une intéressante critique du célèbre ouvrage du professeur Harnack « Das Wesen des Christentums » sous le titre : *Das Judentum und das Wesen des Christentums* (Berlin, Poppelauer, in-8° de vi et 172 p. ; prix : 2 m. 50). La thèse de l'auteur est la suivante : ce que le professeur Harnack considère comme l'essence du Christianisme, non seulement n'est pas la doctrine chrétienne historique et traditionnelle, mais n'est même pas spécifiquement chrétien, car ce n'est autre chose que du Judaïsme, dégagé des éléments spécifiquement chrétiens de la tradition primitive. Jésus, en effet, n'a rien ajouté de nouveau à ce que les prophètes et les hommes pieux parmi les Juifs avaient déjà enseigné. Malgré le parti pris apologétique bien marqué, le livre de M. Eschelbacher est d'une lecture intéressante et renferme beaucoup d'observations justes. La seule conclusion qui semble s'en dégager, mais que l'auteur ne tire pas, c'est que si le meilleur du Judaïsme se trouve dans l'enseignement de Jésus, les Juifs devraient s'efforcer de le faire prévaloir comme M. Harnack s'efforce de le faire parmi les chrétiens, en laissant de côté ce que les rabbins y ont ajouté et ce que la tradition légaliste sur laquelle ils ont travaillé avait de condamnable, comme d'autre part on cherche à dégager la religion morale et prophétique de Jésus de ce qui s'est greffé dessus par la suite.

— 5° Le livre récent de M. *R. Knopf*, *Das nachapostolische Zeitalter* (Tubingen, Mohr ; in-8 de xii et 468 p. ; prix : 9 marks) est un tableau d'ensemble très recommandable de la période obscure qui, dans l'histoire des origines de l'Église chrétienne, s'étend du commencement de la dynastie flavienne à la fin du règne de l'empereur Adrien (70 à 140). Quelques pages à peine sont consacrées au Christianisme en terre juive ; tout le reste de l'ouvrage se rapporte aux églises en terre païenne. L'auteur passe en revue les sources, malheureusement bien insuffisantes, la propagation de la nouvelle religion, les rapports des chrétiens

avec la société ambiante, l'organisation des communautés, les assemblées cultuelles, la gnose, la théologie chrétienne, enfin la piété chrétienne. Le mérite de ce livre est surtout dans l'exposition. L'auteur possède à fond la littérature du sujet, mais il ne s'embarrasse pas de longues discussions sur des questions de détails. Il raconte, sans faire de controverse et sans esprit systématique. Sur bien des points particuliers on pourra ne pas être de son avis. Son livre n'en est pas moins une bonne acquisition pour l'histoire des origines du Christianisme, justement parce qu'il porte sur l'ensemble des questions et qu'il fait valoir les proportions relatives des divers éléments qui exercent leur action dans cette période confuse de la genèse ecclésiastique.

— 6° La littérature relative au gnosticisme chrétien s'est enrichie d'un travail de M. *Preuschen*, *Zwei gnostische Hymnen* (Giessen, Ricker ; in-8 de 80 p. ; prix, 3 marks), sur les deux poèmes gnostiques conservés dans les Actes apocryphes de Thomas : le chant nuptial de Sophia et le chant de la perle, que M. P. appelle le chant de la délivrance. L'auteur en publie les textes syriaque, grec et arménien, avec traduction allemande, de manière à les rendre accessibles à ceux qui ne sont pas orientalistes. Il présente ensuite l'interprétation de ces documents, telle que les chrétiens ont dû l'admettre (la Sagesse attendant la venue de son fiancé, le Christ ; et la descente du Christ pour délivrer l'âme emprisonnée dans la matière). M. *P.* n'a pas étudié l'origine première de ces chants ; il émet toutefois l'avis qu'ils proviennent d'un groupe chrétien d'origine sémitique gagné à l'universalisme paulinien. Il ne voit aucune raison de les attribuer à Bardesane.

— 7° Dans le même ordre de sujets nous signalons la traduction allemande de la *Pistis Sophia* et du *Codex Brucianus* par M. *Carl Schmidt*, dans le premier volume des *Koptisch-gnostische Schriften*, qui forme le t. XIII de la collection publiée par l'Académie des Sciences de Berlin « Die griechischen christlichen Schriftsteller » (Leipzig, Hinrichs ; in-8 de xxx et 410 p. ; prix : 13 m. 50). On pourra comparer cette traduction allemande avec les traductions française de M. Amélineau et anglaise de M. Mead. Dans un second volume M. S. publiera la traduction du Ms. gnostique copte du Musée de Berlin.

— 8° Le *Poimandres, Studien zur griechisch-aegyptischen und frühchristlichen Litteratur*, de M. *R. Reitzenstein* (Leipzig, Teubner ; in-8 de VIII et 382 p. ; prix : 12 m.) est malheureusement d'une lecture très difficile. C'est d'autant plus fâcheux qu'il y a dans cet ouvrage beaucoup d'observations du plus haut intérêt. Il paraît que l'auteur a donné par avance un résumé beaucoup plus clair de son œuvre dans « Ilberg-Gerth's Neue Jahrbücher für das klassische Altertum » (1904, I, p. 177-194). Nous n'en avons pas connaissance.

Pour le fond le livre qui nous occupe est le développement de la seconde partie de son ouvrage antérieur « Zwei religionsgeschichtliche Fragen », dont nous avons parlé ici même en 1902 (t. XLVI, p. 138-139). M. Reitzenstein a cherché à reconnaître avec plus de précision l'époque où naquit la partie la plus ancienne de la littérature hermétique. Il trouve déjà du temps des Ptolé-

mées des traces de livres médicinaux et astrologiques attribués à l'Hermès égyptien. Quant au traité *Poimandres* qui est spécialement l'objet de son étude, il signale la ressemblance frappante entre la Ve vision du *Pasteur* d'Hermas, où l'ange gardien d'Hermas lui apparaît sous la forme d'un berger pour être désormais l'ange *révélateur*, et le commencement du traité hermétique. Ils doivent l'un et l'autre dériver d'un prototype antérieur, qui remonterait donc au moins jusqu'au début du IIe siècle. Qu'il y ait analogie, c'est certain ; qu'il y ait dépendance d'un original commun, c'est une hypothèse plus que douteuse ; mais que ce prototype fût nécessairement un écrit hermétique, c'est de l'arbitraire pur.

Nous aimons mieux les pages (chap. III) où l'auteur, après avoir analysé le *Poimandres* au chap. II, reprend et développe les preuves que la théologie égyptienne antique personnifiait la « parole » de certains dieux. M. Maspero, ici même et ailleurs à plusieurs reprises, a montré le pouvoir créateur que les Égyptiens accordaient à la voix. M. Reitzenstein utilise ces enseignements des égyptologues. La cosmogonie du *Poimandres* comporte un dieu primordial, Νοῦς, d'où émanent un δημιουργὸς Νοῦς et un Λόγος qui sont ὁμοούσιοι ? Il y a aussi dans son livre des recherches très intéressantes sur la formation du mythe d'Anthropos, l'homme céleste, dont les analogies avec le second Adam paulinien sont fort curieuses, ou bien sur le caractère national, traditionnel en Égypte, du dieu révélateur, se *révélant* soit à son disciple, soit à son fils, sur les voyages de l'âme à travers diverses sphères etc. Deux chapitres sur la propagation de la littérature hermétique, sur les communautés hermétiques et sur la formation du Corpus des écrits hermétiques à l'époque de Dioclétien, terminent ce livre, où il y a beaucoup d'assertions aventureuses, mais aussi beaucoup d'observations de premier ordre et qui nous montrent une fois de plus, à quel point l'histoire des religions est indispensable à l'étude de l'histoire ecclésiastique antique.

— 9e Le livre de M. K. *Lübeck*, *Adoniskult und Christentum auf Malta* (Fulda ; Actiendruckerei ; in-8 de 138 p.) est la preuve qu'il ne faut cependant avoir recours à l'histoire des religions que d'une façon judicieuse. M. Wünsche, dans un mémoire sur « Das Frühlingsfest der Insel Malta » avait cru reconnaître une survivance du culte d'Adonis, sous forme de culte de Jean-Baptiste, dans une fête où l'on se désole pendant trois jours à propos d'une idole que l'on a au préalable cachée dans un jardin fleuri et que l'on ramène ensuite avec grande solennité en célébrant la réconciliation du dieu avec les fidèles. M. Lubeck montre qu'il ne s'agit nullement d'Adonis ni de Jean-Baptiste, mais du Christ, que l'on met en terre le vendredi saint et que l'on ramène triomphalement au sanctuaire le dimanche de Pâques. Il n'est pas douteux que M. Lubeck a raison. Les faits sont tels qu'il les expose. Mais, si l'on regarde ces faits de plus haut, on reconnaît aisément la parenté spirituelle entre un pareil culte du Christ et les cultes du genre de celui d'Adonis.

— 10e Notre collaborateur, le professeur *I. Goldziher*, de Buda-Pesth, a

publié dans les « Preussische Jahrbücher » (t. CXXI, IIe livr.) et en tirage à part chez G. Stilke, à Berlin, le rapport qu'il a présenté l'année dernière au Congrès des Sciences et des Arts de l'Exposition de Saint-Louis : *Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten*. Les progrès considérables réalisés dans la connaissance scientifique de l'Islam depuis trente ans peuvent être groupés, d'après M. G., autour des points suivants : 1° une connaissance plus précise de l'Islam primitif et de ses facteurs constituants ; 2° l'étude méthodique des documents où se manifeste l'évolution de l'Islam ; 3° l'intelligence plus approfondie de la signification des institutions de l'Islam et de sa loi ; 4° l'appréciation plus judicieuse de la valeur des phénomènes individuels dans l'ensemble de l'Islam ; 5° la reconnaissance des survivances des traditions antéislamiques dans ces phénomènes particuliers de la religion populaire. Il fait valoir, en terminant, l'immense service rendu à la science de l'Islam par la publication des documents arabes dans les imprimeries du monde mahométan. Sans ces instruments de travail il serait impossible de pousser plus loin l'étude de l'histoire islamique.

— 11° M. *Ed. Glaser* nous a envoyé une brochure publiée à la librairie Franz, de Munich, sous le titre *Suwâ' und al-'Uzzâ und die Altjemenischen Inschriften* (prix : 1 m. 60), où il prend à partie d'une façon malveillante le déchiffrement d'une inscription sabéenne par notre collaborateur, M. *Hartwig Derenbourg*, dans le mémoire intitulé : « Le dieu Souwâ' dans le Coran et sur une inscription sabéenne récemment découverte » (Boletin de la Real Academia de Historia, de Madrid, juillet-septembre 1905), ainsi que les Académies de Paris et de Vienne. M. Glaser gagnerait à présenter ses critiques sur un autre ton. Il y a trop de passion dans cette brochure pour ne pas mettre en défiance le lecteur non prévenu.

— 12° L'Akademischer Verlag de Leipzig (10 Hospitalstrasse) et de Vienne (Laimgrubenstrasse, 17) annonce la publication de *Monumenta Judaica*, sous la direction de MM. A. Wünsche, Jörg Lanz-Liebenfels et Moritz Altschüler, au prix de 10 m. par livraison. Elle comprendra : *a*, une *Bibliotheca Targumica* donnant tous les Targumim de l'Ancien Testament dans une traduction allemande, ce qui fera, avec l'appendice prévu, de 20 à 25 livraisons ; *b*, les *Monumenta Talmudica*, traduction allemande sous forme de dictionnaire, des passages du Talmud qui offrent un intérêt quelconque pour la connaissance de la notion du monde dans l'antiquité ou de l'histoire. La première série « Babel und Bibel » formera elle aussi, de 20 à 25 livraisons.

La vulgarisation de l'histoire religieuse en Allemagne. — Depuis une dizaine d'années il se fait, dans des proportions sans cesse accrues, un travail de vulgarisation des résultats de la critique appliquée aux religions, qu'il serait utile d'étendre à d'autres pays. La critique historique la plus indépendante et la plus érudite règne depuis fort longtemps dans les Universités allemandes, aussi bien dans les Facultés de théologie que dans les autres Facultés,

L'Allemagne a été, sur le terrain de ce que l'on appelait autrefois la critique sacrée, l'initiatrice du reste du monde et, aujourd'hui encore, elle en est le foyer le plus actif. Mais ce n'est un mystère pour aucune personne familiarisée avec les choses de ce pays, que les résultats, considérés comme acquis dans les milieux universitaires, n'ont pas pénétré dans le grand public. Il y a un abîme entre les notions courantes, propagées par l'école primaire ou par l'instruction religieuse populaire, et les notions acceptées généralement par les hommes d'étude; le conservatisme politique et ecclésiastique veille avec un soin jaloux au maintien des enseignements traditionnels et, par opposition, les organes de la démocratie socialiste se bornent trop souvent à prendre le contre-pied de l'enseignement traditionnel, sans avoir sur ces questions délicates une connaissance suffisante des travaux des historiens compétents. Les maîtres de la critique historique religieuse ont enfin compris qu'il était temps de sortir de leurs hautes retraites scientifiques pour exposer, en de courtes publications accessibles à tout lecteur quelque peu instruit, l'état actuel de nos connaissances en ces matières, sans appareil d'érudition et sans surcharges de digressions accessoires. C'est M. Paul Siebeck, le très intelligent directeur actuel de l'ancienne maison d'édition Mohr, qui a pris l'initiative de cette œuvre de vulgarisation et qui la poursuit avec un zèle dont les amis de l'histoire des religions doivent lui être reconnaissants.

A plusieurs reprises déjà nous avons rendu compte dans la *Revue*, soit dans les Chroniques, soit dans les Notices bibliographiques, des petits volumes qui constituent, maintenant au nombre de 40, la *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* (Mohr, Tubingen; la collection complète : 20 marks; au détail les prix varient de 1 m. 80 à 0,60). Nous croyons rendre service à nos lecteurs en reproduisant ici la liste complète de la collection :

C.-A. Bernoulli. Das Konzil von Nicäa (1896).

A. Bertholet. Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung (1896).

Id. Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1899).

Id. Buddhismus und Christentum (1902).

Id. Die Gefilde der Seligen (1903).

A. Bruckner. Die Irrlehrer im Neuen Testament (1902).

B. Duhm. Das Geheimniss in der Religion (1896).

Id. Die Entstehung des Alten Testaments (1896).

P. Fiebig. Talmud und Theologie (1903).

S. A. Fries. Moderne Darstellungen der Geschichte Israels (1898).

J. Grill. Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum (1903).

J. Hauri. Das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit.

H. Jellinghaus. Ossian's Lebensanschauung (1904).

E. Kautzsch. Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments (1903).

W. Köhler. Reformation und Ketzerprozess (1901).
Id. Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche (1903).
R. Kraetzschmar. Prophet und Seher im alten Israel (1901).
G. Krüger. Die Entstehung des Neuen Testaments (1896).
M. Löhr. Der Missionsgedanke im A. T. (1896).
E. Lucius. Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs (1903).
H. Martensen Larsen. Jesus und die Religionsgeschichte (1898).
A. Meyer. Die moderne Forschung ueber die Geschichte des Urchristentums (1898).
Id. Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse (1903).
S. Michelet. Israels's Propheten als Träger der Offenbarung (1897).
A. Sabatier. Die Religion und die moderne Kultur (1898).
Ch. de la Saussaye. Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube (1898).
O. Scheel. Luther's Stellung zur Heiligen Schrift (1902).
O. Schmiedel. Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung (2e éd. en préparation).
K. Sell. Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert (1900).
N. Söderblom. Die Religion und die soziale Entwicklung (1898).
E. Stave. Der Einfluss der Bibelkritik auf das christliche Glaubensleben (1902).
E. Troeltsch. Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie (1900).
E. Vischer. Albrecht Ritschl's Anschauung vom evangelischen Glauben und Leben (1900).
D. Völter. Der Ursprung des Mönchtums (1900).
H. Weinel. Paulus als kirchlicher Organisator (1899).
P. Wernle. Paulus als Heidenmissionar (1899).
Id. Die Renaissance des Christentums im XVIe Jahrhundert (1904).
G. Wildeboer. Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältniss (1899).
W. Wrede. Charakter und Tendenz des Johannes-Evangelium (1903).
F. Ziller. Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen (1904).

Le même éditeur Mohr (Paul Siebeck) publie aussi une série de traités sous le titre collectif de *Lebensfragen*, où sont exposées des questions d'ordre religieux et philosophique au point de vue de la religion dégagée du joug de la tradition ecclésiastique. La direction de ces traités est confiée à M. le professeur Weinel de Iéna. Mais la nature de ces écrits ne nous permet pas de nous en occuper davantage dans cette Revue exclusivement historique.

À côté de ces collections publiées par la maison Mohr il faut signaler la série des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, publiés sous la direction de M. Fr. Michael Schiele, par l'éditeur Gebauer-Schwetschke à Halle. Un premier

groupe est consacré au N. T., avec le concours des professeurs Holtzmann, Wernle, Bousset, von Dobschütz, Vischer etc. et comprend en peu de pages quelques-unes des meilleures descriptions de ce que nous savons sur Jésus et sur la première littérature chrétienne. Le second groupe, à peine commencé, aura pour objet l'A. T. Une place considérable est faite à l'histoire générale et comparée des religions, à laquelle est réservé le troisième groupe. Nous relevons ici les traités suivants, au prix de 40 pf. chaque.

Pfleiderer. Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie.

Bertholet. Seelenwanderung.

Soederblom. Die Religionen der Erde.

Hackmann. Der Ursprung des Buddismus und die Geschichte seiner Ausbreitung (2 petits volumes).

Wendland. Die Schöpfung in Dichtung und Wissenschaft.

J. R.

ITALIE

La Société de Crémation, de Bologne, use, pour la propagation de ses idées, des secours de l'histoire, et M. Romeo Monari, dans une plaquette publiée par elle (Bologne, Tip. Commerciale, 1905) examine si, comme on l'a dit parfois, la crémation est en opposition formelle avec la croyance chrétienne à la résurrection de la chair. Il commence par se demander si bien réellement il faut voir dans le texte de saint Paul (I *Cor.*, xv, 35 et suiv.) une exhortation à ensevelir les corps. La crémation, dit-il, a, tout comme l'ensevelissement, la propriété de décomposer les matières qui constituent le corps humain ; d'ailleurs les premiers monuments chrétiens représentent, comme le symbole de la résurrection et de l'immortalité de l'âme, le Phénix qui renaît de ses cendres. Nous nous trouvons seulement en présence d'une habitude et non d'un principe religieux. Minucius Felix le dit en propres termes : « Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus ». M. M. passe en revue un certain nombre d'autres témoignages et fait son profit, avec une louable modestie, des citations et des conclusions de M. Chiappelli (La dottrina della resurr. della carne nei primi secoli della Chiesa, Naples, 1894). Il termine cet exposé sans prétention par cette déclaration attendue : « Nous avons voulu seulement dissiper quelques doutes qui subsistent dans l'âme des croyants. Beaucoup d'entre eux d'ailleurs sont depuis longtemps persuadés que la Crémation n'offense aucune religion ; c'est une simple réforme de police sanitaire, que réclame la santé publique, que propose la science, que défend le sentiment, que veulent la civilisation et le progrès ». Si, au point de vue historique, l'enthousiaste opuscule de M. Monari ne représente peut-être pas le dernier mot de la science, il est incontestable qu'au point de vue de la défense de ses idées, il réalise une forme de polémique élevée et sobre qui est des plus estimables.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

